

Rudolf Langthaler

Führt Moral unumgänglich zur Religion?

Zur Kritik der Kantischen
Religionsphilosophie
bei Jürgen Habermas –
eine Entgegnung

VERLAG KARL ALBER



Rudolf Langthaler

Führt Moral unumgänglich zur Religion?

VERLAG KARL ALBER



Rudolf Langthaler

Führt Moral unumgänglich zur Religion?

Zur Kritik der Kantischen
Religionsphilosophie bei
Jürgen Habermas –
eine Entgegnung.

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Rudolf Langthaler

Does Morality Inevitably Lead to Religion?

On Jürgen Habermas' critique of Kant's philosophy of religion –
a rebuttal

In the context of the topic of »post-metaphysical thinking and religion«, Jürgen Habermas has repeatedly devoted special attention to Kant's philosophy of religion, recognising it as a »crossroads of post-metaphysical thinking«. His interpretation and critique of Kant's philosophy of religion, which above all revolves around the relationship between »faith and knowledge«, is the subject of this book. In the first part, fundamental conceptual differentiations of Kant's moral theory, his ethics and philosophy of religion, which play a special role in Habermas' critique of Kant, will be brought to mind. In the second part and close to the text, Habermas' interpretation and critique of Kant's philosophy of religion is treated in detail. All of Habermas' relevant statements on Kant will also be considered extensively.

The Author:

Rudolf Langthaler, born 1953 in Amstetten (Lower Austria); studied philosophy, Catholic theology and German studies. Doctorate in 1978; habilitation in philosophy at the University of Vienna in 1988. Professor of philosophy at the Private Catholic University of Linz from 1991–1999; since 1999, university professor of philosophy at the Faculty of Catholic Theology of the University of Vienna.

Rudolf Langthaler

Führt Moral unumgänglich zur Religion?

Zur Kritik der Kantischen Religionsphilosophie
bei Jürgen Habermas – eine Entgegnung

Im Kontext des Themas »Nachmetaphysisches Denken und Religion« hat Jürgen Habermas auch der kantischen Religionsphilosophie wiederholt besondere Aufmerksamkeit gewidmet und darin geradezu eine »Wegscheide nachmetaphysischen Denkens« erkannt. Seine Interpretation und Kritik der Kantischen Religionsphilosophie, die vor allem das Verhältnis von »Glauben und Wissen« umkreist, ist Thema des Buches. Im ersten Teil sollen jene grundlegenden begrifflichen Differenzierungen der kantischen Moraltheorie, seiner Ethik und Religionsphilosophie vergegenwärtigt werden, die in Habermas' Kant-Kritik eine besondere Rolle spielen. Im zweiten Teil wird Habermas' Interpretation und Kritik an Kants Religionsphilosophie ausführlich und textnah behandelt. Alle einschlägigen Stellungnahmen Habermas' zu Kant sollen dabei ausführlich berücksichtigt werden.

Der Autor:

Rudolf Langthaler, geb. 1953 in Amstetten (Niederösterreich); Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Germanistik. Promotion zum Dr. phil. 1978; Habilitation in Philosophie an der Universität Wien 1988. Professor für Philosophie an der Katholischen Privatuniversität Linz von 1991–1999; seit 1999 o. Univ.-Prof. für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): PUB 791-G und gefördert durch die Österreichische Forschungsgemeinschaft (ÖFG), das Amt der niederösterreichischen Landesregierung und die Stadtgemeinde Amstetten.

FWF Der Wissenschaftsfonds.



Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
4.0 International (CC BY 4.0).
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2021
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49215-4
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82540-2

Inhalt

Vorwort	13
-------------------	----

I. Teil: Zu den von Habermas kritisierten religionsphilosophischen Lehrstücken Kants

1. Das »höchste Gut« innerhalb der »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«	27
1.1. Elementare Differenzierungen zum Begriff des »unbedingt Guten«. Der »Bestimmungsgrund des reinen Willens« und das »höchste Gut« als der »ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft«.	27
1.1.1. Ein Blick auf Kants Lehre von den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind« und die notwendige Differenzierung des »absolut Guten«: Die gebotene – tätige – »Beförderung des höchsten Gutes«.	38
1.1.2. Die noch näher zu differenzierende »strengste Forderung« der praktischen Vernunft.	47
2. Die »strengste Forderung der praktischen Vernunft« als die (auf das »höchste [vollendete] Gut« bezogene) »moralisch konsequente Denkungsart«: Eine »mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene [!] Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen«.	54
2.1. Ein wichtiger Aspekt der »moralisch konsequenten Denkungsart«: Die darin lediglich »mitenthaltene eigene Glückseligkeit«.	60

3.	Kants Unterscheidung zwischen »moralischer« und »moralisch konsequenter Denkungsart« und das daraus erwach(s)ende »moralisch gewirkte Bedürfnis« der »fragenden Vernunft«. Das in dem »moralischen Wunsch« leitende »Interesse der Vernunft an sich selbst«.	81
3.1.	Die an das von Kant betonte »Interesse der Vernunft an sich selbst« geknüpfte »Willensbestimmung von besonderer Art« in Kants »Gemeinspruch«-Aufsatz.	94
3.2.	Das »Interesse der Vernunft an sich selbst« mit Blick auf die von Habermas erwähnte Differenz zwischen »bedingtem« und »unbedingtem Sinn«.	102
4.	Die im Kontext der »moralisch konsequenten Denkungsart« erfolgte Begründung der »Vernunftpostulate«: Die moralisch notwendige »Annehmung« des Satzes, »dass ein Gott sei«.	110
4.1.	Der in der »moralisch konsequenten Denkungsart« verankerte »Zweifelglaube« als ein »überwiegendes« – also durchaus »rational entscheidbares« – »Fürwahrhalten«.	121
5.	Das in der »moralisch konsequenten Denkungsart« bestimmende »Bedürfnis der fragenden Vernunft« im Kontext der »authentischen Theodizee« und Kants Idee der »Strafwürdigkeit«.	134
5.1.	Die Idee der »Strafwürdigkeit« und Kants (»moralisch gezähmte«) »Gnadenlehre« – ein besonderer Aspekt seiner »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz«.	145
5.2.	Exkurs: »... sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen«: Ein grenzbegrifflich eröffneter Sinn von »Geschöpflichkeit«?	163

II. Teil: Habermas versus Kant – Kant versus Habermas: Kritische Anmerkungen zu Habermas' Kritik der kantischen Religionsphilosophie

0.	Vorbemerkung: Von Habermas wiederholt kritisierte »metaphysische Hintergrundannahmen« der kantischen Postulatenlehre. »Konkretisierung der Transzendentalität« statt »Detranszendentalisierung«?	177
1.	Zu Habermas' Kritik an dem von Kant angeblich unausgewiesenen »transzendentalen Faktum der Vernunft«: Die Problematisierung desselben als ein »transzendentes Faktum der Pflicht«.	192
1.1.	Exkurs: Ein Blick auf Kants frühe Unterscheidung zwischen »causa« bzw. »principium obligandi« und »objectum obligationis«.	207
2.	Habermas' Kritik an den kantischen »Vernunftpostulaten« und an der – moralisch notwendigen – Verankerung der postulatorischen »Annehmung« des Satzes, »dass ein Gott sei«.	223
2.1.	»Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts« – eine direkte Absage an Kants »rationaltheologische« Ansprüche?	225
2.1.1.	<i>Zu der von Habermas behaupteten »rational unentscheidbaren Möglichkeit einer religiösen Deutung der Postulate von Gott und Unsterblich- keit«.</i>	232
2.2.	Die von Habermas diagnostizierte »Polarisierung von Glauben und Wissen« bei Kant und ihr Platz anweisender – systematischer – Anspruch, »zum Glauben Platz zu bekommen«.	239
2.2.1.	<i>Kants »metaphysischer« Einspruch gegen Habermas: Die dem kritizistischen Programm, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, folgende unverzichtbare Aufgabe der »eigentlichen Metaphysik« – »Glauben denken«.</i>	248

3.	Habermas' grundlegender Einwand: Die gebotene »Beförderung des höchsten Gutes« – eine »zusätzliche« »problematische«, weil »überschwängliche« »Superpflicht«?	266
3.1.	Zu Habermas' Engführung der »praktischen Vernunft« und seine verkürzende Bestimmung jener »Willensbestimmung von besonderer Art«.	285
4.	Eine weitreichende Konsequenz aus Habermas' verkürzter Wahrnehmung dieser »Willensbestimmung von besonderer Art«.	314
4.1.	Die von Habermas diagnostizierte moralische »Motivationsschwäche« – eigentliche Grundlage der kantischen Postulatenlehre?	320
4.1.1.	<i>Zu der von Habermas festgestellten kantischen »Interpretationsalternative«: Kompensation der moralischen »Motivationsschwäche« versus »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz«?</i>	346
4.2.	Weiteres zu Kants – von Habermas bezweifelter – »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« und zum Stellenwert des Christentums in Kants Religionsphilosophie.	354
4.2.1.	<i>Exkurs: Eine naheliegende Anschlussfrage: Ignoriert Kant tatsächlich die »epistemische Abhängigkeit« seiner Religionsphilosophie von der religiösen Tradition? Eine späte Korrektur dieser Habermas-These?</i>	364
5.	Ein Blick auf Habermas' Bezugnahme auf Kants Geschichtsphilosophie.	390
5.1.	Exkurs: Zu Adornos geschichts- und religionsphilosophischer Bezugnahme auf Kant – und ihre (problematische?) Interpretation bei Habermas.	412
6.	Zu Habermas' Interpretation der kantischen »Reich Gottes«-Idee (a.) und des »ethisch gemeinen Wesens« (b.); der dieses »ethische Gemeinwesen« beseelende »Geist« (c).	430

Schlussbemerkung	481
Zitierte Literatur	483
Personenregister	493

Vorwort

Im Zusammenhang mit der von Jürgen Habermas über viele Stationen schrittweise vollzogenen Annäherung an das Thema »Religion« stellt besonders auch seine – in wiederholten Anläufen vollzogene – Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Kants eine bedeutende Etappe dar. Zwar finden sich vereinzelte – direkte und indirekte – Bezüge zu Kants Religionsphilosophie verstreut auch schon in Habermas' früheren Arbeiten; eine konzentrierte Auseinandersetzung damit hat er jedoch erstmals in seinem Beitrag zu einer Wiener Kant-Tagung im Jahr 2004 vorgelegt, die dann (mit Korrekturen und Modifikationen) auch in den Band »Zwischen Naturalismus und Religion« (und in den Band 5 der »Studienausgabe«) aufgenommen wurde. Eine weitere – auch intensivere – Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie erfolgte sodann im Rahmen seiner Replik auf Beiträge zu dem Wiener Symposium mit Jürgen Habermas »Glauben und Wissen«; und zuletzt hat Habermas eine umfangreichere Kant-Interpretation im 8. Kapitel seines kürzlich erschienenen – in vieler Hinsicht bestaunens- und bewundernswerten – Werkes »Auch eine Geschichte der Philosophie«¹ vorgelegt, worin dem Denken Kants bezüglich des Verhältnisses von »Glauben und Wissen« geradezu eine »Weichenstellung« zuerkannt wird.² Daraus wird auch

¹ Dieses große Werk darf auch, wie schon die Untertitel der beiden Bände verraten, als ein ausführlicher »Versuch über Glauben und Wissen« gelesen werden, zumal dieser »Diskurs über Glauben und Wissen« auch als »Leitfaden« für die darin beabsichtigte »Genealogie eines nachmetaphysischen Denkens« (Habermas 2019 I, 14) fungiert.

² Eine grundsätzliche Orientierung an Kant verrät auch seine Bemerkung aus einem Interview zu seinem neuen Werk über »Glauben und Wissen« in der »Neuen Züricher Zeitung« vom 14. 11. 2019, 42: »Es geht eher um eine Hintergrundkontroverse darüber, wie weit die menschliche Vernunft reicht. Erstreckt sich unser fallibles Wissen nur auf das, was der Fall ist? Wir können uns auch über moralische und rechtliche Konflikte, über Kunstwerke und ästhetische Erfahrungen, sogar über die in Lebensformen oder individuellen Lebensentwürfen verkörperten Wertorientierungen mit

die ihn leitende Sichtweise deutlich, dass Kant keineswegs »jene Fragen, die Metaphysik und Religion wachgehalten haben, als unvernünftig und irrelevant« (Habermas 2019 II, 311) abgewiesen habe;³ diesbezüglich spielt eben auch Kants Thematisierung der »Religion« in Habermas' Denken eine wichtige Rolle – vor allem in dem Bemühen, »aus der Genealogie der Vernunft selbst die Beziehung zur Religion ... durchsichtig zu machen« (Habermas 2007, 370).⁴

Auffallend ist in diesen Stellungnahmen zu Kant während dieser 15 Jahre, dass sich sowohl ein »harter Kern« in den Habermas'schen Einwänden gegen Kant nahezu unverändert durchhält, während in seiner sich durchaus verändernden Sichtweise ebenso neue Aspekte, bedeutsame Modifikationen – aber auch Selbstkorrekturen – in seinen Interpretationen nicht zu übersehen sind. Durchgehend gerühmt wird an Kant (offensichtlich mit Bezug auf dessen »Weltbegriff der Philosophie«), dass er »die aufs Ganze der Lebenspraxis zielende, im strikten Sinne aufklärende Rolle der Philosophie« (Habermas 1988,

Gründen auseinandersetzen. Das Spektrum von Gründen, die ins Gewicht fallen, reicht offensichtlich über den Bereich empirischen und theoretischen Wissens hinaus.«

³ Zu Recht betont Habermas die leitende Intention Kants: »Kant behandelt die Frage nach der Bestimmung und dem praktischen Selbstverständnis des Menschen nach wie vor als die zentrale Problemstellung der Philosophie. Diese muss nun freilich ohne die Grundbegriffe der Metaphysik und die entsprechenden Fehlschlüsse vom Sein auf das Sollen beantwortet werden. Die Genealogie nachmetaphysischen Denkens erklärt, warum Kant zum Repräsentanten seines Jahrhunderts geworden ist: Weil er die Substanz der Frage, die dem Diskurs über Glauben und Wissen zugrunde lag, nicht einfach beiseite schiebt, sondern unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens aufgreift und bearbeitet, bedeuten für ihn Religionsphilosophie und Aufklärung dasselbe Thema. Ihm ist die Ambivalenz des Aufklärungsimperativs bewusst. Gerade die Zumutung, sich – nur noch – der eigenen Vernunft zu bedienen, verbietet der Vernunft jede Selbstherrlichkeit. Der aufgeklärte Mensch lebt fortan im Bewusstsein der Spannung zwischen der Unaufgebbarkeit der überschießenden Ansprüche der Vernunft und der Endlichkeit seiner Vermögen. Kants Denkungsart ist von der Unabweisbarkeit dieser Selbstüberforderung und dem Bewusstsein geprägt, dass der Mensch auf eine Ermutigung seiner eigenen Kräfte angewiesen ist. Gravitationszentrum seines Werkes bilden darum die hartnäckige Bekämpfung des Vernunftdefätismus und die ebenso hartnäckige Suche nach der Stabilisierung durch einen ›Vernunftglauben‹, der Selbstvertrauen einflößt« (Habermas 2019 II, 305). Es wird sich freilich zeigen: Kants sehr späte These: »Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde« (Refl. 8106, AA XIX, 649), erschöpft sich darin noch nicht.

⁴ Es ist ein ganz und gar kantisches Motiv, dass eine aufgeklärte Religion die »Autorität der ›natürlichen‹ Vernunft als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral anerkennen« muss.

22)⁵ in besonderer Weise anerkannt und gegenüber Engführungen zur Geltung gebracht habe. Philosophie fungiere dergestalt nicht zuletzt als »Platzhalter« bzw. »Hüter der Rationalität« in kritischer Absicht, orientiert an den für jenen »Weltbegriff der Philosophie« maßgebenden »wesentlichen und höchsten Zwecken« der menschlichen Vernunft (II 701), die so auch als Verteidiger ihrer übersetzbaren Ansprüche gegenüber szientistischen Verstümmelungen der Vernunft und naturalistischen Auflösungen der Humanität in Erscheinung trete. Auch für Habermas' Selbstverständnis ist (in gewisser Weise, s. u. 414 ff.) stets maßgebend geblieben, dass »Kants Bekenntnis zum Weltbegriff der Philosophie die Verpflichtung des Aufklärers« markierte, »an den substantiellen Fragen der Philosophie festzuhalten und zur Welt- und Selbstverständigung der Zeit beizutragen« (Habermas 2019 II, 372).⁶ Im Sinne dieses »Weltbegriffs der Philosophie«

⁵ Zu Habermas' Verweis auf Kants »Weltbegriff der Philosophie« s. Habermas 2019 II, 301 ff.; 302. Deutlich wird die ausdrückliche Orientierung an den Leitfragen Kants auch in dem erwähnten Interview in der »Neuen Zürcher Zeitung«: »Mein Buch soll dann prüfen, ob wir auch unter diesen Bedingungen nachmetaphysischen Denkens an jenen großen, seinerzeit von Kant formulierten Grundfragen festhalten können.« Auch auf diese Weise möchte Habermas offenbar noch einem früher geäußerten Einwand Henrichs begegnen (s. u. II. Anm. 403).

⁶ In diesem Sinne bewegt Habermas »die Frage, was von der Philosophie übrigbleiben würde, wenn sie nicht nach wie vor versuchte, zur rationalen Klärung *unseres Selbst- und Weltverständnisses* beizutragen – dabei markiert der Bindestrich genau jenes Thema, das im Fortgang der Spezialisierung unter die Räder zu geraten droht« (Habermas 2019 I, 12). Dieses durchaus an Kant orientierte Anliegen wird schon in seinem Aufsatz »Metaphysik nach Kant« deutlich: »Dabei geht es um jene von Kant kanonisierten »unabweisbaren« Fragen, die gewissermaßen spontan entstehen und auf orientierende Antworten angelegt sind. Die Philosophie soll ein »bewusstes«, durch reflexive Selbstverständigung erhelltes, in einem nicht-disziplinarischen Sinne »beherrschtes« Leben ermöglichen. Und in dieser Hinsicht stellt sich dem philosophischen Denken nach wie vor die Aufgabe, sich die Antworten der Tradition, nämlich das in den Hochkulturen entwickelte Heilswissen der Religionen und das Weltwissen der Kosmologien, im schmalen und schärfer gewordenen Lichtkegel dessen anzueignen, was davon den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann. Hinter dem Wortstreit, ob nach Kant »Metaphysik« noch möglich sei, verbirgt sich der Sache nach ein Streit über Bestand und Umfang jener alten Wahrheiten, die einer kritischen Aneignung fähig sind, aber auch um die Art und Weise der Transformation des Sinnes, der alte Wahrheiten im Falle einer kritischen Aneignung unterliegen müssen.« (Habermas 1988, 22 f.). Das, was »den »Söhnen und Töchtern der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann« und was diese sich auch nicht ausreden lassen dürfen, ist, so Habermas' jüngster Befund, freilich nicht mehr als der knappe Restbestand einer »Transzendenz ins Diesseits«: In diesem Sinne äußerte er jüngst die vorsichtige Vermutung, »dass es noch ungehobene semantische

wehrt er sich auch dagegen, dass diese »ihr Proprium aufgibt – nämlich den Versuch, Antworten auf jene Menschheitsfragen zu geben, in denen sich das Orientierungsbedürfnis ›vernünftiger Weltwesen‹ ausspricht« (Habermas 2019 II, 299).⁷ In der Tat »drängt sich jedoch die Vermutung auf, dass der ›Religionsphilosophie‹ – nach der Ausdifferenzierung der Menschheitsfragen – die summarische Aufgabe zgedacht ist, doch noch eine auf den Zusammenhang jener Fragen abzielende Antwort auf die nun allerdings nicht mehr theoretisch,

Potenziale dieser Herkunft geben könnte, von denen die ungläubigen Töchter und Söhne der Moderne vielleicht auf ihre Weise noch etwas lernen können. Was das nachmetaphysische Denken, wie ich es verstehe, mit den reflektierten, aber lebendig gebliebenen religiösen Überzeugungen verbindet, ist die begründete Furcht vor einem verflachten, objektivistisch eingeebneten Selbstverständnis der vergesellschafteten Subjekte und ihrer Lebenswelt, das heißt die Befürchtung des Verlusts jeder transzendierenden, jeder über die in der Welt begegnenden Gegenstände im Ganzen hinausgehenden Perspektive. Nachdem die Metaphysik ihre Überzeugungskraft verloren hat, können wir philosophisch, wie ich meine, nicht mehr von einem Transzendenten her denken – und wir sollten auch nicht die Submission unter dessen verkitschte Pseudonyme wie das ›Seinsgeschick‹, das ›kommende Ereignis‹ oder das ›ganz Andere‹ beschwören. Aber dem Sog, der alles vergegenständlicht und die spontane Kraft zu einer Transzendenz von innen aufsaugt, müssen wir widerstehen. Niemand kann für sich allein autonom sein – ›vernünftig‹ ist die Freiheit, die darauf ausgerichtet ist, alle und jeden zwanglos in einen intersubjektiv geteilten und vollständig dezentrierten Zusammenhang reziproker Beziehungen kommunikativ einzubeziehen. So viel Transzendieren, das heißt: So viel Orientierung über sich und das Bestehende hinaus muss sich jede Gesellschaft, die einen Rest an Humanität bewahren will, zumuten.« (Habermas 2020, 23). Genau damit wird sich der von Kant geltend gemachte Orientierungsbedarf freilich nicht begnügen, nicht zuletzt mit seinem Aufweis, dass »Moral unumgänglich zur Religion führt« (IV 652).

⁷ »Nicht nur auf die Frage, was der Mensch sei und was er erkennen könne, soll die Philosophie begründete Antworten zu geben versuchen. Indem sie die Menschen im Lichte des jeweils akkumulierten Wissens von der Welt über Herausforderungen ihrer interessenbestimmten Lage in der Welt aufklärt, soll sie auch zu den moralisch-praktischen Fragen, wie der Mensch handeln soll und was er hoffen darf, nicht nur skeptisch Stellung nehmen. Anders als Humes Vernunftskepsis, lebt Kants Denken aus dem Impuls, mit dem ›Vernunftglauben‹ einem in der Vernunft selbst brütenden Defätismus zu begegnen. [...] Anders als Hume will Kant jene aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen so rekonstruieren, dass sie noch unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens mit guten Gründen beantwortet werden können.« (Habermas 2019 II, 299). In indirekter Anlehnung an Kant hat Habermas noch jüngst (2021, 225) »szientistische Schrumpfformen der Philosophie« kritisiert. Der von Kant propagierten »Würde der Philosophie«, die darin besteht, dass sie »Aussicht auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheißt« (II 441), wird Habermas jedoch wohl eher zurückhaltend begegnen.

sondern praktisch verstandene Frage, was der Mensch sei und was er vernünftigerweise hoffen darf, zu suchen. Kant behandelt die Frage nach der Bestimmung und dem praktischen Selbstverständnis des Menschen nach wie vor als die zentrale Problemstellung der Philosophie.« (Habermas 2019 II, 305) Sein Unternehmen wurde für Habermas jedenfalls in vielerlei Hinsichten zum Vor- bzw. Leitbild für die auch von ihm selbst verfolgten Intentionen. Dabei möchte sich seine Antwort auf Kant allerdings »weniger auf Kants systematische Aussagen als auf Motive und Absichtserklärungen stützen« (Habermas 2005b, 219).

Auch wenn sein diesbezügliches Interesse nicht »im strengen Sinne religionsphilosophischer Art ist« (Habermas 2007, 367), weil ihn eher die Rolle von Religion und Glaube im Kontext einer »Genealogie der Vernunft« interessieren⁸ und diese von ihm somit als »komplementäre Gestalten« des menschlichen Geistes, als integraler Bestandteil derselben angesehen werden,⁹ so gewinnt vor dem Hintergrund eines solchen erkenntnisleitenden Interesses auch die kantische Religionsphilosophie eine besondere Bedeutung. Ungeachtet jener von Habermas betonten eingeschränkten Wahrnehmung religionsphilosophischer Interessen betont er dennoch wiederum – wenn gleich in einer gewissen Spannung zu anderen Äußerungen –, dass er ebenso »das Interesse an Kant als dem unvergleichlichen Vorbild für philosophische Versuche der vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte« (Habermas 2007, 378) durchaus teile.¹⁰ Kant findet Habermas' Anerkennung gerade in seinem vorbildlichen Bemühen um »ratio-

⁸ Dass dabei nicht im engeren Sinne religionsphilosophische Absichten verfolgt werden, besagt nach Habermas, dass in solchem Umgang mit den religiösen Traditionen durchaus »das Interesse der Vernunft ... auf sich selbst gerichtet« bleibt, »wenn sie aus religiösen Überlieferungen semantische Potentiale entbindet, die für die gattungsethische Einbettung unseres moralischen Selbstverständnisses als verantwortlich handelnder Personen eine Rolle spielen« (Habermas 2007, 371)

⁹ »Uns mag sich die Frage stellen, ob wir die Religion, und darunter verstehe ich den Kultus in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit, als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes philosophisch ernst nehmen müssen.« (Habermas 2012a, 75) Genauer betrachtet zeigt sich (mit Blick auf das in seinem jüngsten Werk gezogene Resümee: vgl. Habermas 2019 II, 778; 807; s. dazu u. I. Anm. 208; II. Anm. 402; Anm. 412) aber doch eine gewisse Zwiespältigkeit in Habermas' Urteil.

¹⁰ Das Verhältnis der Philosophie zur Religion zielt auf die Prüfung dessen, was aus den tradierten religiösen Ansprüchen »gerechtfertigt werden kann«. Später wird daraus die der Philosophie zugeteilte Aufgabe, »fast schon vergessenes, aber implizit Vermisstes« im Bewusstsein zu bewahren (Habermas 2003, 261).

nale Aneignung von tradierten semantischen Gehalten« der Religion; Kant sei jedenfalls vorbildhaft für das Vorhaben, »wie man die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann« (Habermas 2005b, 218). Habermas folgt hier offenbar sehr eng dem kantischen Verständnis, wenn er die diesbezügliche Aufgabe bzw. Kompetenz auf die Prüfung einschränkt, welche tradierten religiösen Gehalte und Ansprüche so dekonstruiert bzw. »übersetzt« werden können, dass sie »allein durch Vernunft« als begründet gelten können.¹¹ Er würdigte Kant also stets als »großes Beispiel für eine philosophische Übersetzung christlicher Gehalte in einem Diskurs, der dabei strikt auf Prämissen einer religiösen Überlieferung verzichten will«. Schließlich sei aber auch Kant der Auffassung gewesen, »dass die Religionen wesentlich ein Phänomen der Vergangenheit sind« (Habermas 2009, 29).

Habermas zufolge verdient Kants Religionsphilosophie also nach wie vor besonderes Interesse, wenn es darum geht, »was wir, unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens, von der Artikulationskraft der Weltreligionen für den Gebrauch der praktischen Vernunft lernen können« (Habermas 2005b, 236).¹² Insofern erkennt er bei

¹¹ »Die Aktualität der Kantischen Religionsphilosophie sehe ich in der Intention, auf dem Wege einer kritischen Aneignung des religiösen Erbes nach Argumenten für die ›Selbsterhaltung der Vernunft‹ zu suchen« (Habermas 2007, 371). Es wird sich zeigen, dass nach Kant die »Selbsterhaltung der Vernunft« indes nur dadurch gewährleistet ist, wenn sie sich in solcher Absicht noch nicht erschöpft.

¹² Gegen den Habermas von ganz unterschiedlichen Seiten unterstellten – sei es befürchteten, sei es allzu freudig begrüßten – angeblichen »Sinneswandel« »in Sachen Religion«, macht Habermas durchaus die »Kontinuität von Gedanken, die einen angeblichen Sinneswandel dementieren« (Habermas 2009, 32). geltend – wohl auch ein notwendiges Schutzschild gegen (kuzsichtige und auch unlautere) Vereinnahmungen und »Einflüsterungen«, denen er in zunehmendem Maße theologischer- und auch kirchlicherseits ausgesetzt war. Dies bezieht sich jedenfalls auf die einschlägigen Passagen in dem Band »Nachmetaphysisches Denken« bzw. auf die den religionsphilosophischen Motiven Horkheimers gewidmeten Texten (1991 f., 1991g), obgleich Habermas hier durchaus auf Selbstkorrekturen und daraus entwickelte Problemperspektiven hinweist. Habermas – »alt, aber nicht fromm geworden« – hält es diesbezüglich offenbar ganz mit H. Heine: »Ausdrücklich widersprechen muß ich jedoch dem Gerüchte, als hätten mich meine Rückschritte bis zur Schwelle irgend einer Kirche oder gar in ihren Schoß geführt. Nein, meine religiösen Überzeugungen und Ansichten sind frei geblieben von jeder Kirchlichkeit; kein Glockenklang hat mich verlockt, keine Altarkerze hat mich geblendet. Ich habe ... meiner Vernunft nicht ganz entsagt« (so in Heines Nachwort zum Gedichtband »Romanzero«). Nicht zuletzt impliziert das »Postskriptum« in seinem jüngsten Werk (Habermas 2019 II, 767 ff.) auch eine eindeutige Absage an theologische »Lockrufe« – ungeachtet der ungebro-

Kant nicht nur die Absicht einer kritischen Auflösung und Verwerfung der Religion, sondern anerkennt auch die ihn leitende Absicht, den »konstruktiven Sinn ..., die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen« (Habermas 2005b, 222). In der Tat nimmt Kant »zur Religion im Allgemeinen und zur überlieferten Luther'schen Zwei-Reiche-Lehre im Besonderen eine dialogische Einstellung ein, und zwar in der systematischen Absicht, seine unmissverständliche Religionskritik mit der Aneignung der in philosophischer Übersetzung vernünftigen Gehalte der religiösen Überlieferung zu verbinden.« (Habermas 2019 I, 30)¹³ Gerade im Blick auf die für das Selbstverständnis der »säkularen Vernunft« unverzichtbare Aufgabe, »ihre Stellung zum reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein der Moderne« zu klären (Habermas 2007, 367), sind die kantischen Intentionen von besonderem Interesse.¹⁴

Ungeachtet seiner Würdigung der leitenden Anliegen Kants hat Habermas jedoch wichtige Motive und Ansprüche Kants, bei dem er

chenen Gesprächsbereitschaft. Gleichwohl sind in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Thema »Religion« im Laufe der Zeit (seit den 1970-er Jahren) recht unterschiedliche Einschätzungen und Akzentuierungen zu beobachten, die aber nicht Thema dieser Studie sind.

¹³ In dieser Hinsicht impliziert die Idee der »Mündigkeit« in ihrer Anerkennung des »Standpunkts anderer« die von Habermas gegenüber einer »einbahnig« verlaufenden Säkularisierung erhobene Forderung einer »kooperativen Übersetzung religiöser Gehalte« (Habermas 2001, 20) sowie die Mahnung, die »säkulare Gesellschaft ... nicht von wichtigen Ressourcen abzuschneiden« und sich die »Artikulationskraft religiöser Sprachen« zu bewahren (Habermas 2001, 22). Auch darin artikuliert sich lediglich die (diesbezüglich aktualisierte) selbstkritische aufgeklärte Haltung der Vernunft, ihr Urteil an anderer Vernunft zu »rektifizieren«, sowie die Bereitschaft, »gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen« (III 280), zu denken, in der sich auch eine aufgeklärte Vernunft für »wichtige Ressourcen der Sinnstiftung« offenhält und so die »Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ... fließend« hält – wohl darum wissend, dass die »Kultur des gemeinen Menschenverstandes ... angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte nicht einholt« (Habermas 2001, 23).

¹⁴ Indes, schon wesentlich früher (in Habermas 1981 II, 521 f.) betonte Habermas in diesem Sinne: Auch wo das Alltagsbewusstsein sich »dem Bannkreis des Traditionalismus entzieht«, sieht es sich »an Traditionen verwiesen, die in ihrem Geltungsanspruch bereits suspendiert sind«, das sind »praktisch wirksame religiöse und philosophische Überzeugungen« (Habermas 1981 II, 518). Diese Auffassung hat Habermas – im Blick auf Kant – später freilich insofern modifiziert, als die Aufgabe einer rettenden Übersetzung und Anverwandlung doch nur unter der Voraussetzung sinnvoll ist, dass die Suspension ihrer Geltungsansprüche gerade nicht eine ausgemachte Sache sein kann.

»Religionskritik ... mit dem Motiv der rettenden Aneignung« verbunden sieht (Habermas 2005b, 218), ebenso einer eingehenden Kritik ausgesetzt – zuletzt, und am ausführlichsten, in dem in seinem monumentalen Werk »Auch eine Geschichte der Philosophie« unternommenen »etwas unorthodoxen ... Durchgang durch Kants Werk« (Habermas 2019 II, 310). Darin werden manche Kritikpunkte teilweise deutlich modifiziert, aber auch präzisiert bzw. noch zugeschärft. Neben den von ihm auch in Kants Religionsphilosophie festgestellten – angeblich unbewältigten – ontologischen »Hintergrundannahmen« der kantischen Transzendentalphilosophie¹⁵ (s. II.0.) und den damit verbundenen misslichen Folgen seiner metaphysischen »Zwei-Reiche-Lehre«¹⁶ beziehen sich Habermas' entschiedene Zweifel durchgehend insbesondere auch auf die Schlüssigkeit zentraler Motive der kantischen »Postulatenlehre«, die letztlich doch zum Scheitern verurteilt sei (s. u. bes. II.3. u. II.4.1.), denn: »Wir haben gesehen, dass Kant mit seiner Postulatenlehre der Religion mehr an Substanz entwenden wollte als die praktische Vernunft im Ernst verträgt« (Habermas 2005b, 248).

Um meine Bedenken, die sich vornehmlich auf die genannten Punkte der Habermas'schen Interpretation und Kritik der kantischen Religionsphilosophie konzentrieren,¹⁷ zu begründen und kantische Motive auch gegen die von Habermas geäußerten Einwände verteidigen zu können, ist es zunächst erforderlich, im ersten Teil einige grundlegende begriffliche Differenzierungen der kantischen Moraltheorie, seiner Ethik und vor allem seiner Religionsphilosophie in ihrem unauflöslichen Zusammenhang zu vergegenwärtigen. Deshalb sollen diese von Habermas vorrangig kritisierten Lehrstücke in ihren Grundzügen (und mit Rücksicht auf die Hauptpunkte der Habermas-

¹⁵ »Aus der Sicht des noch bevorstehenden linguistischen Paradigmas lässt die Kantische Transzendentalphilosophie mit dem lebensweltlichen Kontext auch die Bodenhaftung der Operationen einer tatsächlich im sprachlichen Medium verkörperten Vernunft gewissermaßen im Panzer eines von der Welt im ganzen abgehobenen intelligiblen Subjekts verschwinden«. Habermas kritisiert die kantische »Konzeption des Transzendentalen«, die »freilich mit der Hypothek einer Abschottung des apriorischen Vernunftwissens gegen die Einsprüche des empirischen, über die Sinne einströmenden Weltwissens belastet« sei (Habermas 2019 I, 33).

¹⁶ Zu den einschlägigen Einwänden gegen Kant s. u. II.0.

¹⁷ Die kritischen Habermas'schen Bezugnahmen auf Kants Erkenntnistheorie, auf das Verhältnis von »theoretischer« und »praktischer Vernunft«, bleiben in diesem Buch ebenso völlig ausgeklammert wie seine zahlreichen, vielschichtigen und weit verstreuten Bezüge auf Kants Moral-, Rechts- und politische Philosophie.

Kritik) vorab in Erinnerung gebracht werden – allerdings nur soweit diese auch in Habermas' Kant-Kritik eine elementare Rolle spielen. Im Vordergrund steht dabei (1.) Kants Bestimmung des »höchsten Gutes« in der »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« und die daran geknüpfte Unterscheidung des »Bestimmungsgrunds des reinen Willens« (IV 238) und des »höchsten Guts« als des »*ganzen Gegenstandes*« [der »unbedingten Totalität«: IV 235] einer reinen praktischen Vernunft« (IV 237), woran sich (2.) Kants Kennzeichnung der darauf bezogenen »moralisch konsequenten Denkungsart« und des »moralisch gewirkten Bedürfnisses« (IV 652) der »fragenden Vernunft« (V 609) und des leitenden »Interesses der Vernunft an sich selbst« anschließt, wobei die eigene Glückseligkeit in jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« lediglich als »mitenthaltend« ausgewiesen wird und auch die Idee der »Strafwürdigkeit« eine notwendige Implikation dieser »Ordnung« darstellt. Dabei soll sich (wiederum im Vorblick auf Habermas' Kritik) zeigen, dass letztere sodann (3.) in Kants Bezug auf die »Willensbestimmung von besonderer Art« in Kants Gemeinspruch-Aufsatz eine besondere Akzentuierung als »moralisch konsequente Denkungsart« erhält und so der darin verankerten Begründung der »Vernunftpostulate«, d. i. der moralisch notwendigen »Annehmung« des Satzes, »dass ein Gott sei«, dient. Die daran geknüpfte Bezugnahme (4.) auf den in dieser »moralisch konsequenten Denkungsart« verankerten »Zweifelglauben« als »überwiegendes« – d. h. durchaus »rational entscheidbares« – »Fürwahrhalten« ergänzt diese kantischen Problemperspektiven mit einem anschließenden Verweis (5.) auf den Stellenwert der »praktischen Idee« der »Strafwürdigkeit« und auf das kantische »Theodizee«-Motiv.

Indes, nicht eine genaue Interpretation der kantischen Religionsphilosophie soll dabei geleistet werden; vielmehr sind – ausschließlich – jene genannten Aspekte und Motivfelder der kantischen Religionsphilosophie zu thematisieren, die für die Auseinandersetzung mit Habermas' Interpretation derselben von besonderem Interesse sind, d. h. in besonderer Weise seine Aufmerksamkeit gefunden und seine Kritik provoziert haben. Beabsichtigt ist also keineswegs eine ausführliche Darstellung und Diskussion der kantischen Religionsphilosophie, sondern lediglich eine Vergegenwärtigung jener Hauptthemen, an denen sich Habermas' Kritik an Kants Religionsphilosophie hauptsächlich entzündet. Ihr zuzufolge seien – neben der »rationalen Unentscheidbarkeit« der Gottesthematik (1.) und Kants

strittiger Behauptung, »dass ein Gott sei« (2.) – besondere diesbezügliche Inkonsistenzen weder in Kants Lehrstück vom »höchsten Gut« (vor allem hinsichtlich der daraus resultierenden Pflicht der »Beförderung« derselben [3.] und in den daran anschließenden Begründungen) noch in der daran geknüpften Konzeption des »Vernunftglaubens« zu übersehen, dessen – allerdings unumgängliche pragmatische – Transformation indes auch für eine »agnostische, also nicht in apologetischer Absicht betriebene Religionsphilosophie« (Habermas 2005b, 219) von bleibendem Interesse sei. Im Vordergrund steht zunächst also die Thematik des »höchsten Gutes« und die strittige Pflicht der »Beförderung« desselben, die in jener »Willensbestimmung von besonderer Art« begründet ist. Habermas hat diese »Pflicht« in allen seinen einschlägigen Bezugnahmen unbeirrbar als eine unausgewiesene »Superpflicht« kritisiert, die in entscheidender Weise auch der seines Erachtens problematischen (d. h. erfolglosen) Fundierung der Postulatenlehre zugrunde liege. Als wahres Fundament derselben wird von ihm hingegen ausdrücklich eine (jene »Willensbestimmung von besonderer Art« verkennende?) »Motivationsschwäche« diagnostiziert (4.); keinesfalls sei Kants Religionsphilosophie jedoch an einer »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« (Habermas 2019 II, 352) interessiert. Des weiteren (5.) wird Habermas' Bezugnahme auf Kants Geschichtsphilosophie (mit einem naheliegenden Blick auf Adorno) thematisiert, sofern auch darin religionsphilosophische Bezüge zutage treten; diesbezüglich spielt auch seine kritische Interpretation der kantischen »Reich Gottes«-Idee und des »ethischen Gemeinwesens« eine wichtige Rolle, die deshalb abschließend ebenfalls kritisch kommentiert werden sollen (6.).

Zunächst seien also vorrangig – sehr textnah – die genannten einschlägigen Lehrstücke Kants vergegenwärtigt, auf die Habermas' Kritik an Kants Religionsphilosophie direkt Bezug nimmt. In kritischer Auseinandersetzung mit dieser Kritik sollen sodann in einigen Hauptpunkten jedoch vor allem auch triftige Argumente dafür dargelegt werden, dass die bei Kant bestimmende praktische Vernunft-Orientierung an der Idee des »höchsten Gutes« mit der von ihm in der »Postulatenlehre« eingeschärften genauen Begründungsordnung der Kritik Habermas' weithin durchaus standhält. Nicht nur »Kant-Philologen«, sondern auch an der Gesamtsystematik Kants orientierte Philosophen werden sich diesbezüglich wohl zu schwerwiegenden Einwänden gegen Habermas' Kant-Interpretation herausgefordert sehen – wenngleich nicht zu leugnen ist, dass manche Formulierun-

gen Kants einschlägige Missverständnisse mitunter in der Tat begünstigen.

Vorrangiges Ziel dieses Buches ist es demnach, diese religionsphilosophischen Motive in Habermas' Kant-Interpretation zu sondieren, sie mit Kants eigenen Auffassungen zu konfrontieren, um so fern jeder sachfremden Polemik und »Rabulistik«, die Stichhaltigkeit seiner Kant-Kritik zu prüfen.¹⁸ Verbunden war damit auch das Bemühen und die Hoffnung, die relevanten kritischen Stellungnahmen Habermas' zur kantischen Religionsphilosophie einigermaßen vollständig erfasst zu haben. Habermas hat manche Einwände gegen Kant, wie erwähnt, in verschiedenen Abhandlungen wiederholt geäußert – teilweise allerdings modifiziert, gelegentlich jedoch auch in größerem Ausmaß geändert;¹⁹ da auch diese Variationen der Habermas'schen Interpretation bzw. Kritik detailliert zur Sprache kommen, d. h. seine einschlägigen Stellungnahmen zu Kant allesamt möglichst lückenlos (in gesuchter Textnähe²⁰) erfasst und kritisch kommentiert werden sollten, waren jedoch argumentative Redundanzen mitunter ebensowenig zu vermeiden wie ein recht umfangreicher Fußnoten-Teil. Die ausdrückliche Zielsetzung des Buches, möglichst alle relevanten Habermas'schen Äußerungen bzw. Interpretationen zur Kantischen Religionsphilosophie in seinen Publikationen zu erfassen und dazu auch ausführlich Stellung zu nehmen, macht dies unumgänglich. Diese in Bezug auf verschiedene Habermas-Texte unvermeidlichen sachlichen Wiederholungen wurden nicht zuletzt in der Hoffnung in Kauf genommen, auf diese Weise auch das Verständnis für die in diesem Buch geäußerte Kritik an Habermas' Kant-Kritik zu fördern.

Zu danken habe ich der Österreichischen Forschungsgemeinschaft (ÖFG), dem Amt der niederösterreichischen Landesregierung, dem Fonds zur Förderung der wissenschaftliche Forschung (FWF)

¹⁸ Jedoch auch missverständliche und irreführende Formulierungen bzw. Argumentationen Kants sollen, sofern diese im jeweiligen Kontext eine Rolle spielen, berücksichtigt werden.

¹⁹ Dies zeigt sich deutlich auch noch in den Kant gewidmeten Ausführungen im 2. Band seines jüngsten Werkes (Habermas 2019 II, 298–374), die eine eingehende Wertschätzung und Würdigung Kants gleichermaßen mit einer sehr entschiedenen Kritik verbinden. – (Die mir kürzlich bekannt gewordene kritische Stellungnahme von M. Forschner [2021] zu Habermas' Kant-Kritik in dessen jüngstem Werk muss als Manuskript zitiert werden.)

²⁰ Dies macht es notwendig, Habermas' Kant-Interpretation durch ausführliche Zitate zu belegen.

Vorwort

und meiner Heimatstadt Amstetten für die Gewährung von Druckkostenzuschüssen. Danken möchte ich auch Herrn Martin Hähnel vom Verlag Alber für die gute Zusammenarbeit.

Gewidmet ist dieses Buch Jürgen Habermas:²¹ In großer Bewunderung für sein überaus beeindruckendes wissenschaftliches Lebenswerk sowie für sein öffentliches Engagement als kritischer »zeitdiagnostischer« Intellektueller – jedoch in ehrerbietendem Widerspruch mit Blick auf Kant.

Amstetten, im April 2021

²¹ Ich schulde Jürgen Habermas auch Dank für einen langjährigen, vornehmlich auf Kant bezogenen Briefwechsel.

**I. Teil: Zu den von Habermas
kritisierten religions-
philosophischen Lehrstücken
Kants.**

1. Das »höchste Gut« innerhalb der »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«

1.1. Elementare Differenzierungen zum Begriff des »unbedingt Guten«. Der »Bestimmungsgrund des reinen Willens« und das »höchste Gut« als der »ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft«.

Bekanntlich besteht die Zielsetzung des ersten Teiles der »Kritik der praktischen Vernunft« vornehmlich in dem Aufweis, dass und wie reine praktische Vernunft »unbedingterweise praktisch sei« (IV 120) und gelangt dabei auch zu dem revolutionären Ergebnis, dass der Begriff der Freiheit dem »Begriff des Guten« vorausliegt. Im Ausgang von der Bestimmung der Begriffe des »Guten und Bösen« als den »alleinigen Objekte(n) einer praktischen Vernunft« insistierte Kant, um die »Zweideutigkeit des Worts *das Gute*« zu vermeiden (vgl. VI 135), mit der Bestimmung des »moralisch Guten« als »Gegenstand der *reinen* praktischen Vernunft« zunächst auf dem unaufgebbaren Eigensinn des Moralischen als dem allein *Unbedingt*-Guten – und zwar gegenüber dem bloß »Wozu-Guten« des »Nützlichen« bzw. dem »Angenehmen« (vgl. KU §§ 4 u. 5; IV 42), d. h. eben *relativ* auf den begehrten »Gegenstand« als dem jeweiligen Bestimmungsgrund des Handelns; ebenso vollzog er eine notwendige Abgrenzung gegenüber dem »vollendeten Gut« als dem »ganzen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« (IV 237), d. i. seiner »unbedingten Totalität« (IV 235). Dass »die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft ... die vom Guten und Bösen« sind (IV 175),²² ändert demnach nichts an dieser Bestimmung des »höchsten Guts« als dem »ganzen Gegen-

²² Die kantische These, »dass nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, sofern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache« (IV 182), ist schlechthin »revolutionär« und wendet sich so gegen die gesamte Tradition der Moralphilosophie bzw. der Ethik.

stand der reinen praktischen Vernunft« (IV 237), der als die »Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit« (IV 174) bestimmt wird; darauf bezieht sich der Wille als das »Vermögen der Zwecke« (IV 175) – d. h. zunächst als das bloße Vermögen, »den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder [!] doch sich selbst zur Bewirkung derselben ... zu bestimmen« (IV 120).²³ Die »Begriffe des Guten und Bösen« sind also zwar die »alleinigen Gegenstände der praktischen Vernunft« als »Begehungsvermögen«, jedoch in der Weise, dass sich darin die »reine praktische Vernunft« auf das unbedingte Gute (die Moralität als das »oberste Gut«) bezieht, während die praktische Vernunft das »höchste Gut« als das »vollendete Gut« erstrebt, weil ohne diese Idee des »höchsten Gutes« die Intention der praktischen Vernunft (des moralisch qualifizierten »Wollens«) noch unvollendet bliebe. Die Kennzeichnung der Moralität als »oberstes Gut« (»bonum supremum«) muss als solche also vom »höchsten (»vollendeten«) Gut« (»bonum consummatum«) unterschieden werden (wie Kant auch stets gegenüber den einschlägigen Engführungen in der »Ethik der Alten« geltend gemacht hat). Diese Thematik des »höchsten Gutes« hat er also zwar aus der philosophischen Tradition aufgenommen, zugleich jedoch entschieden korrigiert, wie die »Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut« (IV 238 ff.; IV 257 ff.) mit der »Deduktion« dieses »Begriffs vom höchsten Gut« (IV 241) sogleich betonte. Es wird sich zeigen: »Deduziert« – d. h. abgeleitet und »gerechtfertigt« im Sinne der Frage »quid juris?« – wird das »höchste Gut« allein im Sinne des darin gebotenen Rekurses auf die Frage »Was ist der Mensch?« als »vernünftiges Weltwesen«,²⁴ worin auch die gebotene »Beförderung des höchsten Gutes« begrün-

²³ Mit dieser »Einschränkung«: »oder [!] doch sich selbst zur Bewirkung derselben ... zu bestimmen«, die die Unverfügbarkeit des darin Intendierten anzeigt, weicht Kant von der Bestimmung des »Zwecks« in der »Tugendlehre« ab: »Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung, diesen Gegenstand hervorzubringen, bestimmt wird.« (IV 510) Jene von der »Hervorbringung« demnach unterschiedene »Selbstbestimmung« zur »Bewirkung« zeigt die hoffende »Hinwirkung« auf diesen Gegenstand an, die Kant auch als »Beförderung« charakterisierte.

²⁴ Daraus folgt sodann auch die einfache Erklärung (gegen Garve): »Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.« (VI 132) Die der Frage »quid juris?« verpflichtete Begründung (Rechtfertigung) des »höchsten

det ist. »Deduziert« wird dieser »Begriff vom höchsten Gut« näherhin sowohl durch den Nachweis, dass er »wenigstens nicht widersprechend ist« (V 580; IV 280), als auch dadurch, dass allein er überdies »allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) ist, d. h. es »apriori (moralisch) notwendig« ist, »das höchste Gut durch Freiheit des Willens« (IV 241) zu befördern und hoffend anzustreben. Dieser Begriff des »höchsten Gutes« setzt also das moralische Gesetz voraus, weil ohne dieses von einem »Guten« doch gar nicht die Rede sein kann und Heteronomie andernfalls die unvermeidliche Folge wäre (s. dazu allerdings auch u. I. Anm. 84).

Obleich das »vernünftige, aber endliche Wesen« als Subjekt des moralischen Gesetzes, d. i. als ein »sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindende(s) Wesen« (IV 649), dem moralischen Gesetz als dem »*alleinigen* Bestimmungsgrund des reinen Willens« untersteht – denn »vor dem moralischen Gesetz« kann, ohne Rückfall in Heteronomie, kein »Objekt, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens« angenommen werden, wie die »Analytik« (IV 237) zeigt – und das »Moralisch-Gute« eben dadurch als das »absolut Gute«²⁵ definiert ist,²⁶ d. h. als solches das nicht rela-

Gutes« genügt nach Kant der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« und entspricht ihm zufolge freilich auch der »Lehre des Christentums« (IV 258 f.).

²⁵ In der Tat »erkennt Kant nichts wirklich Gutes in der Welt außer der gesetzmäßigen oder vernünftigen Freiheit eines »guten« Willens« (Habermas 2019 II, 348), der sich deshalb noch nicht in der (»kognitivistischen«) Bestimmung der geltungsorientierten »sittlichen Richtigkeit« erschöpft (es ist bezeichnend, dass Kant von der »sittlichen Richtigkeit« und nicht von »Wahrheit« sprach), sondern auch auf den »sittlichen Wert« des Handelns abzielt, d. h. auf die »Frage: ob die Handlung auch (subjektiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen« ist »und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als Tat, sondern auch sittlichen Wert, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe.« (IV 297). Es geht eben nicht allein darum, »ob die Handlung objektiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäß sei« (ebd.). Denn »die reine Gesinnung des Herzens [ist] das, was den eigentlichen moralischen Wert ausmacht, diese aber wird niemals von andern recht erkannt, oftmals gar verkannt.« Refl. 6858, AA XIX, 181). Dies hat Habermas jedoch vermutlich selbst im Blick, wenn er betont: »Aber erst mit dem Akt der Bindung unserer Willkür an die aus praktischer Vernunft gewonnene Einsicht erfüllt sich das richtige moralische Urteil im autonomen Handeln. Daher stellt sich die Frage, was uns zu dieser Selbstbindung motiviert – wenn nicht jenes kategorische Sollen selbst, das über die schwache Kraft rational motivierender Gründe hinausschießt.« (Habermas 2019 II, 803) Kant sprach diesbezüglich vom »Stein des Weisen«, dem zufolge uns die Einsicht in die Möglichkeit der moralischen Triebfeder verwehrt bleibt (s. u. II. Anm. 45 u. Anm. 137). Es markiert dies eine »oberste Grenze aller moralischen Nachforschung« (IV 100).

²⁶ In der Tat: »Bei Kant findet die Autorität göttlicher Gebote in der unbedingten

tivierbare »oberste Gut« (»*bonum supremum*«) bezeichnet, sucht jedoch »Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche« als »reine praktische Vernunft, zu dem praktisch-Bedingten (was auf Neigung und

Geltung moralischer Pflichten ein unüberhörbares Echo« (Habermas 2001, 23). »Um der Autonomie der endlichen Vernunft willen hatte Kant vom starken religiösen Begriff der rettenden Gerechtigkeit das deontologische Moment der Gerechtigkeit abspalten müssen, um den verpflichtenden Kern des göttlichen Gesetzes auf die Selbstgesetzgebung des verantwortlich handelnden Subjekts umpolen zu können«. (Habermas 2019 I, 166 f.). Allerdings zielt auch die (bei Kant durchaus nicht eindeutige) Bestimmung der »Autonomie« (und des Pflichtbegriffs bzw. dem der »Verbindlichkeit«) eben nicht allein auf die »sittliche Richtigkeit« ab, sondern auf den »moralischen Wert«, d. h. darauf, »dass die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes willen geschehe«. (IV 203) »Pflichtmäßig, aus Pflicht« – dies ist also nicht auf ein »*principium dijudicationis*« zu reduzieren, weshalb dieser auf den »sittlichen Wert« abzielende entscheidende Autonomie-Aspekt nicht vernachlässigt werden darf. Entscheidend ist diesbezüglich eben, »dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme« (IV 191), also die »Triebfeder des menschlichen Willens ... niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz sein könne« (ebd.; IV 211), weil dies »doch das Wesentliche aller Moralität ist« (IV 192) (und auch von bloßer »Autarkie« abzuheben ist). Deshalb bleibt die kantische Bestimmung der Vernunft als »Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen« (VI 290) von jenem Autonomie-Aspekt zu unterscheiden, der auf die »Achtung vor dem moralischen Gesetz« als dem alleinigen »Bestimmungsgrund« des Willens abzielt (überdies bleibt der »Autonomie«-Begriff im Sinne der »negativen« und der »positiven Freiheit« zu unterscheiden); vom »moralischen Gesetz« ist die »Achtung« desselben unterschieden (was auch für Kants »Faktum der Vernunft« bedeutsam ist, s. u. II.1.1.). Dies ist sehr klar in Kants Hinweis ausgesprochen: »Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objektiv und unmittelbar den Willen im Urteile der Vernunft; Freiheit, deren Kausalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung tut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze apriori erkannt werden kann« (IV 199). Diese Differenzierung steht möglicherweise auch Habermas vor Augen, wenn er »die *kognitive* Stufe der vernünftigen Einsicht von der *volitiven* Stufe des Entschlusses« unterscheidet und mit Blick auf Kant betont: »Wie die Allgemeinheit moralischer Gebote den Vernunftaspekt betrifft, so betrifft diese Sollgeltung den korrespondierenden Aspekt der Willensfreiheit – denn nur der »gute Wille« kann auf eine normative Verpflichtung die angemessene Antwort geben.« (Habermas 2019 II, 343) Habermas betont diesbezüglich wohl zu Recht eine »Zweistufigkeit« der kantischen Autonomie-Konzeption: »In diesem zweistufigen Sinne meint Autonomie einsichtige Selbstbindung – die Bindung der eigenen Willkürfreiheit an Handlungsnormen, die wir aus Gründen praktischer Vernunft für richtig halten« (Habermas 2019 II, 344) – obgleich »moralischen Geltungsansprüchen der für Wahrheitsansprüche charakteristische Weltbezug« fehle (Habermas 1999a, 294). Eine »Zweistufigkeit« betonte freilich auch Kant – ob diese mit jener »einsichtigen Selbstbindung« ganz identisch ist, mag hier offen bleiben: »Der Begriff der Pflicht

Naturbedürfnis beruht), ebenfalls das Unbedingte, und zwar *nicht als Bestimmungsgrund* des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, als die *unbedingte Totalität des Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*« (IV 235).²⁷ Das »moralisch Gute« als »Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« wird also dadurch charakterisiert, dass darin ausschließlich das moralische Gesetz (das »unbedingt Praktische«: IV 139) als »Bestimmungsgrund des Willens« fungiert, der gerade kein erstrebter »Gegenstand« sein kann, sondern lediglich – und zwar ohne jede relativierende Bezugnahme auf vorgegebene Zwecke – den das Moralische auszeichnenden »Unbedingtheitsanspruch« begründet, der in der auf die mögliche »allgemeine Gesetzlichkeit« der Maximen abzielenden »allgemeinen Formel« des kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommt und allerdings vom »Imperativ«, »welcher die Tugendpflicht gebietet« (IV 527 f.), noch genau zu unterscheiden bleibt (s. u. I.1.1.1.).

So zeigt sich: Für ein »vernünftiges, aber endliches Wesen« ist zwar das »vollständige Gut« ohne die Moralität nicht zu denken, gleichwohl erschöpft es sich darin eben noch nicht im Blick auf das »gelingende Ganze« der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811).²⁸ Obgleich Moralität in ihrer »Unbedingtheit« (als »absolut Gutes«²⁹) recht verstanden also durchaus sich selbst genügt,

fordert also an der Handlung, objektiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjektiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe.« (IV 203) Auch seine Bestimmung des »praktisch Guten« deckt also nur einen Teilaspekt der »Autonomie« ab: »Praktisch gut ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt.« (IV 42) Habermas' Interpretation der kantischen Moralphilosophie bleibt in diesem Buch jedoch weithin ausgeklammert.

²⁷ Dem durch das »praktische Gesetz« eröffneten »Erkenntnis des unbedingt Praktischen« (IV 139) steht die Idee der »unbedingten Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft« (IV 235) gegenüber.

²⁸ Dies zielt so auf die »Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein« (IV 133), mit seiner »ganzen Existenz« (IV 179); dies besagt anderes und mehr als ein bloßes »Naturbedürfnis« (IV 235).

²⁹ Refl 7313, AAXIX 310: »Das Absolut-Gute kann und muß als Princip zu dem, was darin durch Freyheit geschieht, gedacht werden, aber dadurch, dass es selbst unbedingt ist, ist es noch nicht das Ganze, was zum höchsten Gut erforderlich ist. Zweitens: die Darstellung desselben in der Sinnenwelt ist an sich nicht möglich, denn da besteht jenes absolute Gut in der Gesetzmäßigkeit unseres Verhaltens, so fern wir im Streit mit dem subjektiven Princip des Absolut bösen sind: Denn das ist Tugend (nicht

steht »praktische Vernunft« als »Vermögen der Prinzipien« und der »Zwecke« gleichwohl in einer »notwendigen Beziehung« zu diesem »ganzen Zweck« als dem »vollendeten Gut«. Es ist dies ohnehin lediglich die Kehrseite der kantischen Sensibilität dafür, auch dem »Urteilsspruch« der »reinen praktischen Vernunft« zu unterstehen – einem durchaus »leidenschaftlichen« »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609), worin der Bezug auf das »höchste Gut« als das »ganze Objekt der praktischen Vernunft«, also die »Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft«, verwurzelt ist und dieses unbedingte »Vernunftbedürfnis« (keineswegs als bloß »natürliches Bedürfnis«) nach Kant nicht nur als »erlaubt«, sondern es sogar als »geboten« ausweist: »Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen« (IV 261) – und zwar insofern, als der moralische Wille eben auch darauf zielt, »sich selbst zu [dessen] »Bewirkung ... (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht) ... zu bestimmen« (IV 120). Gleichwohl ist dies ein über den Bereich der (im engeren Sinne) »moralischen Pflichten« noch hinausgehendes »Gebot« der »erweiterten moralischen Gesinnung« (s. u. I. Anm. 35) (der »Beförderung«, nicht der »Bewirkung« des »höchsten Gutes«: vgl. IV 242 f.; IV 266 f.), das von diesen »Pflichten« genau zu unterscheiden ist. Dies berührt einen sehr gewichtigen Punkt von Habermas' Kant-Kritik (s. u. II.3.; II.3.1.).

Wenngleich also, im Sinne der angezeigten notwendigen Unterscheidung zwischen dem »Bestimmungsgrund des reinen Willens« und dem »ganzen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft«, »bei der Frage vom *Prinzip* der Moral« (der »Autonomie«) der Vorgriff auf die »Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft« noch unterschieden, d. h. »ganz übergangen und beiseite gesetzt werden« muss (VI 133), so verbietet es jedoch die der Frage »Was ist der Mensch?« verpflichtete Rücksicht auf dessen »ganze Bestimmung«, davon abzusehen, dass für ein »vernünftiges, aber endliches Wesen« (IV 133) das *höchste* [»oberste«] Gut eben in einer *praktisch* unaufhebbaren Spannung zum »ganze(n) und vollendete(n) Gut als Gegen-

Heiligkeit). Die Sünde muss hier vorgestellt werden, als ob sie nicht auf bloßen Schranken beruhe sondern selbst ein wirksames Princip zum Grunde habe, welches doch nur äußerlich verleitend sei«. Das zielt eben auf das »radikal Böse«, das in der traditionellen Philosophie der Griechen und der Stoa noch »unterbelichtet« bleibt (s. u. I.5.1.). Die kantische Kritik an der Stoa atmet geradezu die »christliche Glaubenssubstanz« (s. dazu u. II.4.1.1.; II.4.2.).

stand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen« (IV 238) – das ist der »praktischen Vernunft« – steht, obgleich die »Bewirkung oder Beförderung« des »höchsten Guts« (als »bonum consummatum«), d. h. dieses »sich zum Objekt zu machen« (IV 237), im »moralischen Gesetz« begründet ist (s. u. I.2.; I.3.). Denn das »höchste (vollendete) Gut« erweist sich als der allein der Moralität angemessene, d. h. moral-konforme notwendige »Endzweck« unseres Wollens, auf den die »Ethik« als »Zwecklehre« abzielt, zumal sich letztere in einer »Explikation der Frage nach der Begründung normativer Aussagen« (Habermas 1984, 515) ja keineswegs schon erschöpft, weil kritisch-grenzbegrifflich eröffnete Sinnansprüche sich damit eben noch nicht begnügen können. Dass die in solcher »Weisheitslehre« (als ein in kritisch-produktiver Absicht angeeignetes und modifiziertes Erbstück antiker Ethik) maßgebende praktische Vernunftorientierung dergestalt in der Tat immer schon »über die moralische Gesetzgebung einer rigorosen Pflichtenethik hinaus« (Habermas 2005b, 223) auf das »ganze« und »letzte Objekt der praktischen Vernunft« verweist, dies machen – und zwar ohne eudämonistischen Rückfall – diese den praktischen Vernunftansprüchen immanenten Differenzierungen gleichermaßen deutlich, sofern diese darin eine besondere »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) erkennen lassen.³⁰ Sie besagt, dass das »moralische Wollen« sich gewissermaßen zu sich selbst »verhält« und sich dergestalt, aufgrund dieser »Besonderheit«, in einen erweiterten – gleichwohl durchaus »moralisch« qualifizierten – Sinn-Horizont hineingestellt sieht,³¹ dem gegenüber die Vernunft nicht »indifferent« bleiben darf, sondern mit Rücksicht auf die »Folgen« eben auch »Konsequenz« verlangt.³²

³⁰ Die »Sittenlehre« ist von einer »Glückseligkeitslehre« grundsätzlich unterschieden; indes kann »Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre« insofern »genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt« (IV 262). »Glückseligkeit« ist keineswegs der »ganze Zweck: »Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist.« (IV 517)

³¹ Besonders deutlich wird dies in der (schon erwähnten) Bestimmung des Willens als »Vermögen«, »den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen.« (IV 120) Hier klingt jedenfalls die »Intention« auf das »höchste Gut« an.

³² In der Tat: »Um die brennenden praktischen Fragen ›Was soll ich tun?‹ und ›Was

Demnach wird der »Bestimmungsgrund der Moralität« von dem »höchsten Gut« als dem »ganzen Objekt der praktischen Vernunft« genau abgegrenzt, das als deren »Endzweck« fungiert und so das »moralische Gesetz als oberste Bedingung« miteinschließt (IV 237): »Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens« (IV 237), während das als »Bestimmungsgrund« distanzierte »höchste Gut«, als »Objekt des Wollens«, hingegen den »ganzen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« darstellt: »Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten« (IV 237); nur wenn der »ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« als »letztes Objekt« mit der »Triebfeder« als dem »*Bestimmungsgrund*« identifiziert bzw. verwechselt wird, sind nach Kant »Ungereimtheiten« unvermeidlich. Das »höchste Gut« ist also auch gar kein Thema der »Moraltheorie« (s. u. II.3.; II.3.1.), sondern ein – moralisch buchstäblich »konsequentes« – »Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach apriori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann« (IV 183).³³ Die in der »Analytik« der »Kritik der praktischen Vernunft« vorgelegte »Moraltheorie«, die lediglich auf den Nachweis abzielt, »dass es reine praktische Vernunft gebe« (IV 107), ist deshalb vornehmlich um den Aufweis der völligen Unabhängigkeit der Moral von Bezügen auf das »höchste Gut« (sowie auch von allen theologischen Bezügen) bemüht – ebenso natürlich um den Nachweis der Unabhängigkeit »von allem Empirischen«: »Die Analytik tut dar, dass reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne – und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt.« (IV 155) Umgekehrt ist jedoch »im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon miteingeschlossen«, d. h. notwendig »mitgedacht« (IV 237 f.).

darf ich hoffen?« zu beantworten, muss er [Kant] das Innere der erkennenden Subjektivität vertiefen und erweitern.« (Habermas 2019 II, 14)

³³ S. dazu u. I.3. Gleichwohl gibt es Äußerungen Kants, die dem widersprechen, s. dazu u. I. Anm. 67 u. II. Anm. 169.

»Absolutes (oberstes) Gut« und »höchstes (vollendetes) Gut« sind also Gegenstand der »reinen praktischen« und der »praktischen Vernunft«; das »moralische Gesetz« ist »als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft« das, »was an sich und schlechterdings gut« (IV 194) und somit von dem (darüber hinausgehenden) Anspruch der »praktischen Vernunft« selbst noch unterschieden ist.³⁴ Die *reine* praktische Vernunft begründet »Gesetze, die Handlungen absolut gebieten« (Habermas 2019 II, 345), während die praktische Vernunft in ihrem Anspruch darüber noch hinausgeht, d. h. sich über das moralische Gesetz »erweitert« (vgl. IV 655 Anm.), sofern das »höchste Gut« nur ein »Objekt« der »erweiterten moralischen Gesinnung«³⁵ (im Sinne einer »moralisch konsequenten Denkungsart«, s. u. I.2.; I.3.) ist.³⁶ Demgemäß wird dieses zwar im ersten Teil als (heteronomisierender) Bestimmungsgrund abgelehnte »höchste Gut«³⁷ sodann als der notwendige – und moralisch verankerte – »ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« ausgewiesen. Weil jedoch »in dem moralischen Gesetz [selbst] nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens« sei (IV 255), muss auch notwendigerweise gelten (dies bleibt auch mit Blick auf Habermas' Kritik

³⁴ »Die Idee des höchsten Gutes gehört damit zwar nicht mehr zur Grundlegung der Ethik; aber sie gehört doch unabdingbar zu einer vollständigen Theorie der Grundbestimmungen und Leistungen des endlichen sittlichen Bewusstseins« (Düsing 33).

³⁵ »Die Annahme von Gott ist nicht notwendig, um eine Pflicht zu erfüllen in einzelnen Handlungen, aber um auf das Objekt der erweiterten [!] moralischen Gesinnung, das höchste Gut, hinzuwirken, ohne welches die moralische Gesinnung zwar Triebfedern der Handlung hat (aus der Form der Sittlichkeit), aber keinen Endzweck (in Ansehung der Materie, d. i. der Objekte der vernünftigen Willkür).« (Refl. 6451: AA XVIII, 724). Diese »erweiterte moralische Gesinnung« bezeichnete Kant später auch als eine »Willensbestimmung von besonderer Art« (s. u. I.3.1.).

³⁶ »Dagegen ist ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet [!], etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern« (IV 276) – und das ist die »Willensbestimmung«, auf die diese als den »praktisch notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens« gerichtet ist. Das zwar auf eine »Pflicht« gegründete »Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft« kann demnach nicht selbst eine Pflicht sein.

³⁷ »In diesem höchsten Zweck wird nun auch die Glückseligkeit mit vorgestellt, aber nicht als Bestimmungsgrund des Handelns, sondern nur als Erfolg des sittlichen Tuns oder nur, sofern sie der Sittlichkeit angemessen ist« (Düsing 32). Gleichwohl ist das »höchste Gut« als »Endzweck der praktischen Vernunft« nichts der Moralität lediglich »additiv Hinzugefügtes« (s. u. II. Anm. 117).

genau zu beachten): »Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden« (IV 260), zumal »Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind« (IV 241). Während in der Kennzeichnung des »absolut Guten« notwendig von jedem Zweckbezug abgesehen wird, rückt im zweiten Teil der Kritik der praktischen Vernunft sodann diese Idee des »höchsten (vollendeten) Gutes«, der »Endzweck der reinen praktischen Vernunft«, ³⁸ in den Vordergrund und wird als (von einem »empirischen Zweck« unterschiedener) »Endzweck« und »unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft« – d. i. als das »Sinn-ganze« der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« – nunmehr in verschiedenen Variationen auch zum Ausgangspunkt der kantischen Religionsphilosophie im engeren Sinne. ³⁹

Die dergestalt erweiterte Vernunftperspektive verdankt sich also dem Bezug des »Sittengesetzes« auf »endliche Vernunftwesen« – und erst dadurch wird ja auch die Erfüllung des moralischen Gesetzes als »oberstes Gut« (und damit auch als »Glückswürdigkeit«) qualifiziert, das auf das als Ideal gleichsam innewohnende »Telos der Heiligkeit« ⁴⁰ verweist. »Endzweck« eines – vernunftnotwendig an »Zwecken« orientierten – »endlichen Vernunftwesens«, eines »vernünftigen Naturwesens«, ist eben nicht allein die Moralität, so wenig diese als das »absolut Gute« jedoch dem »Endzweck« untergeordnet werden kann,

³⁸ Sie bestimmte Kant auch als das »Vermögen der Zwecke überhaupt« (IV 526), dem gegenüber man nicht »indifferent« bleiben darf – dies bezieht sich auf beide Aspekte des »objektiven Zwecks«.

³⁹ Nur in diesem Sinne lässt sich sagen: »Kant beantwortet mit seinem Konzept der reinen Vernunftreligion Fragen, die seine Moralphilosophie offenlässt.« (Habermas 2009, 27). Dies darf jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen: »Der Begriff des Guten gemäß der ›Analytik‹ bezeichnet die evaluative Dimension des Sittengesetzes, der Gedanke des höchsten Gutes im Sinne der ›Dialektik‹ hingegen den Endzweck des Menschen.« (Barth 2013, S. 134)

⁴⁰ »Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muss, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht« (IV 143). Freilich: »Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist« (IV 252). Die »Heiligkeit des Willens« meint nach Kant die »niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz« (IV 203). Diese Bestimmung des »Heiligen« (im Sinne der »unverletzlichen« Geltung) scheint ganz unabhängig von einer »sakralen« Verankerung (s. u. II.6.: 466 ff.).

wenn doch das »höchste Gut« die Moralität notwendig als Bedingung voraussetzt. »Die allgemeine Glückseligkeit ist also zwar ein Gut, »aber schlechthin gut ist sie nicht«:⁴¹ Tugend ist demnach »die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit« (IV 238). Das mit dem »vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft« (IV 278 Anm.) notwendig verbundene »vollendete Gut« als der »letzte und vollständige Zweck« untersteht also der Bedingung der Moralität als dem »Vornehmsten«, dessen »Beförderung« also »mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich« zusammenhängt (IV 242) (s. u. I.1.1.1.). Ohne den »ersten und vornehmsten Teil des höchsten Guts« (IV 254) ist letzteres nicht möglich, eben deshalb ist seine moralische »Beförderung« (ungeachtet seiner Unverfügbarkeit) auch geboten. Der »ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« hat so zwar, als die »Idee des *moralischen* Endzwecks« (IV 805), in der Befolgung des »Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft« seine einschränkende Bedingung, ist doch allein unter der Voraussetzung dieses »vornehmsten Moments« auch gewährleistet, dass es »für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks« bedarf, »sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ... ihr genug« ist (IV 650f.). Moral ist also zwar notwendig »vermöge der reinen praktischen Vernunft ... sich selbst

⁴¹ Refl. 6890, AAIX, 195. Untersteht sie doch der Bedingung des »absolut Guten« und allein die »Vereinigung und Zusammenstimmung« von »Tugend und Glückseligkeit« im »höchsten Gut« ist auch »der einzige Zweck des Schöpfers« (VI 132), der allein den »Sinn (Zweck) der Welt« zu gewährleisten vermag. »Der objektive Zweck Gottes bei der Schöpfung war also die Weltvollkommenheit, aber nicht bloß die Glückseligkeit der Geschöpfe.« (AA XXVIII, 1100). Darin gründet nach Kant offenbar auch die von Gott seinen Geschöpfen zugemutete Zustimmung zu ihrem Dasein (nicht nur dessen Akzeptanz), denn der moralische Mensch »würde auch wollen, dass eine Welt überhaupt existiere, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde« (IV 652) und so eine mögliche Übereinstimmung mit dem Willen eines Schöpfer-Gottes eröffnet. Dies ist offenbar auch eine indirekte Antwort Kants auf Leibnizens berühmt-berüchtigte Frage: »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«, die über die Frage nach der »besten aller möglichen Welten« noch hinausweist. »Dass Moralität sein soll« und dies den gesollten (»allen sittlichen Gesetzen gemäßen«) »Endzweck« einschließt, ist nach Kant der Sinn der Schöpfung, der in der Existenz des Menschen freilich in Frage steht ... (I. Anm. 120; II. Anm. 209). Dass vollendete Moralität der »Sinn [Logos] der Schöpfung« ist, ist zunächst das für die Konzeption der »Unsterblichkeit der Seele« leitende Motiv und steht bei Kant natürlich auch mit seiner Kennzeichnung der Idee des »Sohnes Gottes« als des »Gott wohlgefälligen Menschen« in engem Zusammenhang.

genug« (IV 649), sofern moralisches Handeln in der Tat »seinen Zweck nur in sich selber hat« (Habermas 2005b, 229) und andernfalls – quasi-epikureisch – Gefahr liefe, dass »Sittlichkeit zum Mittel der Glückseligkeit« gemacht werde, d. h. dem an der Glückseligkeit orientierten, bloß »pragmatischen Gesetz« als einer »Klugheitsregel« (II 677 f.) unterworfen wäre. Gleichwohl führt Moral – und zwar aufgrund des moralisch verankerten, jedoch moral-transzendierenden »Endzwecks« als der »genauen Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten« – »unumgänglich zur Religion« (IV 652) – ein Sachverhalt, den Habermas freilich entschieden bestritten hat (s. u. II.3. u. II.4.).⁴²

Es hat sich gezeigt: Es ist die auf diesen »ganzen Zweck der praktischen Vernunft« abzielende »Weisheitslehre«, welche demnach in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« (der »Lehre vom höchsten Gut«) nunmehr über eine – darin vorausgesetzte – bloße (in der »Analytik« dargelegte) »Moraltheorie« im strengen Sinne hinausführt, ohne damit jedoch die »begründete Enthaltbarkeit« gegenüber einem metaphysisch gestützten »vorkritischen« Anspruch des »richtigen« und »guten« Lebens stillschweigend aufzukündigen und den »Vorrang des Gerechten vor dem Guten« zu widerrufen. Bevor davon genauer die Rede sein soll, sei noch ein Hinweis auf die notwendige Differenzierung des »absolut Guten« der Moral angebracht, die der erwähnten Unterscheidung des »kategorischen Imperativs« vom »Imperativ, der die Tugendpflicht gebietet«, Rechnung trägt.

1.1.1. Ein Blick auf Kants Lehre von den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind« und die notwendige Differenzierung des »absolut Guten«: Die gebotene – tätige – »Beförderung des höchsten Gutes«.

In Beachtung der notwendigen Differenzierungen, die jenem Begriff des »Unbedingten« immanent sind (s. u. I.3.2.), sowie im Vorblick auf den besonderen Status bzw. Anspruch der nach Kant ausdrücklich

⁴² Habermas hat diese (genau zu differenzierende) »Pflicht der Beförderung des höchsten Gutes« unnachgiebig bezweifelt, weshalb ihr auch besondere Aufmerksamkeit gewidmet sein soll (s. u. II.3.) und auch viele diesbezügliche Argumente Kants angeführt werden.

gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes«⁴³ ist zunächst daran zu erinnern, dass das Unbedingte des »moralisch Guten« (als »absolut Gutes«) allein in der Befolgung der Rechts- und Tugendpflichten – »pflichtmäßig, aus Pflicht«⁴⁴ – realisiert werden kann. Bekanntlich ist in Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« im Kontext der Begründung der Achtungspflichten bzw. der »Zweckformel«, in einer »negativ«-*einschränkenden* Hinsicht, zunächst einmal nur davon die Rede, dass »das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse«, sofern der hier maßgebende Zweck »nicht als ein zu bewirkender, sondern selbständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden« müsse, »d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Willen geschätzt werden muss« (IV 70f.). Über die Beschränkung auf diesen bloßen Anspruch der negativen »Achtungspflichten«⁴⁵ hinaus wird jedoch für Kant (explizit in der späten »Tugendlehre«) noch der kategorische Imperativ in der Form des »Imperativs, der die Tu-

⁴³ Gewiss ist auch einzuräumen, dass Kant in seinen einschlägigen Ausführungen zur strittigen »Pflicht der Beförderung des höchsten Gutes« nicht immer mit hinreichender Klarheit und Stringenz argumentiert hat und manche seiner Äußerungen diesbezügliche Missverständnisse in der Tat begünstigen.

⁴⁴ Diese kantischen Wendungen »pflichtmäßig« und »aus Pflicht« (IV 204 u. ö.), also aus »Achtung vor dem moralischen Gesetz«, indizieren eine wichtige Differenz im Begriff der »Autonomie«, s. o. Anm. 5.

⁴⁵ Vgl. IV 585f.: »Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über andere zu erheben), und so der Rechtspflicht, niemanden das Seine zu schmälern, analog, obgleich als bloße Tugendpflicht verhältnismäßig gegen die Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen. Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen«. – In diese Richtung weist auch Reflexion 7251 (AA XIX, 294): »Das *regulative* Prinzip der Freiheit: dass sie sich nur nicht widerstreite; das *konstitutive*: dass sie sich wechselseitig befördere, nämlich den Zweck: die Glückseligkeit«. Denn: »Obligation ist Einschränkung der Freiheit, entweder negative: um den Widerstreit zu verhindern, und denn positive: um durch Einschränkung der Selbstliebe Menschenliebe zu fördern« (Ref. 7249, AA XIX, 294). In diesem Sinne ist wohl auch Kants frühe Anmerkung zu lesen, Gott wolle die »Glückseligkeit der Menschen, *durch* Menschen« (Menzner 1924, 66); dies legt natürlich in der Sache Bezüge zu der vom späten Kant betonten »Analogie mit der Gottheit« (im Gemeinspruch-Aufsatz) nahe (VI 133 Anm.; s. dazu u. 97 u. 385; vgl. auch IV 629f.).

gendpflicht gebietet«, maßgebend: »handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. – Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als andern Zweck und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist, sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht« (IV 526). Über die »oberste einschränkende Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke« hinaus genügt erst dies den besonderen Maßstäben der positiven Forderung der Tugendpflicht, »den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen« (IV 526), und findet sodann in der Forderung, »sich das Wohl und Heil des anderen [als eines »vernünftigen Weltwesens«] zum Zweck zu machen« (IV 588),⁴⁶ noch eine notwendige Konkretisierung, die somit auch schon die Pflicht zu solidarischem Handeln impliziert (s. dazu auch u. II.6.). Ohne diesen »Zweckbezug« wäre der »Gebrauch der praktischen Vernunft«, die sich darin als Einheit des »Vermögens der Prinzipien« und des »Vermögens der Zwecke« erweist, auf die kritische Prüfung bzw. Einschränkung der bloß »erlaubten Zwecke« durch die »Achtungspflichten« reduziert und müsste so paradoxerweise darauf verzichten, sich selbst als ein solches praktisches »Vermögen der Zwecke« auch *positiv* zu bestimmen – eine »solche Vernunftabstinenz kann aber keinesfalls Zweck der Vernunft sein.«⁴⁷ Während »eigene Vollkommenheit« eben nur »Wirkung von seiner Tat sein kann« (IV 516), trifft dies mit Bezug auf die zu befördernde »fremde Glückseligkeit« nach Kant insofern zu, als »Wohl und Heil des anderen« dadurch zu befördern ist, dass ich »deren (erlaubten) Zweck ... hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen; nur dass mir auch zusteht, manches [und zwar durchaus mit Rücksicht auf deren »moralische Integrität«] zu weigern, was sie dazu

⁴⁶ In dieser zu befördernden »fremden Glückseligkeit« (die näherhin eben bedeutet, »sich das Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen«) explizierte Kant begründungstheoretisch auch die schon in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« angeführte »Pflicht der Wohltätigkeit« als »Tugendpflicht«; obwohl diese Thematik auch mit Blick auf das von Habermas (mit Bezug auf Kohlberg) betonte komplementäre Verhältnis von »Gerechtigkeit und Solidarität« Beachtung verdient (vgl. ders., 1991b, 49–76), sind diese Fragen hier nicht näher zu verfolgen.

⁴⁷ Baum 2020a, 8. (Irrtümlich heißt es in diesem Text: »... eine solche Vernunftabstinenz kann aber keinesfalls nicht Zweck sein«). In der Begründung dieses Anspruchs der »Tugendpflichten« (in der »Tugendlehre«) unterscheidet sich Kant offenbar von aristotelisch inspirierten Tugendlehren.

rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern« (IV 518). In der in dem »obersten Prinzip der Tugendlehre« begründeten Orientierung an den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind« (IV 514 ff.),⁴⁸ entfaltete Kant – nicht zuletzt mit Blick auf das christliche Gebot der »Nächstenliebe«⁴⁹ – den für seine *Ethik* (als einer »moralischen Zwecklehre«: IV 515) konstitutiven Zweckbezug⁵⁰ und verknüpfte dies mit der Idee der geforderten »Unbedingtheit« – ein Anspruch, der alle bloß »negative Verbindlichkeit« der »Achtungspflichten« transzendiert,⁵¹ d. h.

⁴⁸ Kant begründete diese Notwendigkeit, »sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken« (also einen *unbedingt* gesollten Zweck) bekanntlich durch den Hinweis auf den allem Handeln immanenten Zweckbezug und den andernfalls drohenden – vernunftwidrigen – unendlichen Regress: »Es muss nun einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben. Denn, da es freie Handlungen gibt, so muss es auch Zwecke geben, auf welche, als Objekt, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muss es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. – Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt« (IV 514 f.). – Sie werden sodann als eigene »moralische Vollkommenheit« und »fremde Glückseligkeit« ausgewiesen; vgl. auch schon VI 810.

⁴⁹ Das »Streben nach dem höchsten Gut« besagt doch, das »Weltbeste an uns und andern« zu befördern gemäß den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind«: Dies ist auch Kants Version der »Nächstenliebe«.

⁵⁰ »Für Kant muß jedoch der endliche sittliche Wille nach Zwecken in der Welt handeln. Die sittlichen Zwecke, die verwirklicht werden sollen, sind diesem aber nicht schon ohne sein Zutun vorgegeben; die Zwecke, die nur um der Glückseligkeit willen erstrebt werden, sind nicht unter gewissen Einschränkungen einfach beizubehalten. Vielmehr entspringen eigentlich erst sittliche Zwecke durch die Subsumtion möglicher Inhalte, die allem Handeln nach Zwecken vorgegeben sein müssen, unter das allgemeine Sittengesetz. Wie durch die von der Urteilskraft vollzogene Subsumtion von sinnlichen Anschauungen unter ein allgemeines Gesetz eine neue Naturerkenntnis entsteht, so läßt sich erst durch einen eigenen Akt der Subsumtion auffinden, was ein Zweck des sittlichen Wollens sein kann. Diesen muß der endliche Wille um des Gesetzes willen sich voraussetzen und zu verwirklichen suchen. Ein sittlicher Zweck als Objekt des moralischen Willens ist also durch diese Subsumtion von anderer Struktur und Bedeutung als ein Zweck der Glückseligkeit, auch wenn in ihren materialen Bestandteilen Übereinstimmung herrschen sollte« (Düsing 1971, 31)

⁵¹ Hier finden sich jedenfalls auch religionsphilosophische Anknüpfungspunkte der kantischen Ethik, die über die »universalistisch begründete Pflicht« hinausführen und insofern es wohl auch erlaubt, Habermas' eigenen Hinweis religionsphilosophisch aufzunehmen: »Eine intersubjektiv begriffene Ethik, die sich auf alles erstreckt, was der eine dem Anderen aufgrund symmetrisch-reziproker Anerkennungsbeziehungen schuldet, ... verfehlt [noch] die Inanspruchnahme von Ego für eine vorrangi-

eine notwendige Erweiterung des Begriffs des »praktisch Guten« erhält und solcherart auch die Perspektive der gebotenen Beförderung des »Weltbesten an uns und anderen« (II 687) noch erweitert.⁵² Die tätige »Beförderung« der Glückseligkeit des Anderen ist jedenfalls ein (solidarischer) »Zweck, der zugleich Pflicht ist«, der freilich auch für Kants Lehre vom »ethischen Gemeinwesen« maßgebend ist (s. dazu auch u. II.6.).

Indes, nicht nur müssen sich supererogatorische Aufschwünge und agapistische Höhenflüge von Kants unbestechlicher Nüchternheit daran erinnern lassen, dass die »Pflicht, mit andern wegen ihrer Unterdrückung gemeinschaftliche Sache zu machen ... mehr [ist] als bloß gütige Pflicht« (s. u. II. Anm. 479); ebenso mahnte er unbeirrbar zur solidarischen Sensibilität für einen – gerne übersehenen – besonderen Aspekt »moralischer Selbsterkenntnis« und zu der damit verbundenen Selbstbescheidung: »Man kann mit Anteil haben an der allgemeinen Ungerechtigkeit, wenn man auch keinem nach den bürgerlichen Gesetzen und Einrichtungen ein Unrecht tut. Wenn man um einen Elenden eine Wohltat erzeiget, so hat man ihm nichts umsonst gegeben, sondern man hat ihm das gegeben, was man ihm durch eine allgemeine Ungerechtigkeit hat entziehen helfen. Denn wenn keiner die Güter des Lebens mehr an sich ziehen möchte, als der andere, so wären keine Reiche aber auch keine Arme: Demnach sind selbst die Handlungen der Gütigkeit Handlungen der Pflicht und Schuldigkeit, die aus dem Recht anderer entspringen.«⁵³ Ganz ähnlich

ge Sorge um das Wohl von Alter in seiner Einzigkeit. Denn diese Hingabe setzt eine Art und ein Maß von Empathie voraus, welche nicht zu einer universalistisch begründeten Pflicht gemacht werden kann« (Habermas 2012c, 153 f.) und deshalb auch den »theologischen Gehalt« der damit verbundenen Implikationen nicht einzuholen vermag. Ebendies ist offenbar auch in Kants Motiv des »sich nach der Analogie mit der Gottheit denkenden Menschen« (VI 133 Anm.) angesprochen, in dessen Bezugnahme auf das »höchste Gut« die gebotene moralische Orientierung an den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind«, mit dem trans-moralischen »Endzweck der praktischen Vernunft« aufs engste verbunden ist und so eine »Willensbestimmung von besonderer Art« konstituiert (s. u. I. 3.1.).

⁵² Es wird sich noch zeigen: Die »Beförderung fremder Glückseligkeit« ist, so wie das »höchste Gut«, ein Zweck, der nicht nur erlaubt, sondern auch geboten und deshalb »unbedingt« ist; beides ist in ihrer Einheit zu begreifen.

⁵³ Kant, AA XXVII.1, 416. Schon darin findet Forsts Hinweis einen Anhaltspunkt: »The categorical imperative is a principle of rational self-legislation, yet it is grounded in the moral – and not just rational – idea that we are all (equal) members of the kingdom of ends who are responsible to and for each other. Thus a notion of moral community and moral responsibility is built into the very concept of reasonable auto-

lautet auch Kants nüchterne Bemerkung in pädagogischem Kontext (die übrigens auch alle Vorstellungen eines möglichen »Ansparens« verbietet, s. u. II. Anm.117; 401 f.): »Ohne daran zu denken, dass wir in Rücksicht auf Gott nie mehr, als unsere Schuldigkeit tun können, so ist es auch nur unsere Pflicht, dem Armen Gutes zu tun. Denn die Ungleichheit des Wohlstandes der Menschen kommt doch nur von gelegentlichen Umständen her. Besitze ich also ein Vermögen, so habe ich es auch nur dem Ergreifen dieser Umstände, das entweder – mir selbst oder meinem Vorgänger geglückt ist, zu danken, und die Rücksicht auf das Ganze bleibt doch immer dieselbe.« (VI 752)

Kants Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflichten hat offenbar (dies sei nur nebenbei erwähnt) eine gewisse Entsprechung in Habermas' Hinweis auf die »komplementären Aspekte« der »Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität«: »Während das eine gleichmäßige Achtung und gleiche Rechte für jeden Einzelnen postuliert, fordert das andere Empathie und Fürsorge für das Wohlergehen des Nächsten. Gerechtigkeit im modernen Sinne bezieht sich auf die subjektive Freiheit unvertretbarer Individuen; hingegen bezieht sich Solidarität auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen« (1991a, 16).⁵⁴ Habermas' Rekurs auf

nomy in addition to the assumption that we are bound by rational principles. Reflecting on our status as moral law-givers also means reflecting on our membership in a social community of equals and the responsibilities that flow from that« (Forst 2021, 19 f.). S. dazu auch Habermas' diesbezügliche Stellungnahme in Habermas 2021a, 69 f.

⁵⁴ Andernorts hat Habermas »Solidarität« für einen »modernen Begriff von Gerechtigkeit« als »Kehrseite von Gerechtigkeit« (Habermas 1991b, 73) geltend gemacht: »Gerechtigkeit bezieht sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich *Solidarität* auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen bezieht – und damit auch auf die Erhaltung der Integrität dieser Lebensform selbst. Moralische Normen können nicht eins ohne das Andere schützen: die gleichen Rechte und Freiheiten des Individuums nicht ohne das Wohl des Nächsten und der Gemeinschaft, der sie angehören. Als Bestandteil einer universalistischen Moral verliert freilich Solidarität ihren bloß partikulären, auf die Binnenverhältnisse eines ethnozentrisch gegen andere Gruppen sich abschließenden Kollektivs beschränkten Sinn – jenen Charakter von erzwungener Opferbereitschaft für ein kollektives Selbstbehauptungssystem, das in vormodernen Formen der Solidarität stets mitschwingt« (Habermas 1991b, 70). Habermas' Differenzierung erinnert offenbar an Kant: »Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Prinzip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen und, sofern dies Prinzip praktisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des

»Solidarität« bietet offenbar einen direkten Anknüpfungspunkt für Kants Bestimmung der »fremden Glückseligkeit« als einem »Zweck, der zugleich Pflicht ist«. Hatte er in einer frühen »Replik auf Einwände« (Habermas 1984, 515) »Mitleid und Solidarität ... in einer konsequent zu Ende gedachten Diskursethik mindestens als Grenzbegriffe« anerkannt, so weist ihre spätere Kennzeichnung als »das Andere der Gerechtigkeit« darüber jedoch noch hinaus.⁵⁵ Die in dieser Anmerkung von Habermas angeführte »unversehrte Intersubjektivität« und das »immer dichter, immer feiner gesponnene Netz von intersubjektiven Beziehungen, das gleichwohl ein Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit ermöglicht«, wecken wohl ebenso Erinnerungen an die von Kant für die »moralische Freundschaft« als konstitutiv angesehene »innigste Vereinigung der Liebe mit der Achtung« und an den darin gewährten (keinesfalls überschwänglichen) »Genuss der Freiheit«, den der Mensch – als ein zwar »für die Gesell-

Anderen.« (IV 629) Es ist dies ein auch »anerkennungstheoretisch« interessanter Sachverhalt (s. u. II.1.1.).

⁵⁵ Noch in diesem Motiv des »Anderen der Gerechtigkeit« wird als Hintergrund jenes Anliegen und jene »grundlegende Intuition« vernehmbar, die Habermas in einem Interview folgendermaßen charakterisierte: »Diese [Intuition] geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystiker zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, die Vorstellung also, dass man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; dass man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die Fragwürdigkeit rückwärts gewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat. Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten Intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikationsstrukturen aus sich hervorgetrieben hat – ein immer dichter, immer feiner gesponnenes Netz von intersubjektiven Beziehungen, das gleichwohl ein Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit ermöglicht, wie man es sich immer nur unter interaktiven Modellen vorstellen kann. Wo immer diese Vorstellungen auftauchen ..., es sind immer Vorstellungen von geglückter Interaktion. Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingende, nicht verfehltete Nähe, Verletzbarkeiten und komplementäre Behutsamkeit – all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. Diese Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus; was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann« (Habermas 1985, 202 f.). Vgl. zu diesem (offenbar von A. Wellmer [vgl. Habermas 1985, 221] inspirierten) Motiv der »in Begriffen einer unversehrten Intersubjektivität« gedachten Idee der »Versöhnung« auch schon: Habermas 1981 I, 523 ff.; ders. 1988, 185 f.

schaft bestimmtes (obgleich doch auch ungeselliges) Wesen« – »in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muss« (IV 611 f.) und darin eine Vertraulichkeit« ersehnt, ohne sich »gemein zu machen« (IV 609).

Die moralisch-praktische Beförderung des – den Bezug auf die »allgemeine Aufgabe« des »Sittengesetzes« enthaltenden – »Weltbesten an uns und an andern«, wodurch wir »unsere Bestimmung hier in der Welt ... erfüllen« (II 687), erweist sich sodann auch als die unumgängliche Bedingung für jene Hoffnung auf das »höchste Weltbeste«, d. i. die »mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen« (V 578) – eine ethikotheologische Grundfigur, die Kant sodann noch in die These verdichtete: »Wir sind apriori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an demselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit besteht, nach allen Kräften zu befördern« (V 580) und auch in solcher Hinsicht auf die im »ethischen Gemeinwesen« solidarisch »vereinigten Kräfte« verweist (s. u. II.6.). Darin ist also im Grunde auch der Bezug auf die zu befördernde »fremde Glückseligkeit« (als gebotener »Zweck«) notwendig enthalten, weshalb solche durchaus legitime Orientierung an der Idee des »höchsten Guts« »praktisch«, d. h. »so viel an der freyheit liegt«,⁵⁶ zunächst auf die moralische Erfüllung der Rechts- und Tugendpflichten rückbezogen bleibt, die so auch die unumgängliche Voraussetzung für die daran geknüpfte ethikotheologische Endzweck-Perspektive darstellt. Praktische Vernunft erschöpft sich demnach nicht einfach in der Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?«, sondern ist als »Vermögen der Zwecke« ausgerichtet auf das, was aus dem »sittlichen Tun« (als »Effekt«) erfolgen, was also »dasein«, »was geschehen solle« (II 557) – d. h. auf einen erstrebenswerten »Zustand« als »Erfolg« der »Pflichten« (IV 652), und zwar, weil das »praktische Gesetz ... die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet« (IV 266 f.); »gebieten« ist diese »Existenz« eben als »dasein sollend«, sofern dies der notwendige Inhalt eines moralisch inspirierten »Wollens« ist. Nur so ist es zu verstehen, dass es das »höchste Gut« sei, »welches zum Gegenstand unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht« (IV 261; IV 266 f.). »Wir sollen also handeln, um die-

⁵⁶ Refl. 6857 AA XIX, 181.

sen Zweck wirklich zu machen« (III 496 Anm.), was sich demnach auf die moralische Beförderung gemäß den Pflichten bezieht, gleichwohl darüber hinaus zielt.⁵⁷ Dieser »Endzweck« muss also erreichbar sein (vgl. auch III 410), obgleich er von Menschen selbst nicht »verwirklicht« ist und deshalb von der Vernunft als »Effekt« der Pflichterfüllung auch lediglich »erhofft« werden kann. Es ist demnach durchaus eine »gesollte Hoffnung« (»Was *soll* ich hoffen?«), die darin maßgebend ist,⁵⁸ sofern sie auf den »objektiven Zweck« abzielt, den »wir haben sollen«, d. h. »welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird« (IV 653 Anm.). »Gesollt« ist die »Beförderung« dieses »Endzwecks« zunächst insofern, als er eben derjenige Zweck ist, welcher der Moral entspricht, also selbst moralische Prinzipien voraussetzt. Es wird sich noch näher zeigen (s. u. I.2. u. I.3.): Es ist dies freilich ein »Sollen«, das nicht in der »moralischen«, sondern in einer »moralisch *konsequenten* Denkungsart« verankert ist. Der darin hoffend intendierte »Endzweck der Schöpfung« ist freilich an den praktischen Anspruch der »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, rückgebunden, weshalb auch »moralische Zwecklehre« und »Ethiktheologie« »unzertrennlich« miteinander verbunden sind. Die »höchsten Zwecke« sind die »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, und der »Endzweck der praktischen Vernunft«. Jene gebotene Beförderung des »Weltbesten an uns und anderen« setzt also die tätige Überwindung der Fixiertheit auf den natürlichen »Zweck« der »eigenen Glückseligkeit« ebenso voraus wie die gerechtigkeitsorientierte Ausrichtung am »höchsten Zweck«, d. i. die hoffende Beförderung des »höchsten Gutes«.

⁵⁷ Zu Recht verweist Lutz-Bachmann in solcher Hinsicht auf die Bedeutung der »Rückbindung der Hoffnung an Kants Lehre von den Tugendpflichten, womit die Perspektive von Handlungszwecken ins Spiel kommt, die als allgemein verbindliche Ziele menschlichen Handelns gedacht werden.« (Lutz-Bachmann 2021, 145)

⁵⁸ Es wird sich noch näher zeigen (s. u. I.5.1.): Dies bleibt genau genommen von der in der Religionschrift verfolgten Frage »Was darf ich hoffen?« noch zu unterscheiden. Nur so ist im Grunde nämlich verständlich, weshalb Kant die Frage »Was *darf* ich hoffen?« ausdrücklich auf die Religionschrift und – bemerkenswerterweise – nicht auf die Postulatenlehre (der »zweiten Kritik« und die »Ethiktheologie« der »Kritik der Urteilskraft«) im engeren Sinne bezieht: »Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich tun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion) [...] Mit beikommender Schrift Religion innerhalb der Grenzen etc. habe [ich] die dritte Abteilung meines Plans zu vollführen gesucht.« (Brief Kants an Stäudlin v. 4. Mai 1793, in: AA XI, 429f.)

Demnach ist bezüglich der nach Kant gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes« eine gestufte Argumentation zu beachten, die nicht zuletzt das Verhältnis zwischen der Ethik als »Zwecklehre« und der Ethiktheologie (als der Lehre vom »Endzweck der menschlichen Vernunft«) betrifft. Der (zu »befördernde«) »objektive Zweck« der »praktischen Vernunft« ist genauer besehen also zwiefach bestimmt: Er besagt – zunächst – die tätig zu verfolgenden »Zwecke, die zugleich Pflichten sind« (gemäß der »Tugendlehre« als »moralischer Zwecklehre«), und bezieht sich darüber hinaus sodann auf den erhofften, »allen sittlichen Gesetzen« (II 679) gemäßen »Endzweck«, d. i. der der Glückswürdigkeit entsprechenden (»proportionierten«) »Glückseligkeit«, der deshalb, mit Blick auf das Ganze der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811), einen »moralisch gebotenen« Zweck der »praktischen Vernunft« darstellt, den der Mensch also aus moralischen Gründen bejaht. Mit der nach Maßgabe der Rechts- und Tugendpflichten bestimmten Beförderung des »Weltbesten an uns und an andern« brachte Kant zunächst also durchaus ein (auch der »strengsten Forderung der reinen praktischen Vernunft« erst genügendes) denkbar »starkes Sollen« zur Geltung, weshalb in dieser Hinsicht dem Gebot der tätigen »Beförderung des höchsten Gutes« in der Tat auch der »Rang einer moralischen Pflicht« (Habermas 2005b, 226) – d. h. nach »unserem größten Vermögen« (IV 278 Anm.) – zukommt, zumal solche »Beförderung ... diese Verknüpfung [der Glückseligkeit mit der Tugend] in seinem Begriffe enthält, ein apriori notwendiges Objekt unseres Willens ist« (IV 242) und sich dabei (schon der Idee der »moralischen Welt« gemäß: II 681) darüber hinaus immer auch an »Vereinigungspunkte(n) für kooperative Versuche« (Habermas 2005b, 235) orientiert, d. h. auch schon auf das »ethische Gemeinwesen« (auf die Pflicht der »Beförderung« desselben, »so viel es durch Menschen geschehen kann«: IV 761) verweist (s. u. II.6.).

1.1.2. Die noch näher zu differenzierende »strengste Forderung« der praktischen Vernunft.

Dies erlaubt es demzufolge, Kants Begründung des Stellenwerts der von ihm betonten Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« noch näher zu präzisieren und eröffnet so auch ein differenziertes Verständnis der kantischen These (die auch sein affirmatives Verhältnis

zum Christentum erkennen lässt): »Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, ... gibt einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten [!] Forderung der praktischen Vernunft Genüge tut« (IV 258 f.), die sich dabei offenbar an der »Vorschrift des Evangelii« (IV 258 f. Anm.) orientiert. Dies bezieht sich also zunächst einmal auf jenes »praktisch« zu befördernde »Weltbeste an uns und an andern« – eben im Sinne der moralisch gebotenen Erfüllung der Rechts- und Tugendpflichten – und somit auch auf die »Beförderung des höchsten, als eines *gemeinschaftlichen* Gutes« (IV 756). Demgemäß wird jedoch, jener »strengsten Forderung« entsprechend, nicht einfachhin die »Beförderung der Glückseligkeit« (Habermas 2019 II, 350) – eine Pflicht zur »Beförderung« der »eigenen Glückseligkeit« kann es Kant zufolge nicht geben –, sondern allein die »Beförderung« der »eigenen Vollkommenheit« und der »fremden Glückseligkeit« (IV 522 ff.) »praktisch« »durch das moralische Gesetz geboten« (V 578); diese praktisch gebotene »Beförderung« stellt, ganz unabhängig von den motivlichen Anbindungen an die biblische Tradition, ein genuines Thema der »praktischen Vernunft« dar (obgleich dies in dem biblischen Befund eine Bestätigung findet). Erst daran anknüpfend ergibt sich die moralisch ebenfalls notwendige – hoffende – Orientierung an der vernünftigen »proportionierten Zuteilung« von »Glückswürdigkeit und Glückseligkeit« (als der Idee des »Weltbesten« als »Endzweck«), die solche Orientierung ebenfalls als »moralisch« qualifiziert, zumal der »Glaube an die Tugend« die unverzichtbare Voraussetzung der »vernünftigen Hoffnung« ist. Nur im genauen Blick auf die Unterscheidung und den Zusammenhang zwischen erstem und zweitem Teil der »Kritik der praktischen Vernunft« (»Analytik« und »Dialektik«) wird auch die von Kant betonte »Beförderung des höchsten Gutes« verständlich.

Es bleibt demnach zu beachten, dass diese Aufforderung: »Wir sollen das höchste Gut ... zu befördern suchen« (IV 255), infolge jener Differenzierung des »obersten Gutes« in der Tat – zunächst – ausschließlich durch die moralische Befolgung der Rechts- und Tugendpflichten, d. h. allein durch die uns mögliche Verwirklichung des »obersten Gutes« zu erfüllen ist – und nur soweit kann auch von jener direkten *praktischen* »Beförderung des höchsten Guts« die Rede sein. Darin gewinnt also, vornehmlich mit Rücksicht auf die Idee des *Praktisch-Unbedingten* selbst, jene »strengste Forderung der praktischen Vernunft« im Sinne einer näheren Differenzierung des

»obersten Gutes« ihre endgültige Gestalt, weil doch erst so – einem solchen Maßstab entsprechend – nach Kant das »Gesetz der Moralität in Erfüllung«⁵⁹ geht. Dies stimmt nunmehr mit dem »Zweck der Menschheit« auch positiv überein, erlaubt es so – im Sinne der Kennzeichnung des »Praktischen«: »Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist« (II 673) – auch, das »durch Freiheit mögliche Gut in der Welt« (V 576) noch genauer zu bestimmen, und führt auf diesem Weg zu einer notwendigen Differenzierung dieser praktischen Vernunftperspektive. Gewinnt doch jene Bestimmung des »Praktischen« im Ausgang von der im Kontext der kantischen Ethik vorgenommenen Differenzierung dieses Praktisch-Unbedingten genauer besehen eine kritisch-einschränkende – d. h. hier: eine über eine bloße »Moraltheorie« hinausweisende – Bedeutung, die so auch dem Programm einer »Kritik der *praktischen* Vernunft« (mit Rücksicht auf das bestimmende Thema des zweiten Teiles dieses Werkes) und der »Ethikotheologie« einen besonderen Akzent verleiht.⁶⁰ Denn auch die (dem Anspruch der »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, entsprechend) gebotene »praktische Beförderung des höchsten Gutes« ist eben noch nicht »allen Forderungen der Sittlichkeit gemäß« und verweist so auf eine »moralische Notwendigkeit« (III 638), die sich frei-lich der menschlichen Verfügbarkeit entzieht.

Es hat sich gezeigt: Die genaue »Beobachtung des moralischen Gesetzes« *ist* zugleich die »Beförderung des höchsten Gutes«, denn allein durch Tugend ist das »höchste Gut« zu »befördern«; die Intentionalität dieser praktischen »Beförderung« orientiert sich sodann je-

⁵⁹ Der entsprechende Passus (nach einer Mitschrift aus dem Wintersemester 1793/94) lautet interessanterweise (AA XXVII. 2.1, 651 f.; Hervorhebung v. Verf.): »In specie ist hier im moralischen Sinn Vollkommenheit die Übereinstimmung aller seiner Vermögen mit dem Zwecke der Menschheit, d. i. Glückseligkeit; und sind unsre Handlungen darauf gerichtet, dass wir eigene Vollkommenheit zur Glückseligkeit anderer suchen, so stimmen sie mit dem Zweck der Menschheit überein: ja, wenn hiemit[!] das Gesetz der Moralität in Erfüllung geht, so erreichen wir den letzten Zweck aller Dinge, das höchste Gut, wohin der Mensch es nur dadurch, dass er sich dazu tauglich machet, bringen kann. [...] Um es nun dahin zu bringen, hat er sowohl Pflichten gegen sich selbst, als gegen andere zu beobachten, welche man officia amoris nennt«. Dies impliziert auch – infolge des diesen »Zweck, der zugleich Pflicht ist«, auszeichnenden Anspruchsniveaus – die »aktive Aufopferung legitimer eigener Interessen für das Wohl oder die Minderung des Leidens des hilfsbedürftigen Anderen«, wie Habermas mit Blick auf den Anspruch christlicher Liebesethik anmerkt (Habermas 1999, 206).

⁶⁰ Vgl. auch die diesbezüglich erhellende Vorrede zur zweiten Auflage der Religions-schrift.

doch an dem über die Moralität noch hinausgehenden »Endzweck« und verdankt sich somit genauer besehen einem Perspektivenwechsel, der sich in jener auf das »höchste Gut« abzielenden »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« manifestiert: Die Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« erweist sich demnach als eine solche, die durch die Befolgung der moralischen Pflichten hindurch, d. h. über das »gesollte Tun« hinaus, auf die »dasein sollende« Welt⁶¹ – also auf das, was in der Welt »geschehen soll« – abzielt, die allein »den sittlichen höchsten Zwecken angemessen« ist (III 133 Anm.) und somit für »vernünftige Freiheit« (als die Idee des »Weltbesten«) einen besonderen »Beziehungspunkt« darstellt. Nicht die Moralität ist nunmehr dieser Vernunftperspektive zufolge der leitende Gesichtspunkt, weshalb in solcher Hinsicht, so Kant ausdrücklich, die »Beförderung des höchsten Gutes« gerade nicht als eine »moralische« Pflicht (im engeren Sinne) gelten darf, zumal dies, wie Kant präzisierend (und korrigierend?) betont, doch »über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge [!] derselben (einen Effekt) hinzutut« (IV 654 Anm.), also von der durch das »Faktum« der reinen praktischen Vernunft begründeten »Willensbestimmung« unterschieden bleibt. Gleichwohl ist darin sehr wohl eine Verbindlichkeit »von besonderer Art« angezeigt, die in einer »erweiterten moralischen Gesinnung«⁶² begründet ist und insofern in der Tat ein »übermoralisches« Gebot (Habermas 2005b, 227) darstellt, das auf den von Kant durchaus gewahrten Unterschied zwischen »moralischer« und »moralisch konsequenter Denkungsart« (s. u. I.3.2.), dem »obersten« und dem »vollständigen Gebrauch der Vernunft« (s. u. 84f.) verweist⁶³; jener vernunft-orientierte Wille, »doch sich selbst zu Bewirkung«

⁶¹ Das ist eben die Welt, »wo die Glückseligkeit genau mit der Sittlichkeit zusammenstimmt«, als ein »notwendig moralisches Ideal« (Refl. 6838, in: AA XIX, 176). Dahin weist auch, wiederum an den »Grenzen der bloßen Vernunft«, Kants später Hinweis, die »Verwirklichung« des höchsten Gutes besage den Zustand »ausgeteilter Gerechtigkeit«, den »Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das jedem zugefallne Los so bleibt, wie es in dem Augenblick des Spruchs ... ihm zuteil ward« (VI 176); s. allerdings Kants negative Akzentuierung als bloß »nicht-unwürdig«: »Daß vernünftige Wesen in der Welt glücklich [sind], in so fern sie dieser Glückseligkeit nicht unwürdig« sind (Refl. 6143, AA XVIII, 468).

⁶² AA XVIII, 724.

⁶³ In diesem Sinne ist auch Kants späte Notiz zu verstehen: »Religion zu haben ist Pflicht gegen sich selbst – aber nicht einen Religionsglauben zu haben. Die Religion muss nicht auf dem Glauben, sondern dieser auf jener gegründet sein« (AA XXIII, 399.6–8).

des »höchsten Gutes« »(das physische Vermögen mag nun hinreichend sein, oder nicht), d. i. seine Kausalität zu bestimmen« (IV 120), erweist sich in solcher Motivation notwendig als hoffnungs-bezogen; es ist eben »ein durch Vernunft ... notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben« (III 412), das notwendig auf den Gerichts-Gedanken verweist (s. u. I. Anm. 104; 167 ff.).⁶⁴

Die darin leitende Argumentations ist recht einfach: Stünde dies im Vermögen des Menschen, so wäre jedenfalls nicht nur die Beförderung »fremder Glückseligkeit«, sondern auch die gerechtigkeits-orientierte Verwirklichung (»Hervorbringung«) des »höchsten Gutes« (als »Endzweck«) im Sinne der endgültig angemessenen Zuteilung von »Tugend und Glückseligkeit« – d. i. der »Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 132 f. Anm.) – moralische Pflicht,⁶⁵ weil nur dies jener moralischen Forderung entspräche, sich »Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen« (IV 588) und allein dies auch dem »Urteile einer unparteiischen Vernunft« (IV 238) und »allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) wäre⁶⁶ – denn dass dies »Zweck sein

⁶⁴ Kant sprach in diesem Sinne mitunter sogar von einer »Pflicht zu wünschen (denn zu Glauben gibt es keine Pflicht), so habe ich Recht es zu glauben, wenn ich kann. Kann ich aber es nicht glauben (z. B. das künftige Leben), so habe ich dennoch Grund genug so zu handeln, als ob ein solches bevorstände« (Ref. 2503, AA XVI, 395) – d. h. »etsi deus daretur«. Was aber den »theoretischen Glauben« »betrifft, so mag ich immer zweifeln« (ebd. 396).

⁶⁵ Auch in diesem Sinne ist wohl Kants These zu verstehen, dass »das moralische Gesetz ... allein [!] als der Grund angesehen werden« muss, »jenes [höchste Gut] und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objekte zu machen« (IV 237). Gleichwohl sah Kant sich sogleich zu einer Präzisierung veranlasst: »Es versteht sich aber von selbst, dass, wenn im Begriff des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung [!] schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei; weil alsdenn in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand ... den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden« (IV 237). Es wird zu prüfen sein, ob dies jedoch nicht bei Habermas der Fall ist; s dazu vor allem u. 285 ff., auch II. Anm. 171.

⁶⁶ Nur in diesem Sinne vermag m. E. Kants Argumentation zu überzeugen: »Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.« (IV 238) Diese Wendung ist mehrdeutig: Sie besagt zunächst die gebotene »Beförderung des höchsten Gutes« durch den Men-

soll, ist ausgemacht«;⁶⁷ ein solcher »Gottesstandpunkt« ist dem Menschen freilich verwehrt – und so bleibt dies für ein »endliches Vernunftwesen« eben lediglich das Gebot der tätig-moralischen und hoffenden »Beförderung« (»Hinwirkung«) desselben in dem Sinne, dass man es »nicht zu bewirken hoffen« kann »als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers« (IV 261), sofern also der »Endzweck der Schöpfung« diejenige »Beschaffenheit der Welt« ist, die mit »dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft ... übereinstimmt« (V 582). Wenn hingegen »der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, ... auch fernerhin unsre Schicksale bestimmen werde« (VI 113), d. h. die Diskrepanz zwischen dem »physischen« und dem »moralischen Lauf der Dinge in der Welt« (VI 176) endgültig wäre, so müsste dies als Indiz dafür wahrgenommen werden, dass der »wohlgesinnte« moralische Mensch eben doch nicht in »das System der Zwecke« passt« (II 687), denn: »In der Natur *ist* alles; es ist von keinem *Soll* in ihr die Rede« (VI 341)⁶⁸; »das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur

schen (weil dies »nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll«: II 679) und, wenn Gott (als »Herzenskündiger«) ein »personales Wesen« ist, den Bezug auf den erlösung-stiftenden göttlichen Willen, wonach »die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist« (IV 712) und so Übereinstimmung beider gewährleistet. Gleichwohl darf auch dabei nicht vergessen werden, dass die durch moralisches Handeln erworbene »Glückswürdigkeit« doch nie mehr besagt als dies, der »Pflicht« entsprochen zu haben.

⁶⁷ Diese aufschlussreiche (allerdings mit seiner »Gnadenlehre« schwer vereinbare, s. u. I.5.1.) Akzentuierung erfährt Kants Argumentation in einer Vorlesung aus den 90er Jahren: »Moralität ist zwar das oberste, aber nicht das einzige Gut ... Sittlichkeit und Glückseligkeit zu befördern, machen das höchste Gut aus. Dem moralischen Gesetze ganz angemessen zu sein, haben wir in unserer Gewalt, denn es kann kein Sollen auf uns passen, wenn wir nicht auch das Vermögen haben, es zu tun. Aber in Ansehung der Glückseligkeit sie zu erreichen, sie in dem Maße über andere zu verbreiten, als sie es verdienen, – dies Vermögen hat kein einziges Weltwesen. Sobald wir nun zur Beförderung des *summi boni mundani* streben, so müssen wir doch die Bedingung annehmen, unter der wir es erreichen können, und dies ist die Existenz eines ausserweltlichen moralischen Wesens. Ist ein höchstes Gut erreichbar und nicht bloß Chimäre, so muss ich einen Gott annehmen; denn der Mensch kann dies allein nicht ausüben ... Die Erreichbarkeit des Zwecks des höchsten Guts steht nicht in meiner Gewalt. Dass es Zweck sein soll, ist ausgemacht.« (AA XXVIII.2.1., 791 f.) Eben dies hat Habermas jedoch energisch bestritten (s. dazu u. II.3.).

⁶⁸ »(W)enn ... auf Wohlverhalten kein Wohlfinden folgen sollte; so wäre ein Widerspruch zwischen dem Laufe der Natur und der Moralität« (AA XXVIII, 1072), der aus moralischen Gründen nicht gleichgültig lassen kann und das menschliche Gemüt notwendig moralisch »empört«. – Kant hat dies auch in der für die frühen 1790er-

vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung« (II 498) – umso schlimmer für diesen für alles »Sollen« tauben »Lauf der Welt«, der so sich dem, »was Vernunft für sich selbst sagt« (IV 179), und der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« geradewegs »dissonant« (VI 112) verweigern würde. Es ist der moralisch begründete empörte Einspruch gegen eine fehlerhafte »Ordnung der Natur«: »Wenn der rechtschaffene Mann unglücklich und der lasterhafte glücklich ist, so ist der Mensch nicht unvollkommen, sondern die Ordnung der Natur.«⁶⁹ Die (allem »Sollen« enthobene) Organisation der Natur selbst würde somit paradoxerweise – luxuriös, keinerlei »Zweckmäßigkeit« folgend – Wesen hervorbringen, die zwar unter notwendigen moralischen Ansprüchen stehen, denen sie selbst jedoch nicht zu genügen vermag – nach Kant eine offensichtliche (auch »evolutionäre«) »Ungereimtheit«. Auch dies ist wohl in seinem Hinweis auf das »absurdum practicum« enthalten⁷⁰ (s. auch u. I. Anm. 153).

Jahre datierten Refl. 6317a (AA XVIII, 632) deutlich ausgesprochen, in der auch das »von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zur Erreichung dieser Absicht« (III 638) und der darin gesteigerte Anspruch noch einmal recht deutlich vernehmbar werden: »Die Vernunft kann uns nicht die oberste Bedingung unserer Zwecke (im sittlichen Gesetze) auferlegen, ohne uns zugleich den Endzweck unseres Daseins zu bestimmen als einen solchen, der zugleich unser Zweck sein kann. Nun ist dieser jederzeit Glückseligkeit; aber die Moral gebietet, dass er nur unter der Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein unser Endzweck und überhaupt der vernünftigen Wesen in der Welt sein kann. So wie nun die ... moralisch gesinnete Vernunft Glückseligkeit nicht ohne Wohlverhalten, so kann sie auch nicht Wohlverhalten ohne Glückseligkeit denken, wenn sie als gesetzgebend [!] selbst für die Natur sich betrachtete. Also muss sie, wenn sie die Notwendigkeit der moralischen Gesetze im übersinnlichen Substrat der vernünftigen Weltwesen sucht, in demselben auch das Prinzip der Glückseligkeit derselben, mithin eine diese beide Elemente des Endzwecks verbindende Gottheit denken.«

⁶⁹ Refl. 6590, in: AA XIX, 98. In der Tat: »Wir würden eine Welt verachten und eine Regierung der Welt, worin es anders geordnet wäre.« (ebd.) Dies steht freilich in auffälligem Kontrast zu Kants dunkler Bemerkung: »Wie glücklich sind wir, dass beides, weder moralisches, noch physisches Übel, unsern Glauben an einen Gott, der nach moralischen Gesetzen die Welt regieret, erschüttern kann!« (AA XXVIII, 1126)

⁷⁰ Schon der frühe Kant verwies auf die Hoffnung, dass die »Würdigkeit, glücklich zu sein«, »uns auch des Zweckes teilhaftig machen werde; also ist es eine notwendige moralische *hypothesis*, eine andre Welt anzunehmen. Wer sie nicht annimmt, verfällt in ein absurdum practicum« (Refl. 5477, AA XVIII, 193) und müsste – außerdem – auch alle psychologisch dienliche »Stütze oder Zuflucht« (Refl. 6838: AA XIX, 176) entbehren. Allerdings hat der spätere Kant die drohende »Absurdität« doch anders begründet (s. dazu u. 59 u. 333).

2. Die »strengste Forderung der praktischen Vernunft« als die (auf das »höchste [vollendete] Gut« bezogene) »moralisch konsequente Denkungsart«: Eine »mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene [!] Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen« (IV 256).

In solcher »Erweiterung« weist diese »Gesinnung« (gemäß der »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«) eben über die Pflicht im moralischen, auf das Tun abzielenden Sinn hinaus und genügt auch der »strengsten [!] Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259) eben nur dadurch, dass es »allen [!] sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) ist und so der Idee der »moralischen Welt« entspricht.⁷¹ Die »Beförderung des höchsten Gutes« orientiert sich daran, was »dasein soll«, was also aus dem Rechthandeln (als »Effekt«) herauskomme; diese gebotene Rücksicht auf die Folgen des »Rechthandelns« besagt eben die Orientierung »vernünftiger Freiheit« daran, dass die tatsächlichen »Wirkungen« des aus »reiner Vernunft« erfolgenden »moralischen Handelns«, d. i. was »geschieht«, auch dem entsprechen, was zuletzt, »allen [!] Forderungen der Sittlichkeit gemäß« (II 679), »sein soll«, d. h. dass die »Wirkung« selbst einer »vernünftigen Weltordnung« korrespondiert, also »vernunftgemäß« ist. Diese praktische »Eröffnung« (IV 267) weist als eine besondere »Willensbestimmung« über die moralische Motivation hinaus, obgleich gemäß der Vernunft-Idee der »moralischen Welt« »reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde« (IV 157) und eben dies ja auch die Pflicht der »Beförderung« desselben begründet. Die Ausblendung des »höchsten Gutes« wäre deshalb auch dem »notwendige(n) höchste(n) Zweck eines moralisch [!] bestimmten Willens« (IV 244) zuwider,

⁷¹ Mit dieser »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« setzte Kant eine durch die »Lehre des Christentums« (IV 258) »inspirierte« Korrektur in der Bestimmung des »höchsten Gutes« gegenüber den »hellenistischen Schulen« und auch gegenüber zeitgenössischen Strömungen.

also »moralisch inkonsequent«. Bei Kant ist folglich auch von den »Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken« (IV 655 Anm.), von der notwendigen »Zweckbeziehung des moralischen Menschen«,⁷² die Rede; dies ist freilich eine – selbsterhaltungs-orientierte – Forderung der »praktischen Vernunft« selbst, weshalb er auf die »mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene(n) Idee des höchsten Guts« (IV 806) und somit auf die vernunft-gebotene Einheit von »oberstem« und »vollendetem Gut« verweist. Die Bestreitung dieser Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« liefe hingegen auf eine indirekte Unterstützung jener unerlaubten »Gleichgültigkeit« gegenüber dem, was »Vernunft für sich selbst sagt« (IV 179), hinaus, die also aus moralischen Gründen nicht gewollt werden darf, zumal eine solche Bestreitung mit der Behauptung einer rechtmäßigen »Gleichgültigkeit« gegenüber diesem »Endzweck« identisch wäre. Dass die Idee des »höchsten Gutes« als »Endzweck« aus der Moral – also »moralisch konsequent« – »hervorgehe« (IV 651) und nur insofern, als moralisch auferlegte »Endabsicht« (V 619), die »Beförderung des höchsten Gutes« auch »geboten« sei, besagt somit lediglich jene erwähnte Forderung, dass, über die praktische Befolgung der Rechts- und Tugendpflichten hinaus, der mit diesem »praktischen Endzweck« verbundene Vernunftanspruch, der ja selbst alle bloß eudämonistische Fixiertheit verwirft, eine diesbezügliche »Gleichgültigkeit« gegenüber dem, »was aus dem moralischen Handeln herauskomme«, aus moralischen Gründen – also »moralisch notwendig« – verbieten muss.⁷³ Geboten ist die Hoffnung auf das »höchste Gut« als das »vollständige Objekt der praktischen Vernunft«; denn der Verzicht darauf wäre mit der »moralisch konsequenten Denkungsart« und dem sich darin manifestierenden Vernunftbedürfnis unverträglich.⁷⁴ Auch dies besagt, dass »im Begriff des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon

⁷² AA XVIII, 723.

⁷³ Nur in diesem Sinne ist Kants Auskunft zustimmungsfähig: »Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen [!] führt auf ein Objekt der durch reine Vernunft bestimm- baren Willkür. Das Annehmen der Tunlichkeit dieses Objekts und also auch der Wirk- lichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der *Vollendung* seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten« (III 498 Anm.; Hervorhebung v. Verf.).

⁷⁴ Es sind also diese eminent moralischen Gründe und nicht Fragen der bloßen »Wünschbarkeit«, weshalb »die Moral ... unausbleiblich [!] zur Religion« (IV 655 Anm.) führt.

mit eingeschlossen [und »mitgedacht«] ist« (IV 237), weil darin eben primär eine der »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) gemäße moralische Orientierung maßgebend ist. Wenn jene gerechtigkeits-orientierte Forderung etwas Unmögliches gebietet, so wäre also auch die zugrunde liegende moralische Forderung widersinnig (und insofern »falsch«), »phantastisch und leer« (IV 243), d. h. völlig belanglos, was mit dem moralischen Selbstverständnis und der »Selbsterhaltung der Vernunft« (s. u. I. Anm. 131) freilich unvereinbar ist. Letztere muss indes einen solchen »zweckwidrigen« Verzicht auf die »Idee« der »moralischen Welt« (II 679) verbieten, denn auch jene »unparteiische Vernunft« selbst wäre durch den Aufweis der Nichtigkeit des »höchsten Gutes« infrage gestellt.

Diese die Moralität als »erweiterte moralische Gesinnung« deshalb »unzertrennlich *begleitende*« III 274) Idee des »höchsten Gutes« verdankt sich eben einer unverrückbaren »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) und verweist so auf eine moralisch qualifizierte »Sinnintention«, die jede diesbezügliche Indifferenz verbieten muss. Denn ohne diese – sich »unvermeidlich einfindende« (V 586 f.) – gerechtigkeitsorientierte Ausschau nach dem, was »dasein soll«, bliebe die moralische Orientierung am Sittengesetz unvollständig, zumal andernfalls ja auch die Idee der »Glückwürdigkeit« hinfällig wäre; dies würde den Einspruch gegen einen dann geradezu verachtungswürdigen »Lauf der Welt« provozieren, der so geradezu moralische Pflicht wäre. Dass ein moralisch Handelnder durch den »Lauf der Welt« endgültig »dupiert« wird, kann als »Grundsatz«, der »geschehen soll«, d. i. aus moralischen Gründen nicht mit Zustimmung gedacht werden,⁷⁵ denn das dem bloßen »Lauf der Welt« gemäße endgültige Auseinanderfallen von »Tugend« und »Glückseligkeit« ist (wie schon erwähnt, s. o. Anm. 47) mit dem »Wollen eines vernünftigen Wesens« »kategorisch« unvereinbar, wie auch ein Passus im Kontext des »moralischen Arguments« der »dritten Kritik« betont: »Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; sondern es ist *durch* sie

⁷⁵ Aus moralischen Gründen ist die »zweckwidrige« Vorstellung, dass der Rechtsschaffene »ein dupe ... der Tugend sein könne ... ein unausstehlicher und ungereimter Gedanke« (Refl. 7059, AA XIX, 238). Das ist also nicht bloßes Wunschenken, sondern in »unparteiischer Vernunft« begründet und entspricht so einer »Verheißung« derselben, die nicht auf bloße Kompensation einer andernfalls drohenden »Motivationsschwäche« gestützt ist (s. u. II.4.1.).

notwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument« (V 577, Anm.). Diese »moralisch konsequente« Denkungsart konstituiert offenbar eine Verbindlichkeit besonderer Art, die als ein »moralischer Wunsch« (IV 262, s. u. I.3.) gleichwohl von einer »moralischen Pflicht« im engeren Sinne zu unterscheiden bleibt. Es ist eben, freilich im Vorblick auf die rechte »Ordnung der Zwecke«, das »moralische Gesetz«, das im Sinne jener »erweiterten moralischen Gesinnung« »uns doch auch und zwar a priori [!] einen Endzweck« bestimmt, »welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt« (V 576; V 599). Dies ist freilich genau zu nehmen: Es stellt eine »mit der Pflicht [der moralischen »Beförderung des höchsten Gutes«] als Bedürfnis verbundene [!] Notwendigkeit« (IV 256) für dieses – darin gewissermaßen »zweifach motivierte« – »endliche Vernunftwesen« dar, dem dabei die »moralische Welt« als »Ideal« vor Augen steht und so auf die Beantwortung der Frage abzielt, wie »für ein vernünftiges, aber endliches Wesen die Welt beschaffen sein muss«, damit dieses auch vernünftigerweise hoffen kann, »in die Welt zu passen«. ⁷⁶ Diese besondere »Willensbestimmung« orientiert sich also an dem Zweck des »Hinwirkens« auf eine »den sittlichen höchsten Zwecken angemessene« Welt – ein Gebot, das alle anderen Pflichten gewissermaßen noch umgreift und deshalb auch keine besondere zusätzliche »moralische Pflicht« ist. Die mit der »moralischen Denkungsart« gegebene »Pflicht« ist also von der der »moralisch konsequenten Denkungsart« entsprechenden »Verbindlichkeit« genau zu unterscheiden und manifestiert sich so auch in jenem »Bedürfnis« dieser besonderen »Willensbestimmung«, die notwendig »über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht« (IV 654 Anm.), d. h. aber doch in gewisser Weise »aus der Moral hervorgehen soll« (IV 652 Anm.). Der hoffnungs-volle Bezug auf das (ja nicht unmögliche) »höchste Gut« *darf* nicht nachlassen, weil der Ausfall dieses »moralischen Endzwecks« eben nicht »allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) wäre. Der in diesem Sinne gebotene, d. h. »moralische« Endzweck ist also vernunft-orientiert »unvermeidlich« zu bejahen,

⁷⁶ Refl. 1820a, AA XVI, 127. Dies ist also die vorweggenommene kantische Antwort auf die berühmte »nach-kantische« Frage: »Wie muss eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen sein?«, die sich bekanntlich im »Ältesten Systemfragment des Deutschen Idealismus« (Hegel 1, 234) findet und offenbar besonders von der in der »Kritik der Urteilskraft« entfalteten Idee einer »moralischen Teleologie« inspiriert ist.

der sich – wohlgerne: ganz »uneigennützig« – als »Vernunftideal« eben auf »alle vernünftigen Wesen« bezieht. Damit verbunden ist freilich das Bewusstsein, dass über die tätige Beförderung des »höchsten Gutes« hinaus die *Realisierung* dieses »Weltbesten an uns und andern« unserem »Vermögen« gleichwohl entzogen bleibt, sofern eben »alle Gewalt« darüber fehlt; die »praktische Notwendigkeit eines solchen Zwecks« steht in einer unaufhebbaren Diskrepanz zur »physischen Möglichkeit der Bewirkung desselben« (V 577), weshalb jene »Beförderung« ohne die Voraussetzung des Daseins Gottes eben eine letztlich doch vergebliche praktische »Beförderung« bliebe, d. h. »die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt« (IV 262).⁷⁷

Das aus »reiner Vernunft« erfolgende moralische Handeln setzt also zufolge dieser »erweiterten moralischen Gesinnung« (einem gewissermaßen »unbestimmten moralischen Gefühl«?, s. u. 135) voraus, dass die Folgen daraus auch »vernunftkonform« sind,⁷⁸ weil andernfalls dieses moralische Handeln selbst in solcher Hinsicht in gewisser Weise sinnlos wäre, sofern »ein als Pflicht aufgegebener [subjektiver] Endzweck in ihnen [den Menschen] und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen« würde (V 587). Diese freilich der »reinen Vernunft« entstammende Voraussetzung ist »(praktisch betrachtet), doch nicht leer: weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unsern Tun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches sonst ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde« (IV 651). Andernfalls wäre die Konsequenz unvermeidlich, dass der moralisch »Rechtschaffene« zwar standhaft und ganz »uneigennützig ... nur das Gute stiften« will, »wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt« (IV 579) und dennoch der daran geknüpfte – selbst »moralische«! – »Endzweck« ausfiele, d. h. sich als illusionär erwiese. Wohl nicht so sehr eine drohende »Motivationsschwäche« (s. u. II.4.1.), sondern die offenkundige »Ungereimtheit« wäre so die unvermeidliche Folge, die den orientierungs-bedürftigen Menschen unausweichlich mit einer

⁷⁷ »Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein« (IV 261).

⁷⁸ Das »System der Sittlichkeit« ist »mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden« (II 680), eben darauf gründet ihre »Selbsterhaltung«.

existenziell belastenden Absurdität (s.o. I. Anm. 49) konfrontieren würde – denn der »Endzweck« wäre »moralisch vorgeschrieben« und zugleich als »nichtig« erfahren: »Den Zweck ..., den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte [!], müsste er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorsam einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muss er, welches er auch wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes, annehmen.« (V 580) Dieser »dasein sollende« Zweck ist als »moralischer Zweck« eben kein beliebiger, auch kein bloß »erlaubter«, sondern mit dem »moralischen Gesetz« notwendig konform, ja damit – weil »moralisch notwendig« (III 638) – sogar »unzertrennlich« verbunden; das ist eben das deshalb gewollte »höchste Gut« (als die »Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität«: V 577 Anm.), das dem moralischen Gesetz als – moralisch notwendiger! – Zweck hinzugefügt ist, sofern dieses nicht »zur«, sondern »durch Sittlichkeit« erforderlich ist, weil nur so deren »herrliche Ideen« (II 682) auch realisierbar sind. Auf solche Weise soll also der Begriff des »höchsten Guts« im Sinne einer »moralisch konsequenten Denkungsart« »objektive Realität« gewinnen und somit verhindern, »dass es zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloßes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet [!]<« (III 274), weil dies ein unbedingtes »Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche« ist, das auf ein affirmatives Selbst- und Weltverhältnis abzielt und es diesem »vernünftigen, aber endlichen Wesen« – diesseits eines drohenden Sinnverlustes und empörender moralischer »Absurdität« – so auch allein erlaubt, »seines Lebens froh« zu werden (s.u. I. Anm. 138), d.h. vor einer in sich widersprüchlichen, »moralisch inkonsequenten Denkungs«- und »Lebensart« und überdies vor einem drohenden »Hindernis der moralischen Entschließung« (IV 651) bewahrt.

Es hat sich gezeigt: Erst über den Bezug des »moralischen Ge-

setzes« auf die spezifische Weltstellung bzw. die »ganze Bestimmung des Menschen« – sowie in Rücksicht darauf, dass der Anspruch dieses moralischen Gesetzes letztendlich doch erst über die »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, in »Erfüllung geht« (s. o. Anm. 38) – erweitert bzw. verwandelt sich der praktische Vernunftanspruch bei Kant folgerichtig in eine der »moralisch *konsequenten*« Denkungsart entsprechende – und auch erst durch sie eröffnete – Sinnperspektive, die als Idee des »Endzwecks der praktischen Vernunft« den »ersten« (»obersten«) und den »letzten Zweck« der Vernunft (»als dem eines Ganzen«: IV 261) – ihrer eigentlichen »Endabsicht« gemäß – in sich vereint. Deshalb hat Kant die Hoffnung auf das »höchste Gut« auch nicht unmittelbar als eine »*moralische*«, sondern als eine »moralisch *konsequente* Denkungsart« (vgl. V 577 Anm.) bestimmt, die als solche nicht nur auf das schlechthin durch nichts relativierbare »*oberste*«, sondern auf das »vollendete Gut« des Menschen abzielt, sofern dies der »letzte« bzw. »ganze Zweck seines Begehrungsvermögens« ist und so auch dem unauflöselichen Zusammenhang der Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« entspricht. Die erlaubte und (in gewisser Hinsicht) auch gebotene Rücksicht auf die – darin allerdings lediglich »mitenthaltene« – »eigene Glückseligkeit« entspricht genau dieser »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«.

2.1. Ein wichtiger Aspekt der »moralisch konsequenten Denkungsart«: Die darin lediglich »mitenthaltene eigene Glückseligkeit«.

Die Rücksicht auf die besondere Weltstellung des Menschen macht nach Kant weitere Differenzierungen infolge jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) notwendig, ohne die die »strengste Forderung der reinen praktischen Vernunft« und auch das Orientierungsbedürfnis dieses »vernünftigen *Weltwesens*« nicht eingelöst bzw. gestillt werden können. Im Vordergrund steht dabei die – jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« gemäß nachgeordnete – Frage, was denn für ein »endliches vernünftiges Wesen« (VI 131) selbst – gemäß »der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist« (IV 113) – zu erhoffen ist, sofern allein dies dem »ganzen Verlangen im Leben« (IV 620) genügen soll und ein »durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem« (IV 133) darstellt, denn: »Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünft-

tigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens« (ebd.).⁷⁹ In dieser Hinsicht folgt die Frage »Was darf ich hoffen?« im Sinne jener »erweiterten moralischen Gesinnung«⁸⁰ folgerichtig, d. h. im Sinne der rechten Begründungsordnung, aus der Moralität – eben im Sinne der im zweiten Teil der »Kritik der praktischen Vernunft« entfalteten Lehre vom »höchsten Gut«. Demnach ist es die praktische Vernunft als Einheit des »Vermögens der Prinzipien« und der »Zwecke« selbst, die in dieser umfassenden Sinnperspektive, jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« gemäß, konsequenterweise darauf führt, dass auch das erhoffte gelingende »Ganze« der eigenen »Existenz« in der Vernunftidee eines »Ganzes aller Zwecke« aufgehoben ist; nur in einer solchen Hinsicht war ja auch von der »durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige(n) Absicht aufs höchste Gut« (IV 265) die Rede. Offenkundig hat Kant die Kennzeichnung des »höchsten Gutes« als das »durch die Vernunft [!] aller vernünftigen Wesen ausgesteckte Ziel aller [!] ihrer moralischen [!] Wünsche« (IV 244) durchaus mit Bedacht gewählt; dies ist wohl auch dem Aufweis jenes Vernunftbedürfnisses geschuldet, das sich keinesfalls dem bloßen »wishful thinking« der »parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht«, verdankt, »sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene [Glückseligkeit] überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet« (IV 238), fundiert ist. Dass der bloße »Wunsch ein schlechter Vater des Gedankens« und dies »eine der Generalthesen der europäischen Aufklärung« sei,⁸¹ wusste auch Kant: So warnte auch er vor den Einbildungen des Menschen, »das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben.« (II 448); dagegen setzte er den vernunft-notwendigen »moralischen Wunsch« nach dem »Endzweck«, den er entschieden als den »metaphysischen Wahr-

⁷⁹ . Jedoch erschöpft sich das »ganze Verlangen im Leben« (IV 620) darin eben noch nicht.

⁸⁰ »Was der Mensch hoffen darf«, ist eine »praktisch verstandene Frage«. Darin manifestiert sich in der Tat der »ethische Kern der Religion ... innerhalb der Grenzen reiner Vernunft« (so Habermas in dem schon angeführten Interview der Neuen Zürcher Zeitung).

⁸¹ Adorno 1966a, 399: »Aber Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis ... in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch wo das wishful thinking verworfen ist.«

heitsgehalt« der »eigentlichen Metaphysik« als »Theologie« (III 615) noch spät zur Geltung brachte.

Jene »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« gewinnt daraus also einen besonderen Akzent: Während die »strengste Forderung der praktischen Vernunft« »praktisch« erst über das Anspruchsniveau der Tugendpflichten als den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind«, zureichend bestimmt werden kann (s. o. I.1.1.1.), weist die Orientierung an der ethiktheologisch verankerten Idee des »Weltbesten, welches in der Verbindung ... der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit ... besteht« (V 580), zuletzt folgerichtig darauf hin, dass darin auch die je »eigene Glückseligkeit mit enthalten ist« (IV 261),⁸² d. h. durchaus »uneigennützig« mitaufgenommen werden darf, sofern diese in der notwendigen vorgängigen Orientierung am »allgemeinen höchsten Gut« als »in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines *Ganzen*« (ebd.) gewissermaßen »aufgehoben« ist. Eine solche (auf die lediglich »mitenthaltene« eigene Glückseligkeit abzielende) »Willensbestimmung« rechtfertigte Kant – und zwar in behutsamer Beachtung jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« – also als eine Rücksicht, deren spezifische Intentionalität sich jedoch durchaus einer von bloßer »Privatabsicht freien Vernunft« (II 683) verdankt: »Eine Willensbestimmung aber, die sie selbst und ihre Absicht, zu einem *solchen Ganzen zu gehören*, auf diese Bedingung *einschränkt*, ist nicht eigennützig« (VI 133 Anm., Hervorheb. v. Verf.).⁸³ Dies war ja auch der Grund dafür, dass die Idee der »allen sittlichen Gesetzen [!] gemäßen« »moralischen Welt« jene Rücksicht auf die »mitenthaltene« Perspektive des »höchsten Gutes« (in »eigener Person«) nicht nur als »faktisch« legitimiert, sondern der moralische Mensch diesen »Endzweck« gemäß einem durchaus »unparteiischen Urteil der Vernunft« – also aus moralischen Gründen, an denen er selbst gemessen wird! –

⁸² Freilich bleibt es dabei: »Die Glückseligkeit eines Geschöpfes kann nur insofern stattfinden, wiefern seine Handlungen aus der allgemeinen Glückseligkeit abgezogen sind und mit der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmen.« (Kant 1964, 192)

⁸³ Solche Begründung variiert lediglich die andernorts geltend gemachte Gedankenfigur, dass »die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt, nicht der Mensch, schließt als allgemeingesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Prinzip der Gleichheit alle andere neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, dass du auch jedem anderen wohl willst; weil so allein deine Maxime (des Wohltuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist« (IV 587).

»hat, und haben *soll*« (III 645), weil doch allein dies »vernunftgemäß« ist und der Mensch dies obendrein auch »lieben kann« (IV 655 Anm.),⁸⁴ sofern es auch einem »natürlichen Bedürfnis« entspricht. Die Orientierung an der »eigenen Glückseligkeit« ist jedoch keineswegs das eigentliche *movens* für die Ausbildung der Postulatenlehre; es geht in der Frage »Was darf ich hoffen?« nicht primär darum, was »für mich« zu hoffen ist, wie der von Kant eigens betonte Hinweis auf die »Nichteigennützigkeit« besagt (IV 261; VI 133 Anm.).⁸⁵ Genauer besehen präzisiert (bzw. korrigiert) der kantische

⁸⁴ Der »Endzweck« ist demzufolge zunächst zwar ein »objektiver« (den »wir haben sollen«), in der Folge aber auch ein »subjektiver Zweck« (den wir faktisch »haben«). Die weitere Rücksicht auf die erhoffte mitenthaltene »eigene Glückseligkeit« ist hingegen also lediglich in der »Natureigenschaft des Menschen« als seinen »unvermeidlichen Einschränkungen« (IV 654 f.) begründet und wird von Kant nur wenig später auch korrigiert. Irritierend (weil widersprüchlich) ist jedenfalls, dass jene »moralisch konsequente Denkungsart« (und deren »zweite Motivation«) in dieser Vorrede zur Religionsschrift offenbar zu einer der »unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines ... praktischen Vernunftvermögens« herabgestuft wird, »sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte«; »(a)n diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er *lieben* kann«. Jene »moralisch konsequente Denkungsart« wird hier erstaunlicherweise als eine »Natureigenschaft [!] des Menschen« hingestellt, »sich zu allen Handlungen noch außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen« (IV 654 f., Anm.). Dieser Rekurs auf die »unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen« bzw. auf dessen »Natureigenschaft« relativiert doch auch die frühere Versicherung, dass der Vernunftglaube allein in einem »Vernunftbedürfnis«, nicht in einem bloß »auf Neigung« gegründeten »Bedürfnis«, d. h. in einem »bloß subjektiven Grund der Wünsche« (IV 278 Anm.), verankert sei; dies würde also doch lediglich »das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Prinzip der Glückseligkeit« verwalten (IV 251). Die schon wenig später (im Gemeinschafts-Aufsatz) erfolgte Kennzeichnung der »Willensbestimmung von besonderer Art«, die eben nicht lediglich auf einen auf »Zuneigung« gegründeten »Zweck« (IV 653 Anm.), sondern »uneigennützig«-moralisch auf »das Ganze aller [!] Zwecke« ausgerichtet ist, korrigiert offensichtlich die schiefe Argumentation der Religionsschrift (s. dazu auch u. 100) und beteuert nunmehr ausdrücklich die alleinige hoffende Orientierung an der »Proportion« von »Glückseligkeit« und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei.« (VI 133 Anm.), die auch die gesuchte »Deduktion« der Idee des »höchsten Gutes« betrifft. Die endzweck-orientierte »moralisch konsequente Denkungsart« gründet jedenfalls nicht in dem »anthropologischen Faktum« der »unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen« und dem, »was er lieben kann«, sondern in dem »gesollten Zweck«, auf den die über das »moralische Gesetz« hinaus erweiterte »praktische Vernunft« führt (IV 653 Anm.), wie Kant wiederum selbst betonte.

⁸⁵ Es geht also schon in der »Kritik der praktischen Vernunft« nicht vorrangig um

Hinweis auf die erhoffte »Proportion« zwischen »Glückseligkeit« und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 133 Anm.), in gewisser Hinsicht auch jene frühere postulatorische »Willensbestimmung«: »Ich will, dass ein Gott ..., endlich auch, dass meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt« (IV 277 f.); denn dieses »Nicht-nachlassen-Dürfen« bezieht sich im Sinne der an Gerechtigkeit orientierten Hoffnung auf den »Endzweck«, d. i. auf die erhoffte »Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 133 Anm.) – auf das, was »dasein soll«, also nicht »heilesegoistisch«, sondern ganz »uneigennützig«-»unparteiisch«. Kants nähere Begründung jenes »Ich will, dass ein Gott sei«, hat in seiner Kennzeichnung des »Postulates der reinen praktischen Vernunft« eine genaue Entsprechung – darunter versteht er »einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz ..., so fern er einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt« (IV 252 f.).

Jener »Endzweck« ist also nicht nur »von der praktischen Vernunft gerechtfertigt« (IV 651), sondern sogar als geboten (»moralisch notwendig«: III 638) ausgewiesen; durchaus aus moralischen Gründen, keineswegs aus bloßer Selbstsucht (»amour propre«), orientiert sich menschliches Hoffen an der Übereinstimmung von »Glückswürdigkeit und Glückseligkeit« als dem Endzweck, der »dasein soll« – und ganz »uneigennützig« ist die mitenthaltene »eigene Glückseligkeit« demnach ein dem »gesollten Endzweck« nachgeordneter Gesichtspunkt. Indes, nicht gewollt werden kann und darf »vernünftigerweise« auch die Absehung von der »eigenen Glückseligkeit«, die als »moralisches Produkt« in jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« verankert, d. h. darin eben »mit enthalten ist« (IV 261). Von dieser für ein »bedürftiges Wesen« konstitutiven »Glückseligkeit« abzusehen, ist indes mit dem »vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens« (IV 238) auch unvereinbar, weshalb das moralische Gesetz uns »der Idee nach in eine Natur« versetze, der zufolge der Mensch, wenn er dazu in der Lage wäre (»alle Gewalt

»die Frage nach dem individuellen Heilsschicksal« (Habermas 2019 II, 308). »Triebfeder« ist demnach allein die – gerechtigkeits-orientierte – Idee, die sich gegen den sinnwidrigen »Lauf der Natur« zur Geltung bringt.

hätte«), durch »reine Vernunft« als notwendiger Wirkung der Moralität »das höchste Gut hervorbringen würde« (V 157). Es bestätigt sich: Dass die Unmöglichkeit der »Beförderung des höchsten Gutes« auch die »Falschheit« des moralischen Gesetzes erweisen müsste,⁸⁶ d. h. »auf leere eingebilddete Zwecke« (IV 243) gestellt wäre, ist wohl allein in dem Sinne zu verstehen, dass dies eben »nicht allen sittlichen Gesetzen gemäß« wäre, also dem »notwendigen moralischen Ideal«,⁸⁷ dem »unzertrennlichen Zusammenhang« mit dem »moralischen Gesetze« (IV 242), widersprechen müsste. Nur in solcher Hinsicht ist aber auch die – zweifellos missverständliche⁸⁸ – Auskunft Kants zu

⁸⁶ Dies besagt die (von der »ersten Kritik« eben doch unterschiedene) Argumentation der »zweiten Kritik«: »Da nun die Beförderung des höchsten Guts ... ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetz unzertrennlich zusammenhängt, so muß die Unmöglichkeit des ersteren [weil »moral-widrig«] auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln [!] unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.« (IV 242 f.) Ist die »moralisch konsequente Denkungsart«, die »erweiterte moralische Gesinnung«, nichtig, so betrifft dies eben auch die Moralität selbst. Kants Argumentation läuft hier also offenbar darauf hinaus: Sollte sich die allein moralisch (»nach praktischen Regeln«) begründbare Idee des »höchsten Gutes« als »leer« (»falsch«) erweisen, so gilt dies konsequenterweise auch für die zugrunde liegende Moralität selbst, denn das – gerechtigkeits-widrige – endgültige Auseinanderfallen von »Tugend und Glückseligkeit« stünde mit der moralischen Forderung im Widerspruch. Die derart gefolgerte Nichtigkeit (»Belanglosigkeit«) des »moralischen Gesetzes« wäre also lediglich eine Konsequenz daraus, dass sich die – selbst moralische – Forderung des »höchsten Gutes« als »chimärisch« erweist. Dieses könnte somit auch nicht »ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens« sein. Kant hat diese Argumentation jedoch offenbar später (mit Blick auf Spinoza) modifiziert (s. dazu u. 278 u. 333).

⁸⁷ Refl. 6838, AA XIX, 176. Der Umstand, dass das »höchste Gut« nicht unmöglich ist und die Beförderung desselben »allen sittlichen Gesetzen gemäß« ist, begründet diese Pflicht: »Diese Pflicht [sich »das höchste Gut ... zum Gegenstande meines Willens zu machen«] gründet sich auf einem, freilich von diesen letzteren Voraussetzungen [den Postulaten »Gott und Unsterblichkeit«] ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze und ist sofern keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers bedürftig, um uns auf das vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjektive Effekt dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe notwendige *Gesinnung*, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, daß das letztere *möglich* sei, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objekte eines Begriffs nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre.« (IV 277)

⁸⁸ Ein eudämonistisches Missverständnis wird wohl auch durch die Notiz Kants na-

retten, wonach das »moralische Gesetz« selbst eben nicht nur »zur notwendigen Aufgabe, ... welche ... bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der notwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Teils des höchsten Guts, der Sittlichkeit«, führen müsse, sondern »auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit«,⁸⁹ und zwar »eben so uneigennützig, ... aus bloßer unparteiischer Vernunft« (IV 254f.).⁹⁰

Im Grunde besagt solche »Uneigennützigkeit« also lediglich dies, dass eben »nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit« (VI 133 Anm.) darin primär maßgebend ist, d. h. die vorrangige Absicht darstellt: Ich *darf* demzufolge darauf hoffen, dass auch die »eigene Glückseligkeit« an dem »gesollten Endzweck« Anteil hat; daran ist also jene »Willensbestimmung« mit Blick auf die mitenthaltene »eigene Glückseligkeit« orientiert. Diese ist somit jedoch keineswegs einfachhin »Bestimmungsgrund des Willens« (s. dazu IV 237), sondern erweitert bzw. modifiziert noch einmal die »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« – eben »zum Behuf ... eines praktisch notwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, sondern einem unnachlasslichen Vernunftgebote gehorcht« (V 277). Davon abzusehen stünde demnach nicht nur im Widerspruch zu dem – freilich unter der Bedingung des »moralischen Gesetzes« bleibenden – »Begehrungsvermögen« und dem »ganzen Verlangen« eines »vernünftigen Erdwesens« bzw. zu den für solche praktische Vernunftorientierung maßgebenden »Prinzipien der Gerechtigkeit«; ebenso wäre dies – in einer anderen Hinsicht – ohnehin

hegelegt, es sei »dem Menschen der Gehorsam unmöglich und auch keine Pflicht dazu da, ein Gesetz zu befolgen, das seine Glückseligkeit ganz aufheben würde« (AA XXVII, 546).

⁸⁹ Dieses ist also das »zweite zum höchsten Gut gehörige Bestandstück« (IV 258), das »zweite Stück jenes Objekts«, während Sittlichkeit den »ersten und vornehmsten Teil des höchsten Guts« ausmacht (IV 254).

⁹⁰ In diesem Sinne war Kant in der Tat von dem Vorhaben geleitet, »dass er die Idee des höchsten Gutes »im Urteil der unparteiischen Vernunft« rechtfertigen muss« (Habermas 2007, 375). Wiederholt wies Kant gegenüber naheliegenden Mißverständnissen darauf hin, dass dieser als notwendig anzusehende »Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit« nicht in »selbstsüchtigem Interesse« (V 572), sondern in dem »Vernunftbedürfnis« begründet ist, d. h. dieses »Urteil [ist] ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt«; »durch Vernunft genötigt« beweist »der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfnis ..., zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.« (IV 652)

dem unvermeidlichen Verdacht purer Heuchelei und dem Vorwurf »moralischer Schwärmerei« ausgesetzt. In diesem Sinne ist wohl auch Kants dahin akzentuierte Argumentation zu verstehen: »Aber das Erfordernis des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen,^[91] oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will und so die Beförderung der Glückseligkeit in Einstimmung mit der Sittlichkeit zum Endzwecke macht. Diesen nun, so viel (was die ersteren^[92] betrifft) in unserem Vermögen ist, zu befördern [d.h. darauf als »sittlichen Zweck« »hinzuwirken«!], wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.« (V 578).⁹³ Als das »ganze Objekt der praktischen Vernunft« ist das »höchste Gut« in einem unabweislichen Bedürfnis der praktischen Vernunft (einem »Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses«: III 270) verankert, d.h. moralisch legitimiert; der maßgebenden »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« gemäß ist es in jenem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609), als deren »Endzweck«, begründet und macht unser Dasein in der »Welt, darin wir leben« (III 647)⁹⁴ und unser »ganzes Verlangen im Leben« (IV 620)

⁹¹ Nur mit Rücksicht darauf kann Kant eben mit Bezug auf diesen »gebotenen Endzweck« auch in einem strengen Sinne von dem »moralischen [!] Beweise des Daseins Gottes« (V 573 ff.) sprechen.

⁹² Es muss hier, wie in Handschrift c: »letztere« heißen.

⁹³ Habermas kommentiert dies allerdings folgendermaßen: »Ja, die Unterordnung des Telos unter das Gesetz ist nur konsequent, wenn das Streben nach Glückseligkeit als Bestandteil der Befolgung einer moralischen Pflicht ausgewiesen werden kann. Daraus ergibt sich als Konsequenz, dass uns die Beförderung der Glückseligkeit ›durch das moralische Gesetz geboten‹ wird (KLI, AA 05: 451). Während die durch das transzendente Faktum der Pflicht beglaubigte Freiheit des Willens nicht wirklich ›postuliert‹ zu werden braucht, wird der entscheidende Schritt zu den beiden Postulaten Gott und Unsterblichkeit durch die Überlegung vorbereitet, dass uns die praktische Vernunft ›nichts Unmögliches gebieten‹ kann. Nun gebietet sie aber endlichen Subjekten die Beförderung des höchsten Gutes als Endzweck, obwohl diesen ›die Gewalt‹ fehlt, auf den kausalen Nexus des Geschehens in der Sinnenwelt Einfluss zu nehmen. Daher bedarf es einer Instanz, die den Lauf der Dinge in der intelligiblen Welt mit denen in der physischen Welt koordiniert« (Habermas 2019 II, 350).

⁹⁴ Diese »Welt« ist anderes und mehr als das, »was der Fall ist«, zumal sie (als »moralische Welt«) die Orientierung daran impliziert, »was dasein soll«. Diese »Welt, darin

erst versteh- und auch bejahbar. Allein dieses Selbstverständnis eröffnet so eine Zuversicht, eine vertrauende Aussicht auf das »Glück des Lebens« (IV 622) in dem Sinne, dass wir nicht nur als anpassungs-schlaue »vernünftige Wesen«, sondern auch als widerständig-moralische »Vernunftwesen«⁹⁵ »in das System der Zwecke passen« (II 687) – ungeachtet des »unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume(s) des Übersinnlichen« (III 271) darauf hoffend, dass der an den »höchsten Zwecken« der menschlichen Vernunft interessierte »Weltbegriff der Philosophie« (II 701) doch aufklärendes Licht in das Dunkel bringen mag⁹⁶ und so »die Nacht ein Ende hat«.

Auch jenes (von Habermas angeführte, ihn allerdings ebenfalls nicht überzeugende, s. u. II. Anm. 106; 273 ff.) Argument Kants: »Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen« (IV 651; vgl. ebd. 652 ff. Anm.),⁹⁷ besagt in solcher Hinsicht

wir leben«, ist eben eine kantische »Lebenswelt«, in der sich »vernünftige Hoffnung« an einer verstehbaren »moralischen Welt« orientiert, im Unterschied zur »Wissenschaftswelt« und den existenziell irrelevanten Erklärungsansprüchen der »forschenden Vernunft« (IV 276).

⁹⁵ Kant hat gelegentlich von dem »bloß vernünftigen Wesen« das »Vernunftwesen« Mensch unterschieden, »weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.« (IV 550). Auch hier ist also die »Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen« vom Vermögen der praktisch-moralischen Vernunft unterschieden.

⁹⁶ In diesem Sinne betonte Kant schon früh: »In dieser Dunkelheit steckt die Kritik der Vernunft die Fackel auf, erleuchtet aber nicht die uns unbekanntem Gegenden jenseits der Sinnenwelt, sondern den dunkeln Raum unseres eigenen Verstandes« (Ref. 5112, AA XVIII, 93). Darauf zielte offenbar auch Kants Antwort darauf, dass Menschen »sich auf der Suche nach Orientierung im Lichte tragender oder brüchig gewordener Traditionen zu ihrem Leben im Ganzen verhalten« und sich so »mit ethischen Fragen, also Fragen von persönlich-existenzieller ... Bedeutung konfrontiert« sehen (Habermas 2019 II, 585).

⁹⁷ Bezüglich dieses auf die »Natureigenschaft« (d. i. den »Zweck«-Bezug menschlichen Handelns) rekurrierenden Arguments Kants darf nicht vergessen werden, dass dies *sowohl* bezüglich der praktischen Intentionalität im Sinne der Achtungs- und

ausschließlich die (erlaubte und auch notwendige) Rücksicht auf das die »eigene Glückseligkeit« (nachgeordnet) *einschließende* »Ganze aller Zwecke« jenes »moralischen Weltbegriffs«, ohne dass darin also einfachhin die Besorgtheit um die »fehlende individuelle Glücks-garantie für den recht handelnden Einzelnen« (Habermas 2005b, 223) das heimlich Maßgebende wäre.⁹⁸ Kant vermied jedenfalls eine Kurz-schließung der Hoffnungsthematik im Sinne einer Koppelung der Moralität mit der Gewährleistung des »individuellen« (»eigenen«) höchsten Gutes, zumal dies der beanspruchten Begründung der Vernünftigkeit der Hoffnung zuwider liefe und erneut den Eudämonis-mus-Vorwurf begünstigte. Schon die auf die Bestimmung der Idee des »höchsten Gutes« als dem »ganzen Objekt der praktischen Vernunft« abzielenden früheren »Überlegungen von dem, was in An-sehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d. i. gut und nützlich ist« (II 675), wurzeln in jenem unabweislichen praktischen »Vernunftbedürfnis«; dieses weist über den Anspruch des im stren-gen Sinne moralisch Gebotenen hinaus und muss es zugleich ver-bieten, dieses »Bedürfnis der Vernunft« auf eine Indienstnahme er-probter Lebenstechniken und eines darin in Aussicht gestellten

Tugendpflichten als *auch* mit Rücksicht auf die darin »mitenthaltene« »eigene Glück-seligkeit« in die Orientierung an dem »durch reine Vernunft aufgegebenen, das Gan-ze aller Zwecke unter einem Prinzip befassenden Endzweck (eine [moralische] Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut« (III 132f. Anm.) einge-bunden ist, und dies auch erst den spezifischen Charakter der Hoffnung bestimmt.

⁹⁸ Diese auch in der »Idee des Ganzen aller Zwecke« sich artikulierende Sinnperspek-tive und ihr »Sollen« weist so über die von Habermas selbst angezeigte trans-mora-lische Sollensperspektive noch hinaus: »Allein, das ›Sollen‹ erhält einen anderen Sinn, wenn wir nicht mehr aus einer inklusiven Wir-Perspektive nach den Rechten und Pflichten fragen, die alle einander gegenseitig zuschreiben, sondern wenn wir aus der Perspektive der ersten Person um unser eigenes Leben besorgt sind und uns fra-gen, was zu tun ›für mich‹ oder ›für uns‹ auf lange Sicht – und alles in allem betrachtet – das Beste ist. Denn solche ethischen Fragen nach dem eigenen Wohl und Wehe stellen sich im Kontext einer *bestimmten* Lebensgeschichte oder einer *besonderen* Lebensform. Sie sind mit Fragen der Identität verschwistert: Wie wir uns verstehen sollen, wer wir sind und sein wollen« (Habermas 2002, 14). Vielleicht hätte Kant gegen die – unter den Vorzeichen einer nachmetaphysischen Philosophie stehende – »gut begründete Enthaltensamkeit« (ebd. 15) geltend gemacht, dass sein Anliegen ja keineswegs die an Fragen der Gerechtigkeit orientierte Moral- und Rechtstheorie un-terbietet bzw. unterläuft, sondern – und zwar jenseits einer inhaltlich bestimmten Konzeption des »guten Lebens« – die Frage nach dem gelingenden Ganzen einer »mora-lischen Lebensgeschichte« und des »Selbstseinkönnens« »im Ganzen seiner Exis-tenz« miteinschließt, die über die Perspektive des »für mich‹ oder ›für uns‹ [auch] auf lange Sicht Besten« gleichwohl noch hinausweist.

»Glückserwerbs« herabzustufen. Es entspricht dies durchaus jenem »moralischen Wunsch« (IV 262), worin Kant die beiden Momente des »summum bonum« begrifflich gewissermaßen »konzentriert« und zugleich vor einem bloßen Projektions- bzw. Illusionsverdacht (einer »leeren Sehnsucht«: VI 100; V 208 f. Anm.; V 249 f. Anm.) bewahren wollte (vgl. dazu IV 278 Anm.). Denn dieser »moralische Wunsch« ist von jenen bloß »phantastischen Begehungen« genau zu unterscheiden, die »das Herz ausdehnen und welk machen und so die Kräfte erschöpfen« (V 250, Anm.).

Solche Aussicht ist auch in jener Idee »der allgemeinen Glückseligkeit« bzw. in der »Idee des Weltbesten« mitangesprochen. Sofern solche Orientierung »im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste Bedingung«, notwendig miteinschließt, entspricht dies doch allein jener – von der bloßen »Naturordnung« abweichenden – notwendigen »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« und ist insoweit ebenfalls als ein »*moralisch* gewirkte(s) Bedürfnis« (IV 652) zu legitimieren, das selbst zwar keine »Pflicht« darstellt, obgleich es durchaus – als »erweiterte moralische Gesinnung« – auf das abzielt, »was dasein soll«. Nicht, weil andernfalls (d. h. in Absehung von der »eigenen Glückseligkeit«) trivialerweise von einer »*allgemeinen* Glückseligkeit« und dem »Ganzen aller [!] Zwecke« nicht die Rede sein könnte, sondern vornehmlich deshalb, weil erst die darin maßgebende Idee einer »moralischen Welt« wirklich dem der Idee der »Glückswürdigkeit« innewohnenden moralischen Anspruch genügt. Mit der Forderung, das »Weltbeste an uns und anderen nach allen Kräften zu befördern«, bliebe indes auch der »ganze und vollständige Zweck« eines »vernünftigen Naturwesens« noch unberücksichtigt und widerspräche ebenfalls einer entsprechend akzentuierten »*moralisch* konsequenten Denkungsart« (s. u. I.3.) und der praktischen Vernunftidee der »Gerechtigkeit«; von einer »*allen* sittlichen Gesetzen gemäßen« (II 679) Vernunftordnung, einem »notwendig moralischen Ideal«, dem sich dieses »vernünftige Wesen« notwendig unterstellt, könnte jedenfalls nicht die Rede sein. Die primäre, weil gerechtigkeits-sensible Orientierung an der »allgemeinen Glückseligkeit« lässt indes auch die berechtigte Sorge um das »persönliche Heil« nicht unbefriedigt zurück, ist dieses doch in dem zu »befriedigenden Vernunftbedürfnis« notwendig inkludiert.

Obgleich die Kritik der praktischen Vernunft zunächst den Nachweis erbringen muss, dass es auch »reine praktische Vernunft gebe« (IV 107), eröffnet praktische Vernunft als »Vermögen der

Zwecke« über eine moralische »Selbstzufriedenheit« hinaus demnach überdies den hoffnungsvoll-vertrauenden Blick auf ein »Selbstsein-können« – eben »in Ansehung unseres *ganzen* Zustandes« (II 675) – in eminentem Sinne, weshalb diese Idee eines solchen das »Ganze seines Daseins« in sich versammelnden »Zustandes« auch allein »Glückseligkeit« genannt zu werden verdient: »Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, *im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruhet also auf der *Übereinstimmung der Natur* zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum *wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens*« (IV 255; Hervorheb. v. Verf.). Eben darauf ist jenes vernunft-orientierte »ganze Verlangen im Leben« (IV 620) gerichtet, das auf die »Idee« von einem »absoluten Ganzen« abzielt. Die authentische moralische Lebensführung, die zwar allein vor dem »Mißlingen« (»Verfehlen«) des Lebens bewahrt, gewährt eben noch nicht das »Gelingen« desselben mit Blick auf das »Ganze seiner Existenz«, d. h. auf das »Sinnganze« der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811).⁹⁹ Denn freilich bleibt einer solchen authentischen Lebensführung auch die Erfahrung jener »Negativität« nicht fremd, dass, mit Rücksicht auf jene »moralische Lebensgeschichte jedes Menschen«, ein zwar moralisch nicht verfehltes Leben noch nicht das gelingende »Ganze seiner Existenz« (ihren »sinn-vollen« Endzweck) zu gewährleisten vermag, d. h. eben nicht als das »vollendete Gut« eines freiheits-begabten »vernünftigen *Weltwesens*« gelten darf¹⁰⁰ und deshalb in solchem Orientierungsbedarf auf weitergehende »existenzielle Fragen« führt.¹⁰¹

⁹⁹ Diese kantischen Motive wären unschwer mit manchen Aspekten von Habermas' Kierkegaard-Interpretation in Beziehung zu bringen (vgl. Habermas 2019 II, 668–702, bes. 686 ff.).

¹⁰⁰ Der Sache nach ist dieses Motiv, dass jener Unbedingtheitsanspruch des moralisch nicht-*verfehlten* Lebens noch nicht das *gelingende* Leben »in Ansehung unseres ganzen Zustandes« (II 675) bedeutet, mit den daraus abgeleiteten Differenzierungen innerhalb des Begriffs des »Unbedingten« schon in der Methodenlehre der ersten Kritik bestimmend (II 686). Die zitierte Bestimmung der »Glückseligkeit« (»nach Wunsch und [!] Willen«, aus Kants »zweiter Kritik«: IV 255) korrigiert (bzw. präzisiert) offenbar die Kennzeichnung derselben in der »ersten Kritik«: »Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach).« (II 677)

¹⁰¹ Auch hier wäre an jene Problemstellungen anzuknüpfen, die Habermas im Kontext seiner Kierkegaard-Interpretation thematisiert, s. dazu Habermas 2019 II, 668–

Dies bedeutet näherhin die spezifisch »ethisch-existenzielle Reflexion« darauf, was »Glück« für ein endliches Vernunftwesen »im Ganzen seines Daseins« sein kann und eröffnet so, der »höchsten Vernunftbestimmung« folgend, eine Aussicht in »eine höhere Ordnung der Dinge« als es diejenige ist, »in der wir schon jetzt sind« (IV 235), worin die Weltordnung mit der der Moralität »angemessenen Glückseligkeit« »gekrönt« wird (IV 263). Damit insistierte Kant lediglich darauf, dass ein »nicht-verfehltes« (und insofern »selbstzufriedenes«) Leben zwar an den nicht dispensierbaren Anspruch des Moralischen (als »[ob]erster« Bedingung) gebunden ist, obgleich sich diese moralisch verankerte Sinnfrage des Menschen nicht »moralisch« kurzschließen lässt. Kants Ethiktheologie zielt vornehmlich auf die Beantwortung der Frage ab, wie aus der notwendigen Differenzierung der Idee des »höchsten Gutes« als dem »Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« das »vollendete Gut« als ein »abgeleitetes« begründet werden kann – »abgeleitet« in dem dreifachen Sinne, dass es (a) die näher differenzierte Bestimmung des »obersten Gutes« voraussetzt, (b) gemäß der von jeder bloßen »Privatabsicht freien Vernunft« (II 683) in der Idee der »allgemeinen Glückseligkeit« lediglich »mit enthalten« ist und (c) zufolge der »deduktiven« Frage: »wie ist das höchste Gut praktisch möglich?« (IV 241) allein in Gott als dem »höchsten ursprünglichen Gut« seine »ratio essendi« hat, also auf »die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d.i. die Existenz Gottes ... postulieren« müsse (IV 254f.) – freilich gemäß den Vorgaben des kritischen »Zweifelh Glaubens«, von dem noch die Rede sein soll (s.u. I.4.1.). Der Glaube erweist sich darin jedenfalls als eine Konsequenz der Moralität, nicht als Grund derselben.

Kant knüpfte daran später ebenso – von der nicht geschickt-klug »rechnenden«, sondern von der »hoffenden« praktischen Vernunft »an die Hand gegeben« (VI 181) – den Anspruch, gemäß der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259), d.i. »in praktischer Absicht«, auch das der religiösen Tradition entlehnte Motiv des »Gerichts« im »Ende aller Dinge« als einer »rettenden Aneignung« fähig auszuweisen. Denn dies entspricht gleichermaßen der Absicht, der Weltstellung und dem Lebensentwurf des Menschen, seiner unverwechselbaren individuellen Persönlichkeit (»in An-

702. Nicht zuletzt die darin vorgenommene Unterscheidung zwischen »moralischen« und »ethisch-existenziellen Fragen« lassen auch eine Affinität zu Kant erkennen.

sehung ihres *ganzen* Zustandes« [II 675], d. h. mit Blick auf das Gelingen der »ganzen Existenz«, wie auch der gebotenen Rücksicht auf jenes – freilich nicht psychologisch kurzzuschließende – »Alles, was Menschen widerfährt, trifft auch mich« (IV 598) (s. u. 136 f.) in einem präzisen (über eine zu enge moralische Bedeutung des Wortes hinausweisenden) Sinne »gerecht«, besser wohl: »gerechter«, zu werden. Mit Rücksicht auf den spezifischen Charakter der »christlichen Vorschrift der Sitten« (insbesondere im Unterschied zu dem »moralischen Begriffe der Stoiker«: IV 258 Anm.), also durchaus im Sinne einer »Aneignung genuin christlicher Gehalte durch die Philosophie« (Habermas 2005a, 115) und eingedenk der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft«, verweist dies auf Problemaspekte und besondere Sinngehalte, die ebenso den Status des individuellen »Subjekts« als eines »vollständig individuierten Wesens« betreffen¹⁰² und so auch eine *nachmetaphysische* Aneignung des metaphysischen Motivs »individuum est ineffabile« erlauben, ja dies sogar nahelegen.¹⁰³

¹⁰² Es ist dies auch ein Motiv, das mit dem von jener Idee der »vollständig individuierten Person« unablöschlichen Gedanken des identitäts-stiftenden »Mit-sich-verständigt-seins« über das »Telos der Verständigung« hinausweist und die – gegenüber Kierkegaards Rekurs auf die »selbst-gründende« Macht vorgeschlagene – eben in Verweis auf den »Logos der Sprache« angebotene »deflationistische Deutung des »ganz Anderen« sowie den darin gewährten »fallibilistischen und zugleich anti-skeptischen Sinn von »Unbedingtheit« noch transzendiert, weil sich das negativitäts-sensible Bewusstsein des Unverfügbaren und des »Etwas fehlt« damit noch nicht begnügt. Noch Kants postulatorischer Rekurs auf den »Herzenskündiger« indiziert Individualitätsbedacht dieses Problem. Darin sehe ich – ansatzweise – auch bei Kant eine Problemdimension berücksichtigt, die Habermas bei Kant indes noch vermisst: »Auch wenn sich aus den Grundbegriffen der Subjektphilosophie mehr oder weniger anspruchsvolle Personenbegriffe gewinnen ließen, war das Spezifische der in den Narrativen der jüdisch-christlichen Überlieferung mitgeführten Intuition der Unverwechselbarkeit des Individuums zwar in Lockes Überlegungen zur personalen Identität schon auf die Lebensgeschichte bezogen, aber in Kants Begriff der autonomen, also verantwortlich handelnden Person nicht aufgenommen worden.« (Habermas 2019 II, 462) S. dazu u. II. Anm. 37.

¹⁰³ In einer religionsphilosophischen Akzentuierung dieses metaphysischen Axioms »individuum est ineffabile« käme nicht nur das kritische Motiv der »Nicht-Subsumierbarkeit« der je besonderen Individualität zur Geltung und stünde dem Benjaminschen »Namens-Motiv« wohl durchaus nahe; in einer daran anschließenden religionsphilosophischen Gedankenfigur wäre auch die Lehre von dem – allem diskursiven und »richtenden« Definieren uneinholbaren – »Realwesen« aufzunehmen (auch mit Rücksicht auf die von Habermas in einschlägigem Kontext schon früh erwähnte Kategorie der »haecceitas« des Duns Scotus [vgl. Habermas 1988, 160, 193; jüngst auch Habermas 2019 I, 788, 817; II 197]), die sich bezeichnenderweise aus dieser »Substanz des heilsgeschichtlich jüdisch-christlichen Denkens« herleitet und

Auch darin manifestieren sich vermutlich Intuitionen von einem »nicht-verfehlten Leben«, die zwar aus »moralischen Wünschen« inspiriert sind, ohne dass deren Impetus einfachhin als infantile Illusionen abgetan werden darf (s. u. I.3.).

Diese in Kants Ethik geltend gemachte spannungsvolle Differenz der individuellen, nicht verfehlten »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« zu dem erhofften unverfügbaren »Glück des Lebens« (IV 622) (eben »im Ganzen seines Daseins« und seines »Endzwecks«) indiziert mit Rücksicht auf die spezifische »Beschaffenheit, mit der er wirklich ist« (IV 113) einen elementaren Aspekt dieser »conditio humana«. Jenes von Kant auf ein »moralisch gewirktes Bedürfnis« gestützte Gebot der »Beförderung des höchsten Gutes« und die daraus gespeiste Hoffnung zielt auf nichts anderes als auf jenes »gerechte Urteil«, das »vollständig individuierte Wesen« »im Ganzen ihres Daseins« betrifft, die also »Rechenschaft geben über ihre verantwortlich übernommene Lebensgeschichte« (Habermas 1991 f., 121)¹⁰⁴ – ein Urteil, das so gleichermaßen deren personaler Individua-

so auch Kant als dieser Traditionslinie zugehörig ausweist; dies findet in seiner Bestimmung Gottes als des »universalen Schöpfergottes«, der – zweifellos ein kantisches Motiv – »den Menschen in dem Sinne ‚bestimmen« kann, »dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet« (Habermas 2001, 31), sowie in jener Kennzeichnung Gottes als »Herzenskündiger« eine unübersehbare Entsprechung (s. dazu u. I. Anm. 105; 82; 163 ff.).

¹⁰⁴ Dafür bietet – eben »sub specie individuationis« – nicht zuletzt Kants Hinweis auf den Gedanken »eines völligen [!] Bewußtseins seiner selbst« einen unübersehbaren Anknüpfungspunkt (Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Leipzig 1894, 692, AA XXVIII.2.1., 760). – Auch dies ruft noch einmal den von Habermas in seiner Bezugnahme auf Rousseau (im Kontext des Themas »Individualität«) erwähnten »religiösen Hintergrund« in Erinnerung – jedoch, im Sinne der Untiefen »moralischer Selbsterkenntnis« (s. dazu u. II. Anm. 39), gewissermaßen in »gegenläufigem« Richtungssinn dazu, dass die »profanen Äquivalente ... den Sinn der religiösen Rechtfertigung in den Wunsch« verkehren, »vor dem Forum aller Mitmenschen als der anerkannt zu werden, der man selbst ist und sein will« (Habermas 1988, 205). – Kants Bezugnahme auf den Spruch des »sterbenden Menschen«: »er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit« (VI 175) und die daran geknüpfte Gerichts-Vorstellung – gewissermaßen ein »Sich-erkennen, wie man erkannt ist« – wäre wohl im Sinne jenes »völligen Bewusstseins seiner selbst« – nicht, wie »ich mir erscheine«, sondern »im Ganzen meiner Existenz« »an sich bin« – zu nehmen, besser: zu »übersetzen«: Unsere »moralische Lebensgeschichte« ist im Werden, sie ist, »im Wesentlichen«, erst abgeschlossen, wenn man »gewesen«, von sich selbst »abgeschieden« ist. Kant verwies auf den »von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist« (IV 721 Anm.). Diese Ausschau auf ein noch ausständiges »perfectum« (im dop-

lität unverkürzt »gerecht« zu werden vermag.¹⁰⁵ Denn nur so ist, wie der späte Kant noch verdeutlicht, auch die Hoffnung als eine solche auf »ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs)

pelten Wortsinn) ist bedeutsam und denkwürdig auch mit Blick auf den von Kant erwähnten, in der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811) verankerten hoffenden Vorgriff, »vertrauen zu können, dass, wenn wir das *ganz* wären, oder einmal sein würden, was wir sein sollen, und sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdann nie unweise sein würden, gehorchen müßte« (IV 873 Anm.). Interessant ist diesbezüglich auch Kants Anmerkung: »Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlichen Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurteilt; es ist nur von seiner [»übersinnlichen«: IV 211] Existenz die Rede.« (IV 631). Es geht auch hier um die »intellektuelle Einheit des Ganzen« (IV 730 Anm.), um eine »absolute Einheit«, eine »Zeiteinheit, d. i. ... ein Ganzes«: »Denn das moralisch subjektive Prinzip der *Gesinnung*, wornach sein Leben beurteilt werden muß, ist (als etwas Übersinnliches) nicht von der Art, dass sein Dasein in Zeitabschnitte teilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann« (IV 725 Anm.). »Ich« ist darin nicht einfach »gegeben«, sondern eine im »Vorgriff« antizipierte »Einheit«, die wir (»im Ganzen unserer Existenz«: IV 255) nie »ganz« sind, sondern erst, wenn wir »gewesen« sind. Auf diesen darin (im Sinne einer in der »praktischen Vernunft« begründeten »regulativen Idee«) ausgesprochenen »Totalitäts«-Aspekt zielt – ohne »spiritualistische« Anwendungen (Adorno 1966a, 393) – auch die Kennzeichnung der »Glückseligkeit«: »Glückseligkeit ist das Bewußtsein einer immer währenden Zufriedenheit mit seinem Zustande.« (Refl. 7311, XIX, 309) Diese »Totalität« ist auch in der Verbindung der kantischen Fragen »Was darf ich hoffen?« und »Was ist der Mensch?« angesprochen und verweist so auch auf den grenzbegrifflichen (als »Ideal« gedachten) »intelligiblen Charakter« des »eigentlichen Selbst« und auf den ebenfalls grenzbegrifflichen »Gerichts«-Gedanken; dieser impliziert eben, dass nur Gott weiß, »wer ich bin«, und somit auch das daran geknüpfte Ertragenmüssen angesichts des Ansichtig-Werdens dessen, »der man gewesen ist«. Die Frage »Was ist der Mensch?« ist derart »transformiert« in die (auf den »Namen« abzielende) Frage »wer ich bin?« – als ein nicht mehr »unter Zeitbedingungen stehendes Wesen« (VI 176), in einer »Dauer« als einer »mit der Zeit ganz unvergleichbaren Größe (duratio noumenon) ... , von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können.« (VI 175). – An diese kantischen Motive knüpft offenbar auch Schellings Bestimmung der »Essentifikation« an, die wohl auch Kants Bestimmung der »intellektuellen Einheit des Ganzen« aufnimmt: »Der Tod des Menschen möchte also nicht sowohl eine Scheidung, als eine *Essentifikation* sein, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das was eigentlich der Mensch *ist*, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er *Ist*. Nach dem Tode ist er bloß noch *Er selbst*« (XIV, 207). Auch in diesen thematischen Bezügen Kants trifft wohl besonders Adornos Befund zu: »Ehrwürdig bleibt an Kant, dass er wie sonst kein Philosoph die Konstellation des Humanen und Transzendenten, in der Lehre vom Intelligibeln, verzeichnete.« (Adorno 1966a, 390)

¹⁰⁵ Dieses Problem berührt auch Habermas' Hinweis: »Um den performativen Sinn des mit dem Ich-Sagen verbundenen Anspruchs, in seiner Einzigkeit als Individuum anerkannt zu werden, deskriptiv zu erschöpfen, bedürfte es eines übermenschlichen

notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben« (III 412)¹⁰⁶ zu legitimieren, d.h. durchaus als eine »docta spes« (s. u. II. Anm. 240) auszuweisen. Dies stellt somit das entscheidende Scharnier für jenen gesuchten Aufweis dar, dass und wie für »vernünftige Freiheit« »Moral ... unumgänglich zur Religion« führt (IV 652). Jene allein den praktischen Vernunftprinzipien angemessene »Ordnung der Zwecke« und das damit verbundene Sinnpotential hat Kant ausdrücklich als der »christlichen Sittenlehre« zugrunde liegend (daraus »herkünftig«) gewürdigt, das sich solcherart – in Abgrenzung von den »philosophischen Schulen« – erschließt bzw. in einer genealogischen Hinsicht in solcher Herkunft begründet ist. Dies fungiert somit auch als die negative (d.h. nicht unterbietbare) Richtschnur, als Maßstab,¹⁰⁷ »Wegweiser oder Kompass« (vgl. III 277) für die »Positivität« der geschichtlichen Religionen, die sich selbst der durch »herkömmliche fromme Lehren ... erleuchteten praktische(n) Vernunft« verdankt (VI 186; s. dazu u. II.4.2.).¹⁰⁸

Historikers, der mit dem Geist und den alles durchdringenden Blicken des am Jüngsten Tag gnädig urteilenden Gottes ausgestattet wäre.« (Habermas 2019 II, 463). Genau dies besagt Kants Motiv des »Herzenskündigers«, der auf das »Innerste meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen (IV 273) sieht. Diesen besonderen Aspekt der »Individuierung« hat vermutlich auch folgender Passus im Auge, der den Aspekt der der »Zurechnung fähigen Person« aufhebt: »Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug tun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen.« (IV 813). Darin ist vermutlich auch bei Kant (mit Blick auf die »moralische Lebensgeschichte jedes [!] Menschen«: IV 811) – bezeichnenderweise in religionsphilosophischem Kontext – der (von Habermas vermisste) Aspekt der »lebensgeschichtlich individuierten, also einzigartig-unverwechselbaren Person« (Habermas 2019 II, 522) angesprochen, näherhin die »Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit der individuellen Person vor Gott« (Habermas 2019 I, 699).

¹⁰⁶ Das ist die »moralisch konsequente Denkungsart« jenseits bloßen »Wunschdenkens« – und diese »moralisch gesinnete Vernunft« erweist sich eben als eine »Willensbestimmung von besonderer Art«.

¹⁰⁷ Indes darf diese Maßstab-Funktion nicht zu eng bzw. einseitig ausgelegt werden; denn schon Kants Kennzeichnung »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« versteht sich selbst in dem ihr immanenten »Säkularisierungs«-Anspruch wohl weniger in der »Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als der eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt« (Habermas 2008a, 29 f.).

¹⁰⁸ Dieses Motiv der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten praktischen

Schon hier sei darauf hingewiesen: In diesem späten kantischen Rekurs auf die durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« zeigt sich in der Tat seine Zugehörigkeit zu einer solchen Traditionslinie, für die bezüglich des »Verhältnis[ses] der Religion zur Philosophie« die Feststellung zutrifft, dass »der existentielle Sinn der Befreiung der individuellen Seele durch das Heilsversprechen des Erlösergottes ... eben nicht an die kontemplative Erhebung und die intuitive Verschmelzung des endlichen Geistes mit dem Absoluten angeglichen wird.« (Habermas 1999, 197) Die ausdrückliche Würdigung dieses Motivs steht bei Habermas freilich (wovon noch genauer die Rede sein soll, s. u. II.3.) in einer eigentümlichen Spannung zu seiner entschiedenen Verabschiedung des individuellen Aspekts des »höchsten Gutes«, zumal dieses ohne »rettende Übersetzung« als »blasses« metaphysisches Erbstück kritisiert und ausgeschrieben wird. Ähnliches gilt auch für Habermas' bemerkenswerten Hinweis auf den »moralischen Gehalt des Christentums«, den er mit einer Kritik an der bei Schopenhauer leitenden »abstrakte(n) Selbstaufhebung der Individualität«, dem »Aufgehen des Individuums im All-Einen« (Habermas 1991 f., 121), verknüpft. Dies kommt auch den religionsphilosophischen Intentionen Kants zweifellos besonders nahe und lässt, wenigstens indirekt, Kants Motive auch in dieser Hinsicht (im Sinne jener von ihm betonten »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete[n] praktische[n] Vernunft«) für »christlich Aufgewachsene« als »anamnetisch inspiriert« erscheinen: »Am Jüngsten Tage tritt, so haben wir es als christlich Aufgewachsene gelernt, jeder von uns einzeln und unvertretbar, ohne den Schutz weltlicher Würden und Güter, vor das Angesicht eines richtenden Gottes, auf dessen Gnade wir gerade deshalb angewiesen sind, weil wir an der Gerechtigkeit seines Urteils nicht zweifeln. In Ansehung der Unverwechselbarkeit einer jeweils selber zu verantwortenden Lebensgeschichte dürfen alle, einer nach dem anderen, gleiche Behandlung erwarten.^[109] Aus dieser Abstraktion des Jüngsten Ge-

Vernunft« speist sich also unverkennbar aus jenen existenz-erschließenden Traditionen, die Habermas hier vor Augen hat.

¹⁰⁹ Kants Motiv des »höchsten Gutes« darf man auch als eine Übersetzung dieses von Habermas benannten biblischen Motivs verstehen; dies ist ja auch der Sinn der kantischen Notiz: »Die andere (intellektuale) Welt ist eigentlich die, wo die Glückseligkeit genau mit der Sittlichkeit zusammenstimmt: Himmel und Hölle [...] Die andere Welt ist ein notwendig moralisches Ideal« (Ref. 6838: AA XIX, 176, aus der Zeit 1776–1778) – eröffnet durch die »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete Ver-

richtes ist auch jener begriffliche Zusammenhang von Individualität und Gleichheit hervorgegangen, auf den sich noch die universalistischen Grundsätze unserer Verfassung stützen, auch wenn diese auf die Fallibilität des menschlichen Urteilsvermögens zugeschnitten sind« (Habermas 1987, 120).¹¹⁰

Es hat sich gezeigt: Die »Besonderheit« jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« orientiert sich an dem Anspruch, dass sie aus der – ganz unparteiischen – Verbindung der (gewissermaßen proflexiv-*praktischen*) Vor-Sicht des »vernünftigen Weltwesens« auf jene »moralischen Pflichten« bzw. »Zwecke« und seiner (reflexiven) Rück-Sicht auf die in der zu befördernden »allgemeinen Glückseligkeit«¹¹¹ lediglich *mit*-enthaltene »eigene Glückseligkeit« erst ihre spezifische Intentionalität gewinnt und auch in dieser Hinsicht fürwahr eine besondere »Willensbestimmung« bedeutet. Sie ist als ein »Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht« (IV 277) darin begründet, dass der unbedingte Sollensanspruch des Sittengesetzes (a) auf die Weltstellung des Menschen als »vernünftiges Weltwesen« rückbezogen bleibt und dies ja auch erst die Tugend als »Glückswürdigkeit« qualifiziert; in dieser meta-praktischen Sinn-Perspektive verbindet sich (b) die Frage »Was soll ich tun?« sodann mit dem Aspekt der Glückswürdigkeit und stellt (c) mit der daraus resultierenden Frage »Was darf ich hoffen?« die Beantwortung der

nunft«, das genau der vernünftig erhofften »Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit« im Sinne der Idee einer »moralischen Welt« entspricht.

¹¹⁰ Vgl. Habermas 1991 f., 121: »Die, die am Jüngsten Tage, in Erwartung eines gerechten Urteils, einer nach dem anderen, einzeln, unvertretbar, ohne den Mantel weltlicher Güter und Würden, also als Gleiche, vor das Angesicht Gottes treten, erfahren sich als vollständig individuierte Wesen, die Rechenschaft geben über ihre verantwortlich übernommene Lebensgeschichte. Gleichzeitig mit dieser Idee müsste die tiefe Intuition verloren gehen, dass das Band zwischen Solidarität und Gerechtigkeit nicht reißen darf«. Daran knüpfen Habermas' spätere Motive an.

¹¹¹ »Der höchste physische Zweck, den ein endliches vernünftiges Wesen zu erreichen strebt, ist aber die eigene Glückseligkeit; sie ist der wirkliche Zweck, auf den alles Handeln nach besonderen natürlichen Zwecken, abzielt. Dieses Verlangen gründet in der Bedürftigkeit der endlichen Natur. Das sittliche Wollen eines endlichen Wesens kann nun nicht darin bestehen, dass es sich die eigene Glückseligkeit zum Zweck macht und die einschränkende Bedingung, dies müsse nach allgemeinen Gesetzen möglich sein, dabei nur in Kauf nimmt. Ein solches Wollen wäre nach Kant zwar juristisch, aber nicht ethisch zu rechtfertigen. Ebenso wenig kann das sittliche Wollen das formale Sittengesetz in die Maxime aufnehmen und sich mit dem Bewusstsein der sittlichen Gesinnung begnügen, ohne dass es zur sittlichen Zwecksetzung und zur Wirksamkeit in der Welt käme.« (Düsing 1971, 30)

Frage nach der »praktischen Bestimmung des Menschen« und dem »ganzen Verlangen im Leben« auf eine Weise in Aussicht, die den notwendigen Differenzierungen jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« und somit auch der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« genügt und allein so eine Aussicht darauf eröffnet, »seines Lebens froh« werden zu können (s. u. I. Anm. 138). Diese erhoffte »Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens« (IV 21) bewahrt so auch vor drohender »Misologie« (»Hass der Vernunft«) (ebd.).

Jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« und der »moralisch konsequenten Denkungsart« zufolge folgt der (zunächst) praktischen Orientierung an der »eigenen Vollkommenheit« die der »vernünftigen Freiheit« eigentümliche Hoffnung auf »allgemeine Glückseligkeit«; erst daran knüpft sich – mit Blick auf diese Idee der »allgemeinen Glückseligkeit« – die erlaubte Hoffnung (»was darf ich hoffen?«), dass die eigene Glückseligkeit darin »mitenthalten« – auch hier also »aus der Moral hervorgehend«, nicht »die Grundlage derselben« (IV 651) – ist. Also wiederum lediglich im Sinne jener vernunftbegründeten »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) geht diese Idee des »höchsten Guts« als Idee des »Endzwecks«, »was hier das Vornehmste ist, ... aus der Moral hervor« (wie es in der Religionsschrift heißt: IV 651);¹¹² demzufolge ist die Frage »Was darf ich hoffen?« in dem »Was soll ich tun?« und in dem darin enthaltenen, »von der Sittlichkeit selbst diktierten Vertrauen in das Gelingen dieser Absicht« (III 638) verankert, d. h. aus der vorrangigen pflichtgemäßen Orientierung daran auch erst legitimiert. Ein solcher – notwendig moral-konformer – »Endzweck« wird also, im Sinne eines darin angezeigten »Voraussetzungsverhältnisses«, von der Vernunft als jene Idee »vorgestellt«, die nicht nur »gerechtfertigt« ist, sondern gemäß der Idee des »Weltbesten« selbst »aus der Moral« hervor- und eben nicht vorhergeht und insofern »ein wirkliches Bedürfnis« darstellt, »welches der Vernunft an sich selbst anhängt [!]« (III 271). Solches »Hervorgehen« der Idee des »höchsten Gutes« »aus der Moral« verweist also auf keinen zu entlarvenden »eudämonistischen« Bestimmungsgrund;¹¹³ dass die Idee des höchsten Gutes aus der Moral selbst »hervorgehen« soll (IV 651),

¹¹² Ebendies hat Habermas freilich energisch in Frage gestellt (s. u. 294).

¹¹³ »(D)as höchste Gut entspringt erst aus der Anwendung der reinen Moral auf die Teleologie eines endlichen Willens; es ist der nicht schon vorgegebene, sondern aller-

Die »strengste Forderung der praktischen Vernunft«

besagt gemäß jener »moralisch konsequenten Denkungsart« vielmehr eben dies, dass es selbst zwar notwendiger Gegenstand, jedoch nicht »Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft« ist und insofern freilich auch gar keinen Gegenstand der kantischen »Moraltheorie« darstellt (wie Habermas jedoch unterstellt, s. u. II.3.). Darauf sei schon hier hingewiesen.

erst zu entwerfende höchste Zweck unseres sittlichen Tuns in der Welt« (Düsing 1971, 33).

3. Kants Unterscheidung zwischen »moralischer« und »moralisch konsequenter Denkungsart« und das daraus erwach(s)ende »moralisch gewirkte Bedürfnis« der »fragenden Vernunft«. Das in dem »moralischen Wunsch« leitende »Interesse der Vernunft an sich selbst«.

Auf jenes in einer »moralischen Denkungsart« verwurzelte »Sollen« des moralischen Anspruchs und auf das in einer »moralisch konsequenten Denkungsart« begründete Ausständige, was »nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit *sein* soll« (II 679), d.h. »was dasein soll« – und somit auf das »Sein-Sollen« des »moralischen Endzwecks« –, bezieht sich jene (von Habermas indes als problematisch kritisierte) »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238), die in der »moralischen Denkungsart« verankert ist und selbst auf die »moralisch konsequente Denkungsart« führt. Die »moralische Denkungsart« orientiert sich – »praktisch« – an der inne gewordenen »höhere(n), unveränderlichen Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind« (IV 235), während die »moralisch konsequente Denkungsart« hingegen – hoffend – auf jene vorausgesetzte, jedoch aller theoretischen »Einsicht« entzogene »höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge« verweist, in der »wir jetzt *noch* nicht sind« und uns deshalb auch »zur Geduld verwiesen« (VI 113) sehen – auf ein »Ende aller Dinge«, »welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender, Wesen ist, die also und deren Zustand keiner andern als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird.« (VI 175 f.). Erneut »konsequent« führt dies – in einem einen »gefährlichen Sprung« vermeidenden »Überschritt« (III 605) – zufolge diesem postulatorisch verankerten (von einem bloßen »Irrealis« zu unterscheidenden) »Optativ« auf die der Vernunft »abgenötigte« Voraussetzung eines »weisen Welturhebers«, eines »moralischen Weltherrschers« (VI 132) und »Herzenskündigers« – d.h. darauf, dass man den Satz, »dass

ein Gott sei ... unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse« (V 577), dies also zur Annahme der »Existenz Gottes« nötig, sofern wir dieser »moralisch konsequenten Denkungsart« zufolge eben so »urteilen müssen« (III 274) – eben weil es »moralisch notwendig« ist, dass ein gerechtigkeits-orientierter »Herzenskündiger« der allein zureichende Grund der gerechtigkeits-orientierten Hoffnung ist (s. dazu u. II. Anm. 77). Ebendies besagt offenbar die lapidare Erklärung Kants in den Vorarbeiten zum späten »Streit der Fakultäten«: »Es ist nichts einfacher als der reine moralische Religionsglaube«, ¹¹⁴ in dem deshalb auch gar nichts »Opakes«, »Undurchsichtiges« ist – denn derart bleiben, jener »moralisch konsequenten Denkungsart« zufolge, für »vernünftige, aber endliche Wesen« eben allein die Hoffnung und der darauf gestützte Glaube an Gott als den »für uns« allein fasslichen Ermöglichungsgrund des »höchsten Gutes«, die in Kants Bestimmung der »fides« (V 603 Anm.) – als dem hoffenden Vertrauen in die praktische Vernunft und dem gläubigen Vertrauen in Gott – gewissermaßen »verschmelzen«. Es ist dies der »praktische Vernunftglaube« als »Hoffnungsglaube«, der, von der Moralität »unzertrennlich«, auf das »höchste Gut« »hoffend vertraut«, die Ermöglichung dieser »Vertrauenshoffnung« – ebenso »unzertrennlich anhängend« – jedoch allein Gott als

¹¹⁴ AA XXIII, 438. Dies besagt auch Kants Antwort auf die von ihm selbst aufgeworfene Frage: »Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr als zwei Glaubensartikel [d. i. des Daseins Gottes und der »Unsterblichkeit der Seele«]? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können! Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Kritik um die menschliche Vernunft habe; gesetzt, es sollte auch beim Ausgange bloß negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich dass die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner partiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen« (II 695). Denn: »Die negative Religion bringt alles auf den einfältigen Begriff eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels zurück. Hebt die Priester auf und lässt nur die Geistlichen. Nimmt die Satzungen weg und lässt nur die Vorschrift der Vernunft übrig und ist dem Einfältigsten eben so klar als dem Gelehrtesten« (Refl. 1524, AA XV, 898).

dem »höchsten ursprünglichen Gut« »zutraut«. Auch Kants frühere Bezugnahme auf ein »Interesse der Vernunft an sich selbst« (IV 249), das sich in ihrem »praktischen Gebrauch« auf moral-transzendierende Fragen, d. i. auf den »letzten und vollständigen Zweck« (IV 250), erstreckt, jedoch dabei nicht unbedingt auf eine »Ermutigung der eigenen Kräfte« (Habermas 2019 II, 306) abzielt, steht damit in engem Zusammenhang.

Die über die Moralität (die »moralische Denkungsart« im engeren Sinne) hinausführende »moralisch konsequente Denkungsart« bestimmte Kant als eine besondere – aus der rechten »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) resultierende – »Willensbestimmung«, deren – zwar moralisch begründete – Orientierung als ein »moralischer Wunsch«¹¹⁵ jedoch über die tätig-»mitwirkende« Moral hinausführt. Weil die »Hervorbringung« des »höchsten Gutes« eben nicht »in unserer Gewalt« ist, vielmehr es vornehmlich ein moralisches Gebot ist, »zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen« (IV 249),¹¹⁶ d. h. es, »so viel an uns ist« (V 577), also nach »unserem größten Vermögen wirklichzumachen« (IV 278 Anm.),¹¹⁷ verweist ein solcher moralisch konsequenter

¹¹⁵ Wenn Habermas betont: »Tatsachenfragen differenzieren sich von religiösen, ästhetischen und praktischen Fragen, wobei sich diese im weitesten Sinne praktischen Fragen wiederum in moralische und juristische Fragen des Gerechten einerseits, in ethische und präferentielle Fragen des Guten oder des Erwünschten andererseits verzweigen« (Habermas 2019 II, 300), so ist mit dieser »präferentiellen Frage ... des Erwünschten« eben durchaus auch dieser »moralische Wunsch« angesprochen, der freilich nicht mit »bloßer *Wünschbarkeit*« (Habermas 2007, 407) bzw. dem bloßen Wunsch als »Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objekts« (VI 579) zu verwechseln ist: »Dieser kann auf Gegenstände gerichtet sein, zu deren Herbeischaffung das Subjekt sich selbst unvermögend fühlt, und ist dann ein leere (müßiger) Wunsch. Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht« (ebd.). Davon ist jene Intention, »doch sich selbst zu Bewirkung« des »höchsten Gutes«, »d. i. seine Kausalität zu bestimmen« (IV 120), doch unterschieden.

¹¹⁶ Dies besagt kein »übermoralisches Gebot«, sondern ist vielmehr moralisch geboten.

¹¹⁷ »Diesen nun, so viel ... in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens« (V 578). Mit bloßer »Gesinnungsethik« hat dies allerdings nichts zu tun. Denn freilich ist darin nach Kant die Aufbietung aller Mittel und die genaue Abwägung der Umstände sowie die sorgfältige »Berücksichtigung der faktischen Handlungsfolgen in der komplexen Welt der Erscheinungen« (Habermas 2005b, 233) miteingeschlossen, was schon jene »sittliche

»Zweck« als ein »moralischer Wunsch« (IV 262) – der selbst »schon sittliche Grundsätze voraussetzt« (IV 651) –, auf diese »mit der Religion allererst« anhebende (IV 261 f.) Hoffnung. Angesichts der Unverfügbarkeit des »höchsten Gutes« weist dieser »moralische Wunsch« also über die *moralisch* gebotene praktische »Beförderung des höchsten Gutes« hinaus, weil andernfalls die Vernunft hinsichtlich der ihr aufgegebenen »Zwecke« verzweifeln müsste – auch dies verweist auf die spezifische Intention jener »rechten Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«. Deshalb stellt die Orientierung an dem über die praktische »Beförderung« noch hinausweisenden »Dasein-Sollen« des »höchsten Weltbesten« (gemäß der in dem »Endzweck der Schöpfung« gedachten »moralischen Welt«) den unumgänglichen »besonderen Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke« (IV 651) dar; zwar moralisch verankert (d.h. derart inspiriert und auch legitimiert) transzendiert ein solcher – zur Erfüllung der moralischen Pflichten noch hinzutretender – »besonderer Beziehungspunkt« in der Tat die moralische Sphäre im engeren Sinne. Kant zeigte – dies ist ein wesentlicher Aspekt schon in seiner »Kritik der praktischen Vernunft« –, dass der »ganze Gegenstand« derselben über das »moralische Sollen« hinausweist auf das, was gemäß einer »moralisch konsequenten Denkungsart« »dasein soll«, zumal »ohne alle Zweckbeziehung ... gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden« und nur dieser besondere Zweck dieser »Willensbestimmung« gemäß dem »moralisch gewirkten Bedürfnis« (IV 652) ein »Gnüge tun kann«. Seine These, dass in der »Achtung fürs moralische Gesetz« die »Absicht aufs höchste Gut« schon impliziert sei (IV 265), besagt in solcher Hinsicht den hoffenden Ausgriff jenes

Richtigkeit« (s. o. I. Anm. 4 u. 5; II. Anm. 361) gebietet. Von einer »Folgenabstraktion« kann bei Kant wohl nicht die Rede sein. Der gegen ihn mitunter erhobene Vorwurf einer (abstrakten) »Gesinnungsethik« (den Habermas offensichtlich als nicht unberechtigt ansieht: z. B. Habermas 1991a; 1991d, 100), trifft nicht zu. Die Orientierung daran, über den moralisch qualifizierten »Actus des Willens« hinaus auch das »Objekt wirklich zu machen« (IV 47), ist nach Kant freilich geboten, weil dazu die »größte Bestrebung« in der »Aufbietung aller Mittel« gehört, »soweit sie in unserer Gewalt sind« (IV 19) und somit auch die Abschätzung der – voraussichtlichen! – keinesfalls gleichgültigen Handlungsfolgen. Vgl. dagegen Habermas' Bemerkung: »Das ›Reich der Zwecke‹ führt nur in abstracto den Zustand einer Herrschaft kategorisch geltender moralischer Gesetze – ohne Berücksichtigung der faktischen Handlungsfolgen in der komplexen Welt der Erscheinungen – vor Augen.« (Habermas 2005b, 233) Ebenso kritisierte Habermas die »gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils«.

»moralischen Wunsches« der nach Gerechtigkeit »Hungernden und Dürstenden«. In der Tat wollte Kant mit dem »Vernunftglauben nicht nur der Religion noch einen Platz in der modernen Welt sichern, sondern auch dem »Interesse der Vernunft« an ihrem eigenen Praktischwerden in der Welt Befriedigung verschaffen« (Habermas 2019 II, 301); von diesem »Interesse der Vernunft an sich selbst« (IV 249) soll im Folgenden noch die Rede sein.

Demzufolge wird eine notwendige Stufung erkennbar: Von der moralischen »Denkungsart« und der Aufgabe, das höchste Gut als das »Weltbeste« tätig »nach allen Kräften« (V 580) zu »befördern«, ist der Ausblick auf den als »moralischer Wunsch« gekennzeichneten »gesollten Endzweck« im Sinne einer »moralisch konsequenten Denkungsart« zu unterscheiden – ein »Endzweck«, den Kant deshalb, wie erwähnt, auch als »moralisch notwendig« (III 638) bezeichnet hat. Es ist also ein gestuftes »Interesse der Vernunft an sich selbst«, das in diesem »praktischen Gebrauch« »gerechtigkeitsorientiert« zuletzt auf ihren »letzten und vollständigen Zweck« (IV 250) als das »ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft« abzielt. Das »höchste Gut« (als »vollendetes«) wird zufolge jener »moralisch konsequenten Denkungsart« »zum letzten [!] Gegenstande alles Verhaltens« (IV 261), der, auch wenn das »moralische Gesetz« gebietet, das höchste Gut sich »zum Objekte zu machen« (IV 267), gleichwohl als solcher nicht »praktisch« erreichbar, d. h. »durch meine Kräfte allein unausführbar ist« (III 387 Anm.). Deshalb bleibt ein solches über den Bereich der »moralischen Pflichten« im Sinne einer »idealisierenden Unterstellung« hinausgehendes »Gebot« (als »erweiterte moralische Gesinnung«, s. o. Anm. 14) in seiner besonderen »Verbindlichkeit« von diesen moralischen »Pflichten« (im engeren Sinne) genau zu unterscheiden. Die erfahrene Diskrepanz der Kräfte inspiriert eben in der Tat die Zuversicht, dass sich »in der Vernunft selbst ein Interesse an einer ermutigenden Antwort« (Habermas 2019 II, 308) rührt, weshalb jener »moralische Wunsch« – durchaus gemäß der »reinen Vernunft« – auch eine wesentliche Quelle der Religion darstellt.¹¹⁸

¹¹⁸ In diesem Sinne betonte Kant – allerdings in »motivationaler Hinsicht« doch eher missverständlich (und insofern Habermas' Interpretation bezüglich einer »Motivationsschwäche« in der Tat begünstigend, s. u. II.4.1.): »Wozu noch kommt, dass wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesamte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur so fern wir darnach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäß zu sein urteilen dürfen; und so ist ein

Kants Rekurs auf diesen »moralischen Wunsch« betrifft indirekt aber auch Habermas' Kritik (s. dazu auch u. 337): »Das zirkuläre Verhältnis von Vernunftmoral und Vernunftglauben verrät die Vergeblichkeit des Versuchs, einer vernünftig begründeten Moral das aufzubürden, worauf Kant mit dem ›Interesse der Vernunft‹ hinauswill. Die Vernunftmoral ist, entgegen Kants eigener Überzeugung, eine zu schmale Basis, um den *Orientierungsbedarf* eines endlichen Vernunftwesens, das sich kraft des autonomen Gebrauchs seiner Vernunft von Lebensformen selbstverschuldeter Unmündigkeit emanzipieren will, zu befriedigen« (Habermas 2019 II, 354) – also nicht nur für »das ›Interesse der Vernunft‹ am Fortschreiten der Menschheit zum moralisch Besseren« (Habermas 2019 II, 333). In der Tat – ebendies besagt freilich auch Kants Bezug auf den »letzten und vollständigen Zweck« (IV 250) der praktischen Vernunft selbst und begründet deshalb auch für »vernünftige Freiheit« jene erwähnte Notwendigkeit, sich im Dunkel dieser »dicken Nacht« (III 271) zu orientieren, d. h. darin Richtung und Halt zu suchen. Eben weil diesbezüglich die »Vernunftmoral ... eine zu schmale Basis« darstellt, ist das »höchste Gut« allein auf Hoffnung gegründet, die »mit der Religion allererst anhebt.« (IV 262) Kants – dabei nach einem »Wegweiser oder Kompass« (III 277) Ausschau haltende – Überzeugung ging offenbar dahin, dass die alleinige Orientierung an der »Vernunftmoral« (für sich genommen) eben noch keine »Selbsterhaltung der Vernunft« (s. dazu u. I. Anm. 131) gewährleistet, weil dies jenem »Interesse der Vernunft an sich selbst« (als dem »Vermögen der Zwecke«) widerspricht

reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit [!] wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen« (V 572); dies besagt genauer besehen aber doch etwas anderes als dies, dass also aufgrund der »inneren moralischen [!] Zweckbestimmung unseres Daseins« »die Zweckbeziehung in uns selbst apriori, samt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als notwendig [!] erkannt werden kann« (V 573; vgl. 579); denn das moralische Gesetz selbst »bestimmt uns doch auch, und zwar apriori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht« (V 576). Kants Argumentation ist in diesem Kontext wohl zweideutig: Ein »rein moralischer Grund [!] der praktischen Vernunft« wäre es jedenfalls wohl kaum, wenn er die Notwendigkeit der Annahme des Daseins Gottes damit begründet, »damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen«. Es bestätigt sich: Vom »motivationalen« Aspekt ist jedoch notwendig der intendierte Sinngehalt des »höchsten Gutes« (als »Endzweck«) zu unterscheiden; Kant hat diesbezüglich vermutlich eine späte Selbstkorrektur bzw. Klarstellung vorgenommen (s. dazu u. II. 4.1.).

und insofern das Interesse eines »vernünftigen, aber endlichen Wesens« betrifft, das die Beförderung des »höchsten Gutes« als des »Weltbesten an uns und andern« und die darin bestimmende Hoffnung angeht. Es ist freilich das »Urteil einer unparteiischen Vernunft« (IV 238) in ihrem universalistischen Anspruch, das sich darin artikuliert. Darin ist es ausschließlich um die vernünftige Aufweisbarkeit jenes – gerechtigkeits- und sinn-orientierten – »Endzwecks der praktischen Vernunft« für »vernünftige, endliche Wesen« und der daraus vermittelten Idee eines »Endzwecks der Schöpfung« zu tun, der diese Fragen in »grenzbegrifflicher« Behutsamkeit angesichts der drohenden »Nichtigkeit« thematisiert und dergestalt erst das praktische »System der Zwecke« (gemäß der »teleologia rationis humanae«: II 700) gleichsam »abschließt und krönt«.

Eine in jener »moralisch konsequenten« Denkungsart begründete »Willensbestimmung« ist jener maßgebende »moralische Wunsch« deshalb, weil sie, abgesehen von der Befolgung des »moralischen Gesetzes«, in einer darüber hinausgehenden (moralischen) Motivation überdies auf den »dasein sollenden« Zweck, die – aus moralischen Gründen geforderte – auf das Ganze einer »moralischen Lebensgeschichte« bezogene »proportionierte Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit« abzielt, die das »allen vernünftigen Wesen ausgesteckte Ziel aller moralischen [!] Wünsche« (IV 244) ist. Hier ist offenbar erneut von jenem notwendigerweise moralisch verankerten »Sein-Sollen« die Rede, das gemäß jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« gleichwohl über dieses Gebiet des »Praktisch-Moralischen« (und dessen »Gebote«) hinausweist, welches dessen unverzichtbarer »Beziehungspunkt« bleibt; eben darauf zielt auch jene kantische Kennzeichnung der Vernunftidee einer »moralischen Welt« und der darin implizierte besondere Anspruch des *Sein-Sollens* ab. Mit dieser »Willensbestimmung« wird also noch einmal deutlich, dass die »Beabsichtigung des Endzwecks« über die praktische Befolgung des moralischen Gesetzes zwar hinausgeht, aber dennoch daran gebunden bleibt. Moralisch unverzichtbar bleibt die Orientierung an der erhofften »allgemeinen Glückseligkeit« als dem »Endzweck der praktischen Vernunft« – gleichgültig in Ansehung des »Subjekts, welches es auch sei« (VI 133, Anm.).

Das Eigentümliche dieser »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238), die eben auch eine »Willensbestimmung von besonderer Art« impliziert (s. u. I.3.1.), hat Kant vor allem auch noch in seiner »dritten Kritik« – im Kontext seiner Kennzeichnung

des »moralischen Beweises vom Dasein Gottes«, der als solcher an die Bedingung dieser »moralischen Denkungsart« gebunden ist – und ebenso in der Vorrede zur ersten Auflage der »Religionsschrift« deutlich beschrieben: Diese Willensbestimmung der »praktischen Vernunft« ist eben deshalb eine »besondere«, sofern sie in dieser erweiterten Perspektive eben nicht (nur) auf das moralisch qualifizierte »Wie des Wirkens« geht, sondern sich vielmehr – hoffend – auf das notwendig zweck-orientierte »Wohin« desselben erstreckt, d.i. »in Ansehung des Gegenstandes ..., wohin uns unsere moralisch-gebietende Vernunft zu wirken anweist« (IV 822 Anm., s. u. I. Anm. 135): Die vorgängige, im engeren Sinne moralische Rücksicht auf das »Wie« des Handelns bleibt also von der konsequenten »Anweisung«, »wohin [!] sie zu wirken habe« (IV 650), genau zu unterscheiden, obgleich von dem – moralphilosophisch primär relevanten – »Wie des Handelns« das »Wohin« des Wirkens nicht abzutrennen ist. Denn praktische Vernunft ist in ihrer »hinwirkenden« »Kausalität« als »Begehungsvermögen« (als »Vermögen der Zwecke«) eben »auf etwas aus«, »weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, apriori nach Prinzipien zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann« (IV 297) in einer »Welt, darin wir leben« (III 647). Dieses »Wohin des Wirkens« bringt so lediglich zum Ausdruck, dass »ohne alle Zweckbeziehung ... gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden kann« (IV 650); deshalb ist diese auf den »Endzweck« gerichtete »Willensbestimmung« notwendigerweise als »moralisch *konsequent*« zu bezeichnen und darf, als »gebotene«, nicht negiert werden, weil sie aus der Einsicht in die »moralische Qualität« des »höchsten Gutes« eben folgt als das, was »nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll« (II 679): Praktische Vernunft als »Vermögen der Zwecke« zielt notwendig auf das, »was geschehen soll«, das Wissen davon erweitert jedoch nicht die Pflichten. Sofern dieser Zweck eben ein »moralischer Zweck« ist, kann solche Aussicht auch kein moralneutrales »Belieben« sein, weil praktische Vernunft dies (da theoretische Vernunft auch »nichts dawider hat«: IV 280) doch notwendig fordert, d.h. dieser Zweck kein »sinnleeres Unding« ist. An einer solchen Vernunftperspektive nehmen (an moralischen Ansprüchen orientierte) »vernünftige Weltwesen« notwendig ein Interesse, sofern das »Bedürfnis der *fragenden* Vernunft« (V 609) in solcher Erweiterung des Vernunfttraumes über das Bedürfnis der praktischen Vernunft hinaus (im Sinne jenes »Wohin des Wirkens«) für »vernünftige Freiheit« einen gleichsam trans-

moralischen Sinnhorizont eröffnet und zugleich auf den Ermöglichungsgrund eines solchen – moralisch »angewiesenen« (s. o. 84f.) – »Ausgriffs« verweist.¹¹⁹

In Kants »dritter Kritik« finden sich diese Gedanken bekanntlich im Kontext einer »teleologischen« Gesamtkonzeption, die die Weltstellung des Menschen als des »daseienden« »Endzweck der Schöpfung« und den »Endzweck der Vernunft« umgreift: Kants eigenem bemerkenswerten Hinweis zufolge soll eben dies vor Augen führen, dass und wie dies von der Frage nach unserer »moralischen Bestimmung« und dem darin leitenden Interesse einer »moralischen Teleologie« an dem, »was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht« (V 399), auch nicht abzulösen ist. Die Bestimmung des Menschen als »Endzweck des Daseins der Welt« hat in der Tat in der teleologisch orientierten »reflektierenden Urteilskraft« ihren Grund und zeichnet in solcher »teleologischen Hinsicht« den einer unbedingten Zwecksetzung fähigen Menschen als den existierenden »Endzweck« im »Ganzen aller Zwecke« aus. Dieses als »Endzweck der Schöpfung« existierende moralische »Vernunftwesen« hat demnach selbst – noch ganz unabhängig vom Gottesbezug – wiederum einen »Endzweck seines Handelns«: »Vernünftige Weltwesen«, deren Dasein als »Endzweck der Schöpfung« ausweisbar ist, sehen sich in ihrem Lebensentwurf und ihrem notwendig zweck-orientierten Handeln also selbst existenziell auf ein letztes »Worumwillen« als »Endzweck der Vernunft« – über die moralische Willensbestimmung hinaus – verwiesen.¹²⁰

¹¹⁹ Habermas hat mit dieser von mir schon früher vorgelegten Kantinterpretation auch »keine Schwierigkeit. Wohl aber, wenn sie uns als ein heute noch gangbarer Weg zur nachmetaphysischen Begründung des Vernunftglaubens an eine ›Verheißung des moralischen Gesetzes‹ präsentiert wird. Wir streiten uns über die Schlüssigkeit des Arguments, das Kant für die Aussicht auf ein glückseliges, in Proportion zur tugendhaften Befolgung des Sittengesetzes gewährten Lebens entwickelt ... Die Streiffrage ist, wie (und in welchem Sinne) ›vernünftig‹ eine solche, ihre Inhalte aus der christlichen Überlieferung schöpfende Ethik sein kann, wenn sie zwar aus einer vernünftig begründeten Moral ›hervorgeht‹, aber ›über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält‹, gleichwohl ›hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann« [IV 652 Anm.]« (Habermas 2007, 373 f.) Und dennoch soll dies nach Kant auf eine (von Habermas kritisierte) »Superpflicht« führen (s. u. II.3.)?

¹²⁰ Habermas hat solche Aussicht offenbar kritisch kommentiert (s. u. II. Anm. 109), er berührt diese Fragen allerdings selbst erneut vor allem auch im Kontext seiner Kierkegaard-Interpretation (Habermas 2019 II, 668–702).

Es ist näherhin diese Frage nach einem »worumwillen« im Sinne einer umfassenden Sinndimension, die sich teleologisch daran orientiert, was »dasein soll« (»was *geschehen* soll«) (II 557), sich also keineswegs bloß darauf reduziert, was »*getan* werden soll«. Dieser der Idee der »moralischen Welt« immanente Bezug auf das, »was dasein soll« (als praktischer Endzweck) beschränkt sich also nicht auf die moralphilosophisch grundlegende Frage »Was soll ich tun?«. Was »dasein soll« erschöpft sich also zufolge dieser »Willensbestimmung« nicht im Anspruch des moralischen Gesetzes, denn die (nunmehr so zu bestimmende) »moralisch *konsequente* Denkungsart« ist mit der »moralischen Denkungsart« nicht einfachhin identisch, sondern zielt darüber hinaus auf das, »wohin uns unsere moralisch-gebietende Vernunft zu wirken anweist« (IV 822 Anm.). Das Eigentümliche dieser (eben nicht auf die »moralische Willensbestimmung« zu reduzierenden) »Willensbestimmung von besonderer Art« (s. u. I.3.1.) liegt vielmehr in der »moralischen Konsequenz« dieser Denkungsart, die jedoch, sofern ihr offenbar eine spezifische »Intentionalität« zueigen ist, moralisch keineswegs »neutral« ist; sie zielt auf das »Ganze aller Zwecke«, ist damit notwendig auf den »Endzweck des Daseins einer Welt« (V 557) bezogen und beruht also auf dem – von uns – in die »Verheißung des moralischen Gesetzes« hineingelegten »Vertrauen« (V 603 Anm.),¹²¹ dass das aus Achtung vor dem moralischen Gesetz »Gesollte« in der Welt auch realiter geschieht. Gewiss wird auch die »Triebfeder« zum Moralischen durch dieses hoffnungsvolle »Vertrauen« »motivational gestärkt«, dass das moralisch Gesollte auch »dasein soll« – und dies zufolge der »Verheißung des moralischen Gesetzes« auch »dasein kann«. Ohne diese – zusätzliche – »Willensbestimmung« bliebe unsere moralische Weltorientierung eigentümlich »inkonsequent« – nur insofern wäre freilich das »Moralische« eine »leere Idee«, eine bloße »Chimäre«.¹²²

¹²¹ Dieses »Vertrauen«, in dem sich jene »Willensbestimmung von besonderer Art« äußert (s. u. I.3.1.), kommt auch deutlich in einem zeitnahen Vorlesungspassus zum Ausdruck (AA XXVIII, 800): »Wir haben hinreichende und genugsame Erkenntnisse, Gott zu denken als angemessen unsrer praktischen Vernunft, was zureichend ist, so zu handeln, als ob wir ihn erkannten. Wir haben, wenn wir einen Gott glauben, mehrere Triebfedern gut zu handeln, und sehen ein, dass die Handlungen nach der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Erfolge haben werden, die sie verdienen, und dass die Bestrebung nach dem höchsten Gut nicht auf eine Chimäre hinausläuft. Die Annahme, dass ein Gott sei, ist von der höchsten Wichtigkeit für unsere Moralität, und hierzu ist es hinreichend, dass wir ihn nur per analogiam erkennen.«

¹²² Irreführend ist in der Tat mitunter Kants eigene Argumentation. Denn der Sach-

Diesbezüglich ist freilich eine bemerkenswerte Verschiebung in Kants Argumentation festzustellen: Hatte er in der »Kritik der praktischen Vernunft« noch ausdrücklich betont: »Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden« (IV 260), so ist in der »dritten Kritik« nunmehr jedoch die Rede von einer »Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege [!], und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde« (V 603 Anm.),¹²³ d. h. durchaus »moralisch konsequent«. In solcher »Hineinlegung«, die sich offenbar einer anderen – »moralisch konsequent« gewollten – »Ordnung der Dinge« verdankt, manifestiert sich diese besondere »Willensbestimmung«, die einem – jenem Vernunftinteresse zuwider laufenden – defätisti-

verhalt, dass der »Endzweck, den der moralische Mensch hat und haben soll«, im Sinne einer »moralisch konsequenten Denkungsart« nicht moral-neutral ist und seine Verwerfung den Menschen nach Kant »mit sich inkonsequent machen« müsste, besagt allerdings nicht, dass im Falle der Nicht-Realität dieses moralischen »Endzwecks« auch die Moralität selbst »chimärisch« wäre (was Kant selbst andernorts betont: V 578 ff.). Dies ist jedoch nur deshalb denkbar, weil das endgültige Auseinanderfallen von »Tugend und Glückseligkeit« eben dem moralischen Anspruch widerspricht (»moralisch zweckwidrig« wäre): »Dies besagt doch wohl, dass, fände man seine [Kants] Theorie des höchsten Guts und des Vernunftglaubens gänzlich unplausibel und überholt, dann auch sein Verständnis und seine Theorie der Moralität und ihrer Gesetzlichkeit für den Menschen in ihrem Kern dementiert wäre.« (Forschner 2021, 334)

¹²³ Diese Kennzeichnung der »fides« als »Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes« hat Kant in der Religionsschrift aufgenommen und (nicht zuletzt mit Bezug auf jenes Motiv der »vollständig individuierten Person«, s. o. I. Anm. 83) in denkwürdiger Weise noch näher bestimmt: »Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall etwas bedeuten soll, eine bloße Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die er doch nie erreicht) besäße, ... mithin ein Grund, vertrauen zu können, dass, wenn wir das *ganz* wären, oder einmal sein würden, was wir sein sollen, und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müßte« (IV 873 Anm.). Dieser späte Passus aus der Religionsschrift ist auch deshalb von besonderem Interesse, weil er gleichsam als das religionsphilosophische Scharnier zu Kants ästhetischen Reflexionen über die Erfahrung des »Naturschönen« gelesen werden darf; vgl. nochmals die frühe Reflexion 1820 a (AA XVI, 127): »Die Schöne Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme« (und ihr Nachhall in § 42 der Kritik der Urteilskraft, bzw. V 615 f. Anm.). (Ein hier möglicherweise angedeutetes umfassendes »Korrespondenz«-Motiv ist nicht näher zu verfolgen.)

schen »Misstrauen der Vernunft in sich selbst« begegnet. Die Hoffnung gründet demnach in jener »Verheißung des moralischen Gesetzes«, der zufolge »Gerechtigkeit« ja sein soll, weil eine Welt, die dem »höchsten Gut« entspricht, eben »dasein soll«: Dies ist offenbar auch Kants Antwort auf Leibnizens Frage: »Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?«¹²⁴ Die Moral selbst hält also in dem – mit ihr verbundenen – Zweckbezug (»was geschehen soll«) notwendigerweise Ausschau nach nicht nur erlaubten, sondern moralisch gebotenen Zwecken, ist also auf das ausgerichtet, was »geschehen soll«. Darin gründet also jene »Beunruhigung über ein Defizit ...«, das die kompromisslos durchgeführte Kritik der Vernunft und eine spröde »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« am Ende zurücklässt« (Habermas 2019 II, 227), die sich einem unstillbaren »Interesse der Vernunft an sich selbst« verdankt.

In diesem Sinne betonte der späte Kant ausdrücklich die naheliegende Analogie zwischen »physischer« und »moralischer Teleologie« als die maßgebende Vernunftperspektive, die sich an dem der »vernünftigen Freiheit« innewohnenden »Bedürfnis der fragenden Vernunft« orientiert (die geschichtsphilosophische Perspektive fällt hier offenbar aus; s. dazu u. II.5.): »(M)an kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung) apriori als bestimmt, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammen anzutreffen, annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches als ein moralisches Produkt, den Menschen selbst, als Urheber (so weit es in seinem Vermögen ist), auffordert [!]« (III 647 f.). Das »höchste Gut« ist also das »vollständige Objekt der praktischen Vernunft«, worauf »hingewirkt« werden muss. Es ist demnach ein »praktisch-dogmatisches Prinzip des Überschrittes zu diesem Ideal der Weltvollkommenheit« (III 647), das das »höchste Gut« als ein solches »moralisches Produkt« ausweist, d. h. »in praktisch-dogmatischer Rücksicht ... ein reeller, und durch die praktische Vernunft für unsre Pflicht sanktionierter

¹²⁴ »Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses, und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist.« (IV 712) Das ist »die Idee der Menschheit als der Grund des Daseins der Welt« (Ref. 6055, AA XVIII, 439), die ohne den Menschen eben eine sinn-leere »Wüste« wäre (V 567). S. auch o. I. Anm. 20.

Begriff ist« (III 648) – so wie auch der »allgemeine Begriff von einem Ende [»Endzweck«: VI 181] aller Dinge« kein unverständliches »Hirngespinnst«, kein »Produkt des Wahns« (s. u. II. Anm. 75), sondern ein »Produkt unsrer eignen Vernunft« ist (VI 182). Der regulativen Idee der »Zweckmäßigkeit« in der »physischen Teleologie« (»Naturzweck«) korrespondiert (jener »Analogie« zufolge)¹²⁵ die »moralisch« verankerte »Zweckverbindung« jener »Ideen des Übersinnlichen« (»Endzweck«) und wirft so auch auf das Verhältnis zwischen dem »doktrinalen Glauben« der »Physikotheologie« und dem »moralischen Vernunftglauben« der »Ethiktheologie« ein besonderes Licht (vgl. den Schluss der »dritten Kritik«).

In gebotener Rücksicht auf den für Kants »Weltbegriff der Philosophie« und dessen Leitfrage »Was ist der Mensch?« maßgebenden Orientierungshorizont lässt sich der voranstehend angezeigte systematische Zusammenhang zwischen Moral, Ethik und Religionsphilosophie bei Kant wohl auch als eine Explikation recht verschiedener Aspekte des »Praktisch-Unbedingten« verstehen, die ein unterschiedlich akzentuiertes »Interesse der Vernunft an sich selbst« verrät und ein »moralisch gewirktes Bedürfnis« widerspiegelt, das sich auch als

¹²⁵ Hier gibt es also in der Tat Bezüge zu »heuristischen Überlegungen der Naturphilosophie« (Habermas 2005b, 224). So »stiftet« für Kant z. B. das »Principium der Einheit der freyheit unter Gesetzen ... ein *analogon* mit dem, was wir Natur nennen, und auch einen innern Quell der Glückseligkeit, den Natur nicht geben kann und wovon wir selbst Urheber sein. Wir befinden uns alsdenn in einer Verstandeswelt nach besonderen Gesetzen, die moralisch sind, verbunden, und darin gefallen wir uns« (Ref. 7260: XIX, 296) – eben in der »Welt, darin wir leben« (III 647). – Jene vom späten Kant nahegelegte Analogie zwischen »physischer« und »moralischer Teleologie« (wobei letztere auf den »Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit« zielt) ist mit der darin vollzogenen Analogisierung von »Naturzweck« und »Endzweck« auch in Erinnerung an jene frühe Bestimmung der »Selbsterhaltung der Vernunft« als »Fundament des Vernunftglaubens« (s. u. I. Anm. 131) von besonderem Interesse, weil darin offenbar eine Analogie der »Selbsterhaltung der Natur« und der »Selbsterhaltung der Freiheit« angezeigt ist; wohl nicht zufällig ist in diesem Kontext auch von einer »gewisse(n) Organisation der reinen praktischen Vernunft« (III 650) die Rede. Die teleologisch konzipierte »Selbsterhaltung der Vernunft« hat in der späten Preisschrift (in der dort angezeigten »Zweckverbindung« [III 646] der Ideen des »Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns« [III 632], worin Vernunft sich selbst »entfaltet«, d. h. darin, sich selbst »organisierend«, auch »erhält«) eine genaue Entsprechung und unterstützt so auch die kantische These, dass die »Ethiktheologie« den grundlegenden Mangel der »Physikotheologie« ergänzt. Gleichwohl »schafft« sich diese »teleologisch« entfaltende Vernunft nicht selbst, sondern setzt sich selbst voraus und verweist so auf ein neues »teleologisch-theologisches« Problem (s. dazu auch u. II. Anm. 210).

eine »Willensbestimmung von besonderer Art« (VI 133 Anm.) manifestiert (s. dazu u. I.3.1.). Sie nimmt Bezug auf den »Endzweck der praktischen Vernunft« als ein »moralisches Produkt«, sofern sie sich an dem nicht nur erlaubten, sondern notwendigen – gebotenen – Zweck »als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung« (IV 150) orientiert, während eine Beschränkung auf die Moralität selbst (als »oberstes Gut«) deshalb schon aus moralischen Gründen nicht gewollt werden kann. Schon aus jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) folgt jene »Willensbestimmung von besonderer Art«, auf die Kant explizit auch im Gemeinspruch-Aufsatz rekurrierte.

Die voranstehenden Differenzierungen bleiben also auch für die Einschätzung des Stellenwerts bedeutsam, den Kant dieser im Gemeinspruch-Aufsatz nunmehr sogenannten »Willensbestimmung von besonderer Art« beimessen wollte, weil die Orientierung am höchsten Gut sich keineswegs einem bloßen Wunsch verdankt, sondern, einem »praktisch notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens« zufolge, »objektiv, in der Beschaffenheit der Dinge« gründet, »so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurteilt werden müssen« (IV 277). Dies stellt somit ein »Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht« dar, das die »unvermeidlich« zweifache – moralische und »moralisch konsequente« – Motivation in diesem »Interesses der Vernunft« widerspiegelt, das in der Befolgung des »Zwecks« jenes »Wohlgesinnten« zum Ausdruck kommt, »den dieser ... in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte« (V 580).

3.1. Die an das von Kant betonte »Interesse der Vernunft an sich selbst« geknüpfte »Willensbestimmung von besonderer Art« in Kants »Gemeinspruch«-Aufsatz.

Jene in der »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« verankerte »moralisch konsequente« Denkungsart« und ihre besondere Intentionalität hat Kant also im Gemeinspruch-Aufsatz ausdrücklich als eine »Willensbestimmung von besonderer Art« charakterisiert. Es verdient gewiss Beachtung, dass Kants Gemeinspruch-Aufsatz mit dem Hinweis auf den besonderen »Beziehungspunkt« des »Gesamten aller Zwecke« (VI 132 Anm.) diese »Willensbestimmung« noch einmal besonders zugespitzt, d. h. als »von besonderer Art« ausgewiesen hat und dabei zeigt, dass sich der darin manifestierende »mora-

liche Wunsch« auch nicht auf eine bloße Kompensation des »Mangels an moralischen Triebfedern« hinausläuft, denn die Moral bedarf keiner »andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten« (IV 649)¹²⁶ – ein mit Blick auf Habermas' Kritik sehr wichtiger Gesichtspunkt (s. u. II.4.1.). Kant hat wiederholt klargestellt:¹²⁷ »Das Bedürfnis, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge anzunehmen, ist nicht ein Bedürfnis aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen, in denen allein diesen Triebfedern gemäß ein Objekt als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein;[¹²⁸] obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nötigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahieren muss und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit), sondern dieser muss uneigennützig sein; und das Bedürfnis eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks (eine Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut) ist ein Bedürfnis des sich noch

¹²⁶ Allerdings ist Kants (späte) bündige Sichtweise dies: »Ob die Moral ohne Theologie möglich sei? Ja, aber nur in Ansehung der Pflichten und Rechte der Menschen, nicht in Ansehung des Endzwecks.« (RefI 8097; AA XIX, 641)

¹²⁷ Dies macht auch eine späte Stellungnahme Kants besonders deutlich, die die Orientierung an dem »Ideal jenes Zwecks« der Gerechtigkeit« von dem »Triebfedern«-Aspekt klar unterscheidet (und im Grunde eine frühere Argumentation in der »dritten Kritik« in gewisser Weise korrigiert, s. u. 335 f.): »An ihn [d. i. Gott als »Weltherrscher«] aber moralisch praktisch glauben, heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung und, zu bewirken, Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkür unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist« (III 387 Anm.). Auch dieses »als ob« der »moralischen Teleologie« ist offenbar analog zu dem »als ob« der Naturteleologie gedacht (s. o. Anm. 125).

¹²⁸ »Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Akt der Freiheit des handelnden Subjekts, ... irgend einen Zweck der Handlungen zu haben« (IV 514).

über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchste Gut) erweiternden uneigennütigen Willens. – Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: dass, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen; und über das noch die Pflicht hinzukommt [!],[¹²⁹] nach allem Vermögen [!] es zu bewirken, dass ein solches Verhältnis (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere. [...] Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit,^[130] sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst,^[131] mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält [gerechtigkeits-orientiert] nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 132 f. Anm.).¹³² Dieses lange Zitat verdeutlicht: Jenes »Be-

¹²⁹ Hier ist also von einer »Willensbestimmung von besonderer Art« – und von einer »noch hinzukommenden Pflicht« – die Rede. Die für verständliche Irritationen sorgende Schwierigkeit liegt mit Blick auf Kant in der Tat vor allem wohl darin, worin denn diese »hinzukommende Pflicht« dieser »Willensbestimmung von besonderer Art« zufolge bestehen soll – außer der »erweiterten moralischen Gesinnung« als einem »moralischen Bedürfnis«? Die »hinzukommende Pflicht« besagt im Grunde also lediglich, dass die »moralische Denkungsart« konsequenterweise einen moralisch begründeten »Zweck« verfolgt, auf den die praktische Vernunft »intentional« bezogen ist. Insofern merkt Habermas deshalb mit Recht diesbezüglich an, dass sich diese Pflicht von den Pflichten, wie Kant »sie üblicherweise versteht« (Habermas 2005b, 228), notwendig unterscheidet. S. dazu u. 270 f.

¹³⁰ Damit widerspricht Kant allerdings in gewisser Weise auch seiner früheren These: »Folglich, das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu sein.« (V 576 f.).

¹³¹ Erneut wird hier also deutlich: Diese »Idee als Zweck an sich selbst« ist für »vernünftige Hoffnung« primär maßgebend, während die »eigene Glückseligkeit« darin also lediglich »mitenthalt« ist.

¹³² In diesem Sinne ist ja auch Kants – beinahe zeitgleiche – Begründung zu verstehen, die ebenfalls diese »zwifache Motivation« anzeigt: »mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck ist ein synthetischer Satz apriori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert [!]« (IV 655 Anm.) – wengleich dies nicht selbst ein »moralisches Gesetz« ist. »Eine solche Aufforderung ist vielmehr ein »synthetischer praktischer Satz a priori«; er geht über den Begriff des Gesetzes

dürfnis des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) erweiternden uneigennütigen Willens« ist nichts anderes als die »moralisch konsequente Denkungsart«. »Von besonderer Art« ist diese »Willensbestimmung« schon deshalb, weil sie sich eben nicht mit »allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft« (IV 184) begnügt; sie zielt eben nicht nur auf die Sinnhaftigkeit alles (moralischen) Handelns (und die hierfür vorausgesetzte Affinität von »Freiheit und Natur«) im menschlichen Leben ab, sondern auf die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens »im Ganzen seines Daseins«, die auch in Kants Bestimmung des »höchsten Gutes« (als der vollendeten Einheit von »Natur und Freiheit«) gedacht ist. Interessant ist dabei vor allem jedoch dies, dass die Kennzeichnung dieser »Willensbestimmung von besonderer Art« und deren Bezug auf die Idee des »höchsten Gutes« nun ausdrücklich mit Blick auf eine gedachte »Analogie mit der Gottheit« (VI 133 Anm.) erfolgt und jene darin erfolgte Bezugnahme auf die »Idee des Ganzen aller Zwecke« dabei offenbar die Orientierung an den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind«, mit derjenigen am trans-moralischen »Endzweck der praktischen Vernunft« verknüpft – auf eine Weise, die so auch allein den »höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft« entspricht. Dazu noch folgender Hinweis:

In der Tat scheint es so, als ob Kant selbst mit der (in jener angeführten erhellenden Anmerkung seines späten Gemeinspruch-Aufsatzes vorgenommenen) Bezeichnung einer (auf einen »andern Zweck« gerichteten) »Willensbestimmung von besonderer Art« das Missverständnis einer als *Pflicht* verstandenen »Willensbestimmung« – d. h. als in einem *moralischen* Sinne geboten – geradewegs abwehren wollte. Die diesbezügliche Begründungsfigur weist vielmehr lediglich darauf hin, dass diese »Willensbestimmung von besonderer Art« eine solche allein durch den Bezug auf »die Idee des Ganzen aller Zwecke« (VI 133) wird, deren *praktische* Verfolgung

hinaus zu einem Gegenstand des endlichen Willens als Zweck. Ein endlicher und zugleich freier Wille muss sich ja Zwecke setzen, wenn er überhaupt in seiner Welt wirken will. Der synthetische Satz a priori ist nun gültig, weil ein endlicher Wille nur auf diese Weise die Notwendigkeit versteht, das Sittengesetz in der Erfahrung auszuführen und diesem nur so praktische objektive Realität in der Welt verschaffen kann. Die notwendige Beförderung des höchsten Gutes kommt also nicht zum Sittengesetz noch hinzu als zusätzlicher Bestimmungsgrund außer dem Gesetz, sondern ist die Anwendung des Sittengesetzes als Bestimmungsgrund auf ein Wollen und Handeln nach Zwecken« (Düsing 1971, 33).

(im Sinne einer »moralischen Denkungsart«) *zunächst* einmal – im Sinne der »Zwecke, die zugleich Pflichten sind« – gemäß ihrer »Ordnung« fürwahr Pflicht ist und ohne welche auch die zu erhoffenden »sittlichen höchsten Zwecke« nicht zu denken sind. Es bestätigt sich im Blick auf diesen Gemeinspruch-Aufsatz, dass die religiöse Perspektive des »Hoffen-Dürfens« auf das »höchste Gut« nicht zuletzt – auch – in der praktischen Perspektive der »Liebespflichten« verankert ist.¹³³ In diesem Sinne hat Kant also mit jener besonderen, an der »Idee des Ganzen aller Zwecke« Maß nehmenden »Willensbestimmung von besonderer Art«, die einer »den sittlichen höchsten Zwecken« angemessenen Welt entspräche, überdies das bemerkenswerte Motiv des »sich nach Analogie mit der [aus sich herausgetretenen] Gottheit« (VI 133, Anm.) denkenden Menschen¹³⁴ verbunden. Dies legt es gleichermaßen nahe, jene für Kants Ethiktheologie bestimmende Verknüpfung der Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« so zu verstehen, dass zunächst die der »ethischen Gesetzgebung« genügende Erfüllung der Rechts- und Tugendpflichten den primären Orientierungspunkt darstellt, d.h. in der Beförderung des »Weltbesten an uns und anderen« die eigene »moralische Vollkommenheit« praktisch maßgebend ist, an die sich eine »vernünftige Hoffnung« sodann – »moralisch konsequent« – anschließt. Denn zugleich wird damit auch geltend gemacht, dass diese Beförderung des »Weltbesten an uns und anderen« über die moralisch-praktische Orientierung an den Rechts- und Tugendpflichten hinaus sich noch von einem besonderen Vernunftinteresse (bzw. der darin verankerten »Idee des Ganzen aller Zwecke« als »Endzweck«) leiten lässt, das lediglich eine »sich selbst-bescheidende« und gerechtigkeitsorientierte Absicht artikuliert – eine Rücksicht, ganz »uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet; ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften« (IV 261) –

¹³³ Schon daraus wird ersichtlich, dass sich auch nach Kant der »Unsterblichkeitsglaube« »nie am eigenen Dasein entzünden darf« (W. Benjamin 1972, 332f.; s.u. II. Anm. 426), was schon die gebotene Orientierung am »Weltbesten« verlangt.

¹³⁴ In diesem (mit Kants Lehre von den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind« [IV 515 ff.] eng zusammenhängenden) »Analogie«-Motiv und der darauf bezogenen »Willensbestimmung von besonderer Art« wird deutlich, dass dieser »gebotene« Bezug auf das höchste Gut nicht eine besondere Pflicht neben anderen darstellt und auch die Orientierung an demselben nicht vorrangig an der »eigenen Glückseligkeit« festgemacht ist.

d. h. gemäß der »Ordnung der Zwecke« dabei den Ansprüchen der reinen praktischen Vernunft untergeordnet bleibt.

In dieser von Kant begründeten »vernünftigen Hoffnung« ist also keineswegs eine bloß wunschbesetzt-illusorische »Aussicht in Glückseligkeit schlechthin« maßgebend; diese genügt vielmehr durchaus dem Anspruch jener »moralisch konsequenten Denkungsart«, indem sie auf das »Ganze aller Zwecke« als letztes »Worumwillen« gerichtet ist, das als »Endzweck der Vernunft« bestimmt wird. »Von besonderer Art« ist diese auf das »Ganze aller Zwecke« ausgerichtete »Willensbestimmung« eben deshalb, weil sie in ihrem Selbstverhältnis sowohl von der durch ein »Faktum« der »reinen praktischen Vernunft« gegebenen »unvermeidlichen« Willensbestimmung (ihrem »reinen praktischen Gesetz apriori«) als auch von der auf den »natürlichen Zweck« der Glückseligkeit gerichteten »Willensbestimmung« unterschieden ist; als solche steht sie mit einem freilich nicht »in der Absicht vorhergehenden« (IV 650), sondern als Folge fungierenden (d. i. »herbeigeführten«: VI 132) »moralischen Zweck« in Beziehung. Diese darin maßgebende Intentionalität »von besonderer Art« ist – zwar die »Moralität unzertrennlich begleitend« (vgl. III 274) – also weder selbst eine *pfl*icht-orientierte Willensbestimmung (im Sinne des Anspruchs des kategorischen Imperativs, d. i. eine »Willensbestimmung« im *streng* moralischen Sinne), noch ein bloß neigungs-bestimmtes Wünschen – und auch kein in moralischer Hinsicht lediglich *legitimierbarer* Zweck. Von einer »Willensbestimmung von besonderer Art« ist hier offenbar deshalb die Rede, weil dies über die »mitwirkende« moralische »Willensbestimmung« (im Sinn des »moralischen Gesetzes«) noch hinausweist, eben als ein auf das »Ganze aller Zwecke« gerichteter »moralischer Wunsch«, der um die Unverfügbarkeit des »höchsten Gutes« weiß. Diese »Willensbestimmung« ist – als eine »erweiterte moralische Gesinnung«¹³⁵ – jedoch keinesfalls eine zusätzliche »Superpflicht« (s. u. II.3.): Zwar aus moralischen Intuitionen gespeist, steht sie doch in einem denkwürdigen Bezug auf eine nur grenzbegrifflich intendierbare »Idee des Ganzen aller Zwecke« (VI 133

¹³⁵ Refl. 6451, AA XVIII, 724. Diese (in »zweiter Motivation«) »erweiterte moralische Gesinnung« ist als die »moralisch konsequente Denkungsart« eine »Willensbestimmung von besonderer Art«, die als solche eben keine »Pflicht« im strengen Sinne darstellen kann, obgleich das »moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt [d. h. »befördert«] werde« (IV 652).

Anm.), als einem »dasein sollenden« »Gegenstand der praktischen Vernunft«, worauf diese von Kant im Gemeinspruch-Aufsatz so bezeichnete »Willensbestimmung von besonderer Art« als »erweiterte moralische Gesinnung« abzielt (die so freilich auch von einer bloßen – erstaunlicherweise nur kurz davor in der Religionsschrift geltend gemachten – »Natureigenschaft [!] des Menschen, sich zu allen Handlungen ... außer dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen« [IV 655 Anm.] notwendig unterschieden ist, s. o. Anm. 132). Die ihr zugrunde liegende Orientierung an der »Idee des *Weltbesten*« – eine Welt, die selbst allein »den sittlichen *höchsten* Zwecken angemessen« ist (VI 133 Anm.) – weist also (gewissermaßen in »zweiter Motivation«) auch über die moralischen Ansprüche (im engeren Sinne) hinaus auf die »beste Welt« (IV 256)¹³⁶ als ein Ideal der »Weltvollkommenheit«, das zwar in der »Gesetzgebung unserer Vernunft« (II 603) verankert ist, wobei jedoch »dieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nötig habe [dem also diese Pflicht »untergeordnet« sein könnte], vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbei führe, nämlich: auf das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene allgemeine, jener gemäße Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken« (VI 132).

Für diese »Willensbestimmung von besonderer Art« bleibt somit die »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) maßgebend, der auch jene »moralisch konsequente Denkungsart« folgt. Diese auf das »Dasein-sollen« des »Endzwecks« abzielende »Willensbestimmung« geht als eine besondere »Intentionalität« auf das uneigennützig erhoffte »höchste Gut«, das der Mensch eben nicht selbst hervorbringen, sondern als das »Ganze aller Zwecke« nur erhoffen kann. Diese »Willensbestimmung von besonderer Art« liegt offensichtlich auch jener schon angeführten kantischen Kennzeichnung von »fides« zugrunde und lässt es vielleicht sogar als geboten erscheinen, von dem »Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch« sodann noch jenes – unter den Vorzeichen des »Zweifelh Glaubens« stehende (s. u. I.4.) – »Bedürfnis der *fragenden* Vernunft« (V 609) und deren umfassende Sinnperspektive – einen »Endzweck der Schöpfung« überhaupt (vgl. V 581 ff.; IV 629 f.) – zu unterschei-

¹³⁶ Erst ihre Verwirklichung wäre freilich »allen [!] sittlichen Forderungen gemäß« (II 679).

den, die so gewissermaßen als »Hoffnung für die Welt« fungiert.¹³⁷ Demnach geht diese (auf einen »andern Zweck« gerichtete) »Willensbestimmung« in ihrer »besonderen Art« auf eine zwar moralisch begründete, gleichwohl darüber noch hinausweisende – uneigennützig – Sinnperspektive, die eben im »Endzweck aller Dinge« zum Ausdruck kommt; sie besteht also darin, nicht einfach seine jeweilige besondere Pflicht zu tun, sondern verfolgt (»in zweiter Motivation«¹³⁸) auch das (allerdings »praktisch« unerreichbare) Ziel der »Bewirkung« einer solchen Welt – d. h. in der »Perspektive« (Absicht, Zwecksetzung), dadurch willentlich an der »Herbeiführung« einer Welt des »höchsten Gutes« (der »moralischen Weltordnung«) »mitzuwirken« und in solchem »Hinwirken« durchaus »Sollen« und »Können« vereint.

Kants Rekurs auf jene durch praktische Vernunft eröffnete – auf die »dasein sollende« »moralische Welt« abzielende – »Willensbestimmung von besonderer Art« darf also nicht als eine »die Zahl der Pflichten« vermehrende, das heißt als eine »zusätzliche Pflicht« (d. i. gewissermaßen als eine »Superpflicht«, s. u. II.3.) missverstanden werden, sondern zielt in ihrer »besonderen Art« – eben im Sinne jener »moralisch konsequenten Denkungsart« – als Einheit des »Vermögens der Prinzipien« und des »Vermögens der Zwecke« auf den »Endzweck der Vernunft«; eben deshalb hat die »Moral« auch auf »einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung«, der folglich nur um den (schon genannten) Preis eines »Widerstreits der Vernunft mit sich selbst« (IV 251) negiert werden kann. Jene »Beförderung des höchsten Gutes« erweist sich demnach als eine auf einen »Beziehungspunkt« des »Ganzen aller Zwecke« gerichtete – moralisch konsequente – »Sinnintention« eines »moralisch gewirkten Bedürf-

¹³⁷ Zufolge der »moralisch-teleologischen Verknüpfung« ist der »Endzweck ... das übersinnliche Ziel seiner praktischen Vernunft« (III 647), auf den das »Ideal der Weltvollkommenheit« abzielt, in der sich dieses »Hoffen für die Welt« widerspiegelt. Die auf die Totalität abzielende »Gesetzgebung der Vernunft«, die sich an der Idee der »Weltvollkommenheit« orientiert, ist begründet in der »Architektonik der Vernunft«, die auch der vom späteren Kant betonten »Zweckverbindung« der »Vernunftideen des »Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns« (III 632; 646) zugrunde liegt. Derart haben die »drei Ideen« der »Metaphysik«: »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« (II 338 Anm.) ihre letzte systematische Anordnung gefunden.

¹³⁸ Diese »zweifache Motivation« ist wohl auch schon in jener Bestimmung des Willens als dem »Vermögen« ausgesprochen, »den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder [!] doch sich selbst zur Bewirkung derselben ... zu bestimmen« (IV 120).

nisses«, das als solches auch moralisch sinnvoll ist und deren Negation infolgedessen nicht mit Zustimmung (oder bloßer Gleichgültigkeit) gedacht werden darf. Auch deshalb ist bei Kant nunmehr ausdrücklich von dieser »Willensbestimmung von besonderer Art« die Rede, die allerdings gerade nicht – »zusätzlich« – »die Zahl ihrer Pflichten ... vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft« (IV 651), sofern dies auf einen moralisch gerechtfertigten und »gesollten« Endzweck bezogen ist, an dem wir nicht nur – natürlicherweise – ein Interesse »haben«, sondern – vernünftigerweise – daran vielmehr ein notwendiges besonderes Interesse »nehmen« und dies auch die Einheit einer umgreifenden vernünftigen Lebensorientierung sowie ein entsprechendes Selbstverständnis (»wer wir sein sollen und wollen«) fundiert.

Ebendies besagt also der spezifische Anspruch dieser bezüglich der Hoffungsfrage angeführten – von Habermas kritisierten (s. u. II.4.) – »Willensbestimmung von besonderer Art«, die allerdings mit der von ihm gelegentlich angesprochenen Dimension eines »unbedingten Sinnes« eng zusammenhängt. Offenbar entsprechen auch jenes »Interesse der Vernunft an sich selbst« sowie die Unterscheidung zwischen »moralischer« und »moralisch konsequenter Denkungsart« recht genau der von Habermas betonten Differenz zwischen dem »bedingten« und dem »unbedingten Sinn«, von der deshalb (mit nochmaligem Blick auf jenen »besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke«) im Folgenden kurz die Rede sein soll.

3.2. Das »Interesse der Vernunft an sich selbst« mit Blick auf die von Habermas erwähnte Differenz zwischen »bedingtem« und »unbedingtem Sinn«.

Es bleibt zu beachten: Unabhängig von den genannten »semantischen Erblasten« ist im nüchternen Blick auf die »conditio humana« das »höchste Gut« aus der Bestimmung des Menschen zu begründen; ihm (und der daraus erwachsenden Kritik an den Einseitigkeiten und Engführungen der »Ethik der Alten«) sah Kant allein im Christentum als einer »natürlichen Religion« in gebührender Weise Rechnung getragen: Dies veranlasste ihn, von der »durch hergebrachte Lehren erleuchteten Vernunft« (VI 186) zu sprechen, die es so erlaubt, »Religion« als »reine Vernunftsache« (VI 338) in der menschlichen Ver-

nunft selbst zu verankern bzw. als »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) zu legitimieren, das auf diesen »unbedingten Sinn« als das letzte »worumwillen«, d. i. als »Endzweck«, gerichtet ist.

Auch in diesem Sinne führte Kant jene »moralisch konsequente Denkungsart« an, die darauf abzielt, dass die moralische Lebensführung sich nicht nur als moralisch vernünftig, d. h. sinnhaft, sondern sich eben auch als absolut sinn-voll erweist, d. h. »Bedeutung und Sinn«, also »objektive Realität« (II 199), hat.¹³⁹ Der »Sinn der Welt« ist zwar in gewisser Hinsicht die Wirklichkeit der Moralität¹⁴⁰ als das »absolut Gute« – dies impliziert für das »vernünftige Weltwesen« jedoch auch die Forderung des »Weltbesten« als »Verbindung« der »allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit« (V 580), weil der »moralische Zweck« (als »subjektiver Endzweck«) – »bedeutend« – auf diesen »objektiven Endzweck der Schöpfung« verweist und darin auch fundiert ist. Daraus wird noch einmal deutlich, dass die moralische Verbindlichkeit jenes (»durch Freiheit«) praktischen »Nachstrebens« von der darüber noch hinauszielenden – obgleich moralisch inspirierten – »Sinnaffirmation« (als dem »Endzweck der Schöpfung«) im Sinne der erhofften »moralischen Zweckmäßigkeit« selbst noch unterschieden bleibt. Auf diese allen Forderungen der Sittlichkeit gemäße »Sinnaffirmation« zielt offenbar auch der Hinweis ab, dass andernfalls »nur die Beabsichtigung [!] des durch die Befolgung des letzteren [d. i. des »moralischen Gesetzes«] zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) ... alsdann aufge-

¹³⁹ Dies ist wohl auch der Sinn des Horkheimer-Satzes: »einen unbedingten Sinn ohne Gott finden zu wollen, ist eitel« (s. dazu Habermas 1991f.). – Die von Kant wiederholt gebrauchte Wendung »Sinn und (!) Bedeutung« zielt eben darauf, dass unsere »Begriffe« und »Ideen« nicht lediglich »leere Begriffe von Objekten«, »bloße Gedankenformen ohne objektive Realität« (II 146f.) bleiben, was infolge des fehlenden »korrespondierenden Anschauungsbezuges« natürlich auch das Verhältnis zwischen »subjektivem« und »objektivem Endzweck« (und die »objektive Realität« desselben) betrifft

¹⁴⁰ »(D)enn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben« (IV 453). Dies betrifft wohl gleichermaßen die dem moralischen Handeln aufgegebenen »Gerechtigkeit« als auch diejenige des »Laufs der Welt« (s. u. I. Anm. 166) und berührt so wesentlich die »Selbsterhaltung der Vernunft« und somit auch den Anspruch der Postulatenlehre. Dann wäre die »moralische Pflicht« nach Kant offenbar eben deshalb eine bloße »Chimäre«, weil inkonsequenterweise dasjenige negiert wäre, »was dasein soll«.

geben werden« müsste (V 577 f.).¹⁴¹ Andernfalls wäre die »Welt, darin wir [als »intellektuelle Bewohner einer Sinnenwelt«: VI 185] leben« (III 647) und so nach ihrem Sinn fragen (»was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht«: V 399), eben doch keine »moralische Welt«, d. h. »allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) – d. h. zwar durchaus »moralisch sinnhaft«, aber dennoch nicht »sinn-voll-be-deutend«, weil die Hoffnung darauf zuletzt eben doch »bedeutungslos« bliebe und infolgedessen notwendig auf das »höchste ursprüngliche Gut« als die eigentliche »sinnverbürgende« Instanz verweist. Diese Differenz indiziert die Unterscheidung zwischen »oberstem« (»supremum«) und »vollendetem [»consummatum«] Gut« als »Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen« (IV 238).

Es ist sonach auch hier jene »moralisch *konsequente*« Denkungsart, die es erlaubt, die Tugendhaftigkeit – als das vorrangig-»vornehmste« Moment in diesem »Ganzen« – sodann als in diese erweiterte Sinnperspektive eingerückte »Glückswürdigkeit«¹⁴² (die ohnehin nicht mehr als »Nicht-*Unwürdigkeit*« meint, s. o. I. Anm. 61; Anm. 77; u. Anm. 188 u. 154) zu charakterisieren, während – mit Blick auf die Weltstellung des Menschen als »vernünftiges Erdwesen«, auf das »Ganze seines Zustandes« abzielend – jenes nicht reduktionistisch bestimmte »Glückseligkeits«-Moment (als das »zweite Element«: IV 249) auch im Sinne eines »Eingedenkens der Natur im Subjekt« (Adorno) wahrgenommen werden darf. Die in jener »Ordnung der Zwecke« (vgl. IV 86; V 559 Anm.) verankerte Sinn-Verfassung spiegelt in solcher Hinsicht nichts anderes wider als die zu berücksichtigende »Natureigenschaft« dieses »vernunftbegabten Erdwesens« nach der »Beschaffenheit, in der er wirklich ist« (IV 113): »Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens« (IV 133). Darin ist

¹⁴¹ Diesen Gedanken hat Kant im Grunde schon in der »ersten Kritik« in seinen Überlegungen zum »Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft« im Sinne einer besonderen »Affinität« angesprochen: »Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll.« (II 684)

¹⁴² Die als »Glückswürdigkeit« qualifizierte »Tugend« setzt im Grunde die »moralisch konsequente Denkungsart« schon voraus.

jene Idee der »moralischen Welt« also gewissermaßen »in individuo« gedacht. Vor dem Hintergrund des durch jene »moralisch *konsequente* Denkungsart« eröffneten trans-moralischen Sinnhorizonts und dem erst dadurch gewonnenen »besonderen Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke« (IV 651) – einem »Objektivität jenseits allen Machens« involvierenden »Begriff des Sinns«¹⁴³ gewissermaßen – gewinnt dies nunmehr die präzise Bedeutung, dass dem »subjektiven (moralischen) Endzweck« in der »Ordnung der Dinge« auch ein »objektiver« korrespondiert. Es ist dies also die dem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) entspringende Hoffnung, dass die Schöpfung selbst einen »Endzweck« hat: »Zur objektiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, dass nicht allein wir einen uns apriori vorgetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe: welches, wenn es apriori bewiesen werden könnte, zur subjektiven Realität des Endzwecks die objektive hinzutun würde. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, dass er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse« (V 581) – weil nur so der Mensch auch begründeterweise hoffen kann, »dass er in die Welt passe« und als »vernünftiges Weltwesen« nicht selbst ein »verunglückter« (s. u. I. Anm. 153) »Irrläufer« derselben sei.¹⁴⁴ Eben dies besagt die »überschießende« Gestalt eines »unbedingten Sinnes«, die allein dieses »ganze Verlangen im Leben« (IV 620) nach »Sinn« auch als sinn-voll (als »bedeutsam«) erscheinen lässt und so von der Zuversicht zehrt, dass auch die Wirklichkeit selbst nicht »gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig« (IV 179) bleibt (was freilich keine Pflicht im strengen Sinne besagt).¹⁴⁵ Denn ebendiese

¹⁴³ Adorno 1966a, 369. Dies wäre der als »Endzweck der Schöpfung« erhoffte und geglaubte »Sinn aus sich selbst«.

¹⁴⁴ So ähnlich hätte Kant vielleicht Camus' irritierenden Befund beantwortet: »Das Absurde entsteht aus dieser Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der Welt, die vernunftwidrig schweigt.« (Camus 1988, 29) Daraus erwächst notwendig das Gefühl der »Unregelmäßigkeit« und der »Dissonanz« (VI 112) angesichts »schreiender Ungerechtigkeit« (ebd.), die moralisch gestimmte »Gemüter« und das »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) notwendig »empört« (s. dazu o. 59 u. u. 134 ff.).

¹⁴⁵ Dies wäre wohl Kants Antwort auf Habermas Feststellung: »Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist nicht sinnlos. Dennoch reicht der Umstand, dass vorletzte Argumente weniger als Zuversicht einflößen, für die Begründung einer nur in religiöser Sprache zu belebenden Hoffnung nicht aus.« (Habermas 1991g, 144) Gleichwohl

»Vernunft ... sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt« (VI 179). Dies ist nach Kant der Grund, warum »die Menschen überhaupt ein Ende der Welt« erwarten, besser: ein solches »erhoffen«. Die darauf bezogene – gebotene – moralisch verankerte Zuversicht erweist sich freilich einer möglichen »Enttäuschung« ausgesetzt – jedoch um den Preis, dass sich so auch die moralische Idee, was »nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll« (II 679), als bloße Täuschung erweisen müsste, was jenen notwendigen Einspruch der Vernunft provoziert. Die zwar moralisch »sinnhafte« Welt bliebe andernfalls eben doch »sinnlos«, ein »zweckloses Chaos« (V 580), so dass der moralisch bestimmte Mensch mit seinem unstillbaren »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609), als bloß vermeintlicher »Endzweck der Schöpfung« (V 579), eben gerade nicht »in die Welt passen« würde (s. dazu o. I. Anm. 55 u. Anm. 103). Auch diese besondere Gestalt einer »Verzweiflung der Vernunft an sich selbst« (III 668) und die daran geknüpfte Erfahrung eines »Abgrundes der Vernunft« ist Kant nicht verborgen geblieben. Jene von ihm erwähnte (erhoffte) Korrespondenz von »subjektiver und objektiver Realität des Endzwecks« darf so vielleicht als eine – nunmehr dem »Primat der praktischen Vernunft« verpflichtete – »korrespondenz-theoretische Version der Wahrheit« gelesen werden, die als solche freilich unter den Vorzeichen der »moralischen Bewährung« stünde (: »wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt ... ist«: IV 183) und vermutlich auch in Kants Bestimmung der »fides« (V 603) mitschwingt.

Vor allem mit Rücksicht auf die in der »Geschichte der reinen Vernunft« (in »Theologie und Moral«) erst freigelegten Dimensionen der Vernunftidee des »Unbedingten«¹⁴⁶ ist es erwägenswert, ob die

muss nach Kant gelten: »Nicht alles, was sich nicht im höchsten Grade demonstrieren läßt, ist seicht.« (Refl. 2445, AA XVI, 371). Auch nach Habermas ist jedenfalls, wer nach »Sinn und Wert des Lebens fragt«, nicht krank.

¹⁴⁶ Gerade mit Blick auf die von Habermas eingemahnte Unterscheidung zwischen der Orientierung an einem »unbedingten Sinn« und dem demgegenüber zu bewahrenden »bedingten« verdient ein denkwürdiger Hinweis Kants auf jene »Geschichte der reinen Vernunft« besonderes Interesse – und zwar in einem zweifachen, ja geradezu gegenläufigen Sinn: »Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweise

Analyse und Vermittlung der einzelnen – in ihren immanenten Tendenzen gegenläufigen – Aspekte des »Sinns des Unbedingten« auch den Blick auf diese umgreifende bzw. abschließende – gleichwohl nur grenzbegrifflich thematisierbare – Idee eines »unbedingten Sinnes« lenkt. In jener unaufhebbaren Differenz zwischen der im moralischen Sinne nicht *verfehlten* »moralischen Lebensgeschichte« und dem »gelungenen und vollendeten Ganzen« menschlicher Existenz tritt demnach die Unterscheidung zwischen dem »bedingten« und einem »unbedingten Sinn« zutage, die auch erst den spezifischen Anspruch der Postulatenlehre begründet. Dies macht es in solcher Hinsicht unumgänglich, jene »strengste Forderung der praktischen Vernunft« gleichermaßen auf das »oberste« und auf das »vollendete Gut« zu beziehen. In dieser Idee des »höchsten [vollendeten] Gutes« tritt somit eine zwar moralisch *begründete*, weil gerechtigkeits-inspirierte, zuletzt aber dennoch *trans-moralische* Sinndimension in den Vordergrund, die Kant in jenem Aufweis, wie »Moral unumgänglich zur Religion« führt, aufhellen und gemäß der »Ordnung der Zwecke« auch legitimieren wollte. Dies korrespondiert solcherart, den differenzierten praktischen Vernunftansprüchen gemäß, unübersehbar jener Unterscheidung zwischen »moralischer« und »moralisch *konsequenter* Denkungsart«, die so auch den (von Habermas beiläufig erwähnten) Unterschied zwischen dem »bedingten« und dem »unbedingten Sinn« sichtbar macht.

Habermas scheint dieser kritisch-grenzbegrifflich, im Sinne des kantischen »Endzweck«-Motivs legitimierbaren Idee eines »unbedingten Sinnes« – zwar unübersehbar behutsam – jedenfalls nicht verständnislos zu begegnen.¹⁴⁷ Die von ihm selbst gelegentlich beanspruchte Unterscheidung zwischen dem nicht preiszugebenden »bedingten« und einem »unbedingten Sinn« (s. Habermas 1991 f., 110 ff.) tritt auch in seiner vermutungsweise geäußerten, beiläufigen Anmerkung zutage (ohne damit indes überdehnte Ansprüche zu legitimieren), dass »der Theologe oder der Metaphysiker ... in dieser Un-

nicht anders zugehen konnte, dass die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfangen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich, zuerst die Erkenntnis Gottes, und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studieren. [...] Daher waren Theologie und Moral die zwei Triebfedern, oder besser, Beziehungspunkte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat« (II 709).

¹⁴⁷ In diesem Sinne ist auch Habermas' Hinweis darauf zu verstehen, »der schleichen- den Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken.« (Habermas 2001, 29)

bedingtheit [»eines faktisch unvermeidlichen Vernunftanspruchs«, der sich in den in aller diskursiven Rede kontrafaktisch anerkannten »idealisierenden Unterstellungen« manifestiert] einen Anknüpfungspunkt für den Gedanken Gottes oder eines absoluten Ursprungs sehen« werde, obgleich freilich solche Ansprüche der »Agnostiker auf sich beruhen lassen« könne und auch müsse (Habermas 2008b, 106).¹⁴⁸ Klärend – und einschränkend – stellt Habermas in diesem Sinne fest: »Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse« (Habermas 1988, 184 f.).¹⁴⁹

Mit umgekehrtem Richtungssinn wäre Kants kritischer Versuch eines »praktisch-dogmatischen Überschritts zum Übersinnlichen« (III 629 ff.) jedoch auch als Gegenzug zu jenem »zum kritischen Verfahren verflüssigten Absoluten« zu verstehen, der so (mit der praktisch unaufhebbaren Differenz von »oberstem« und »vollendetem Gut«) auf einer notwendigen Differenzierung dieses Begriffs des »Unbedingten« insistiert und – jenseits von »skeptischer Hoffnungs-

¹⁴⁸ Diese Auskunft ist offenbar zurückhaltender als einschlägige Äußerungen in früheren Texten (vgl. Habermas 1991 f.; 1991g).

¹⁴⁹ Auch in der Kierkegaard-Interpretation seines jüngsten Werkes rekurriert Habermas (im Anschluss an frühere Überlegungen) auf einschlägige Motive mit Verweis auf den in der »linguistischen Wende« bestimmenden »Sprachlogos«, in dem »uns eine transzendierende Macht« begegne und so auf einen besonderen »Kontingenz«-Aspekt verweist: »Die Sprache ist kein privates Eigentum. Niemand besitzt eine exklusive Verfügung über das gemeinsame Medium der Verständigung, das wir uns intersubjektiv teilen. Kein einzelner Teilnehmer kann die Struktur oder gar den Verlauf von Prozessen der Verständigung und der Selbstverständigung kontrollieren. Wie Sprecher und Hörer von ihrer kommunikativen Freiheit zu Ja- oder Nein-Stellungen Gebrauch machen, ist keine Sache subjektiver Willkür. Denn frei sind sie nur dank der bindenden Kraft der begründungsbedürftigen Ansprüche, die sie gegeneinander geltend machen. Im Logos der Sprache verkörpert sich eine Macht des Intersubjektiven, die der Subjektivität der Sprecher voraus- und zugrunde liegt. Diese schwache prozeduralistische Lesart des »Anderen« wahrt den fallibilistischen und zugleich antiskeptischen Sinn von »Unbedingtheit«. Der Logos der Sprache entzieht sich unserer Kontrolle, und doch sind wir es, die sprach- und handlungsfähigen Subjekte, die sich in diesem Medium miteinander verständigen. Es bleibt »unsere« Sprache. Die Unbedingtheit von Wahrheit und Freiheit ist eine notwendige Voraussetzung unserer Praktiken, aber jenseits der Konstituenten »unsere« Lebensform entbehren sie jeder ontologischen Gewähr.« (Habermas 2019 II, 696 Anm. 86)

losigkeit und dogmatischem Trotz« (II 400) – in der Postulatenlehre sodann bestimmtere Gestalt annimmt. In diesem Sinne wäre also mit Blick auf Kant – diesen Punkt zusammenfassend – nochmals zu sagen: Gewiss bleibt der Anspruch des »moralischen Gesetzes« der durch nichts relativierbare (auch keinem »Zweck« unterzuordnende) Maßstab, ohne dass sich jenes »Bedürfnis der fragenden Vernunft« – desjenigen »vernünftiger endlicher Wesen« (IV 238) und deren Orientierung an dem, »was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht« (V 399) – darin schon erschöpfen könnte.¹⁵⁰ Erneut bestätigt sich: So wie die im moralischen Gesetz »offenbar« werdende Idee der Freiheit (IV108), der kantischen Vernunftarchitektur gemäß, erst über die Begrenzung der theoretischen Vernunftansprüche ihre Wirklichkeit »durch die Tat« (IV 107) erweist, so gewinnt auch die Idee des (moralisch »herbeigeführten«) »praktischen Endzwecks« als terminus ad quem menschlicher Hoffnung erst über die Vermittlung *und* Selbstbegrenzung praktischer Sollensansprüche (»Was soll ich tun?«) ihren spezifischen Gehalt – auch in solcher Selbstbegrenzung freilich darum wissend, dass nicht die Philosophie selbst es sein kann, die »Zuversicht ein[zu]flößen« bzw. »eine zuversichtliche Auskunft« (Habermas 1997b, 132) zu erteilen vermag (s. u. II. 5.), ohne dass sich also, Habermas' einleuchtende Mahnung missachtend, damit die irreleitende Prätentation verbinden könnte, einen »unbedingten Sinn« verheißen zu wollen. Kants Hoffnungskonzeption – dass nur »wenn Religion dazu kommt, ... auch die Hoffnung« eintritt (IV 261) und nur »Moral ... unumgänglich zur Religion« führt (IV 652) – und die darauf gegründete Annehmung des Satzes, »dass ein Gott sei«, sowie der darauf gestützte »Zweifelhabe« (s. 1.4.1.) – enthalten vermutlich eine durchaus stichhaltige Antwort darauf.

¹⁵⁰ . So wenig der Aufweis der Dimension eines »Sinns des Unbedingten« theologischer Anleihen bedarf, so ist es jedoch der Ausgang von dem (moralisch begründeten) »ganzen Verlangen im Leben« (IV 620), der allererst den Horizont eines »unbedingten Sinnes« grenzbegrifflich zu eröffnen vermag – woran der Mensch, als »vernünftiges Weltwesen« in dieser Spannung existierend, ein notwendiges Interesse nimmt und ebendies das »Bedürfnis der fragenden Vernunft« konstituiert.

4. Die im Kontext der »moralisch konsequenten Denkungsart« erfolgte Begründung der »Vernunftpostulate«: Die moralisch notwendige »Annehmung« des Satzes, »dass ein Gott sei«.

Es hat sich gezeigt: Die in der »moralisch konsequenten Denkungsart« begründeten Sinndimensionen führen unumgänglich auf die Frage nach dem »Endzweck der praktischen Vernunft« und dessen Ermöglichungsgrund, zumal ohne diesen das umfassende »höchste Gut« als das »letzte Objekt der praktischen Vernunft« weder als möglich gedacht noch gewollt werden kann. Zu solcher Hoffnung ist das »vernünftige Weltwesen« nach Kant nicht allein »befugt«, vielmehr entspricht dies auch einem unabweislichen »Bedürfnis der Vernunft«; »geboten« ist diese Hoffnung um den Preis des Verlustes der »moralisch konsequenten Denkungsart«, worauf die »Vernunftpostulate« begründet sind, die auf die »Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele)« abzielen (IV 117 Anm.). Ihre Kennzeichnung als unumgängliche (und insofern »zugleich gedachte«: III 387 Anm.) »Voraussetzungen« der Vernunft¹⁵¹ thematisiert so, »vom Grundsatz der Moralität« ausgehend (IV 264), den Ermöglichungsgrund des »höchsten Gutes«; das »Dasein Gottes« ist der unverzichtbare »terminus ad quem« des Vernunftglaubens. Aus der in der »praktischen Vernunft« wurzelnden Hoffnung auf den »Endzweck« ist dieser Glaube als notwendige Voraussetzung dieser Hoffnung begründet und somit näherhin als ein »Hoffnungsglaube« ausgewiesen (s. o. 82 f.). In diesem Sinne besagt jener »moralische Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten« (III 498), dass allein dadurch die »Selbsterhaltung der Vernunft« – als »Vermögen der Prinzipien« und der »Zwecke« – gewährleistet ist und dessen Sinnimplikationen in diesen Postulaten freigelegt werden: »Das Prinzip der Selbsterhal-

¹⁵¹ »Gott also, und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns die reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen« (II 681). Auffällig und erstaunlich ist, dass Kant auch das »oberste Prinzip aller Sittengesetze« als »Postulat« bezeichnete (V 601).

tung der Vernunft ist das Fundament des Vernunftglaubens, in welchem das Fürwahrhalten eben den Grad hat als beim Wissen, aber von anderer Art ist, indem es nicht von der Erkenntnis der Gründe im Objekt, sondern von dem wahren [!] Bedürfnis des Subjekts in Ansehung des theoretischen so wohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen ist. Es bleibt immer Glauben, niemals wirds Wissen und ist auch als das erstere für Geschöpfe am zweckmäßigsten. Das Wissen bläht auf (wenn es Wahn ist), aber das Wissen bis zu den Grenzen desselben (Sokrates) macht demütig.«¹⁵² Diese erst im kritischen Rekurs auf diese »Postulate der praktischen Vernunft« begründete »Selbsterhaltung der Vernunft« – diejenige eines »endlichen Vernunftwesens« – verleiht jedoch auch dem Programm einer »Kritik der praktischen Vernunft« noch einen besonderen Akzent, sofern sich in solcher »Kritik« ebenso eine »Grenzziehung praktischer Vernunftansprüche« zur Geltung bringt und so diesen Rekurs auf »Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht« (IV 264) unumgänglich macht. Deren »Annehmung« kann, als ein an der Idee der »moralischen Welt« orientierter moralischer Vernunftglaube, jedoch selbst keine Pflicht sein, d.h. nicht selbst »geboten« werden – obgleich er über das »Moralprinzip« begründet ist. Zwar kann die Orientierung an dem »letzten und vollständigen Zweck« (IV 250; 261) »vernünftiger Wesen« nach Kant in einem »moralisch-konsequenten« Sinne – als »sein sollend« – durchaus geboten werden, jedoch nicht der (Vernunft)-»Glaube« an die »Voraussetzungen« der Möglichkeit des »höchsten Gutes« (IV 278; IV 652 Anm.), der allein durch den Aufweis der Vernünftigkeit jener Hoffnung begründet ist und dabei auf die vorgängig »kritisch« erwiesene (»wenigstens sich nicht widersprechende«) Denkbarkeit Gottes (als »minimum der Erkenntnis«: »es ist möglich, dass ein Gott sei«: IV 822 Anm.) rekur-

¹⁵² Refl. 2446, AA XVI, 371 f. In diesen frühen Sätzen Kants ist das (der »Selbsterhaltung der Vernunft« gewidmete) Programm der »Aufhebung des Wissens«, »um zum Glauben Platz zu bekommen« (II 33), »in nuce« schon vorweggenommen (s. dazu auch u. II.2.2.). Diese »Selbsterhaltung der Vernunft« als »Fundament des Vernunftglaubens« setzt freilich ihre »Selbstbefreiung« von den Fesseln des »Geschichtsglaubens« voraus. Kant beklagte das harte Joch »der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt« als das Joch »äußerer Observanzen« (IV 837 Anm.; s. u. II. Anm. 125.). Nichts macht sein zähes Ringen mit der »Positivität der Religionen« deutlicher als diese Bemerkung und bestätigt so lediglich seine Kritik an einer »unbedenklich der Vernunft den Krieg« erklärenden Religion (IV 657); s. auch u. II. Anm. 59.

riert, die in jenem assertorischen »Ich will, dass ein Gott sei«, aufgehoben ist.

Im Sinne jener »moralisch konsequenten Denkungsart« muss demnach gelten: »Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut [»nach Kräften«] zu befördern [d.h. darauf »hinzuwirken«], mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit [!], die Möglichkeit dieses höchsten Guts voraussetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen« (IV 256). Dass Gottes »Dasein anzunehmen also mit dem Bewusstsein unserer Pflicht verbunden [!] ist« (IV 257), besagt demzufolge diese wiederholt betonte (von einer »Pflicht« indes noch unterschiedene) »moralische Notwendigkeit«, ¹⁵³ die also »subjektiv, d.i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d.i. selbst Pflicht sei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht)« (IV 256).¹⁵⁴ Die im »vollständigen Gebrauch« der praktischen Vernunft begründete Annahme des »praktischen Endzwecks« steht also in einer unaufhebbaren Differenz zu diesem »Fürwahrhalten«, sofern

¹⁵³ So ist auch in der Refl. 5505 von der »moralische(n) Notwendigkeit, einen Gott anzunehmen« (AA XVIII, 202), die Rede, die jedoch als »Bedürfnis« nicht selbst eine »Pflicht« darstellt (IV 256). Moralisch notwendig ist sowohl die Annahme des durch das moralische Gesetz eingeführten »moralischen Endzwecks« (IV 655 Anm.) als auch – aber eben nicht als »Pflicht« – die Annahme Gottes als der »höchste[n] Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich [...] Ursache der Natur« ist (II 681). »Es ist nicht an sich Pflicht und notwendig einen Gott anzunehmen, aber es ist ein moralisches Bedürfnis bei der ... auf das höchste Gut in der Welt zu befördern gerichteten Absicht. Eben so ein künftig Leben zu glauben. Das letztere ist nur ein Glaube vom zweyten Rang« (Refl. 8101: AA XIX, 643 f.).

¹⁵⁴ In diesem Sinne betonte Kant offenbar in klärender Absicht: »Zur Pflicht gehört hier nur [!] die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewusstsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annahme selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung derer allein sie, als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, Glaube und zwar reiner Vernunftglaube heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.« (IV 256 f.) »Gott-denkendes« und »Gott-setzendes Bewusstsein« sind darin vereint (s.u. 234).

erst dies auf die »moralische Notwendigkeit« der Annahme des »Daseins Gottes« zielt, wozu der Mensch sich aus anderen Vernunftgründen »genötigt« erfährt. Kants These, es sei »moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen«, hat deshalb offenbar einen anderen Sinn als ein »Gebot«, ¹⁵⁵ denn: »Ein Glaube ..., der geboten wird, ist ein Unding« (IV 278), »das Glauben verstattet keinen Imperativ«: VI 307). Demgemäß ist – in einem weiteren Schritt – auch die von Kant sogleich angefügte Erläuterung zum Anspruch des »moralischen Beweises« zu verstehen, dass es zwar keinesfalls ebenso »notwendig« sei, »das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen«. Führt die vollständige Befriedigung suchende »forschende Vernunft« (IV 276) in der »Reihe der Gründe«, um sie in ihrer »Ordnung und Zweckmäßigkeit« zu »erklären«, auf die – »problematische« – Hypothese eines »Urgrundes«, so führt hingegen erst das »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) – ein »Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht« (IV 277) – auf das »Postulat in praktischer Absicht«, d. i. auf das »Dasein« einer lebendigen »Gottheit«, die diese Bezeichnung auch allein verdient, weil nur sie im Sinne eines »moralisch bestimmten Monotheismus« dem Anspruch des »Endzwecks der Vernunft« genügt. »Moral führt unumgänglich zur Religion« (IV 652) – diese bleibt dabei allerdings auf den darin vorausgesetzten Gottesbegriff der »rationalen Theologie« als »terminus ad quem« des »Vernunftglaubens« angewiesen, weil nur die Verbindung von »Theologie und Moral« Religion konstituiert (II 338 Anm.), d. h. allein dadurch »Gott der Gegenstand der Religion wird« (IV 263 Anm.) und so auch erst seine »Personifizierung« erlaubt.

In jenem »Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht« bringt sich jenes zuvor erwähnte »Interesse der Vernunft an sich selbst« als die moralisch-»assertorische« Überzeugung zur Geltung: »Ich will, dass ein Gott sei ... Ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen« (vgl. IV 277), ¹⁵⁶ die eben keine »logische,

¹⁵⁵ Es bestätigt sich: von der »moralischen Denkungsart« ist die »moralisch konsequente Denkungsart« (die »erweiterte moralische Gesinnung«) als die damit »unzertrennlich verbundene« Hoffnung unterschieden, die – als eine zwar »gesollte« – noch von der »moralischen Notwendigkeit« der Annahme des »Daseins Gottes« abzugrenzen ist.

¹⁵⁶ Dies ist offenbar der von Kant in der Vorrede zur Religionsschrift erwähnte »Schlüssel zur Auflösung der Aufgabe«, wie die »Annehmung« des »Daseins« eines »moralischen Gesetzgebers aller Menschen« (IV 652 f. Anm.) zu begründen sei. Kant

sondern moralische Gewissheit« (II 693) – diejenige des von Kant gern in den Zeugenstand gerufenen »Rechtschaffenen« – zum Ausdruck bringt. Dieses in »Erster Person-Perspektive« artikuliert – thetisch-»gott-setzende« – Fürwahrhalten des »Ich will, dass ein Gott ... sei ..., denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich davon nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt« (IV 278),¹⁵⁷ ist durchaus eindeutig, weil »praktisch überwiegend« (V 604), nichts daran ist jedoch »ambivalent« (s. u. 323), denn der »bloße Vernunftglaube« ist ein solcher, »der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt« (IV 762).¹⁵⁸ Darin artikuliert sich nicht bloß »eine natürliche Empfehlung« (II 449), sondern ein (nicht als bloßes Wunschenken abzufertigendes) »gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt« (II 443), weil dies zuletzt doch auch unvermeidlich sein entsprechendes Selbstverständnis und sein »Selbstseinkönnen« berührt. Es wurde schon erwähnt: Dass ein »endliches Vernunftwesen« zwar »praktisch« unter der unbedingten Forderung bzw. den Maßstäben des moralisch-Guten steht und sich »hoffend« auch an dem »höchsten Gut« als dem »Endzweck der praktischen Vernunft« orientiert, jedoch fortwährend – prinzipiell trost-

hat dieses »Ich will, dass ein Gott sei«, später noch (in einer Bezugnahme auf die Definition der Religion als »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«) auf interessante Weise erläutert, nämlich: »dass in ihr [der Religion], was das theoretische Erkenntnis und Bekenntnis betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntnis schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Spekulation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothese), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralisch gebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effekt verheißendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich geraten muss, bedarf, ohne sich anzumaßen, ihr durch theoretische Erkenntnis die objektive Realität sichern zu können.« (IV 822 Anm.) Es ist eben eine »Überzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens ..., welche sich auf sittliche Gesetze gründet« (II 557 Anm.).

¹⁵⁷ Es ist genau zu nehmen: Der Satz: »Es ist ein Gott«, der »bloß aus der Moral hervorgehen soll«, ist eben ein solcher, der »nur in praktischer Beziehung angenommen wird« (IV 652 Anm.). Im Sinne jenes »ich will, dass ein Gott sei«, »ist« Gott allein im »Vernunftglauben« gesetzt – als »vorausgesetzt«. Dieses Urteil orientiert sich eben an dem »Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung« (Refl. 1509, AA XV.2, 823).

¹⁵⁸ Darauf müsste der moralische Mensch durchaus »das Glück des ganzen Lebens verwetten« und ganz uneingeschüchtert bestreiten, »daß unser Glaube so weit nicht zulange.« (II 691) S. dazu auch u. II. Anm. 126.

los: weil zwar praktisch-*moralisch* sinn-voll und dennoch (letztgültig) bedeutungslos – den ernüchternden Befund vor Augen geführt bekäme, dass die »Natur ... darauf nicht achtet« (V 579), lässt auch jenes Diktum Kants noch einmal grundsätzlicher verstehen: »Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde«¹⁵⁹ – ohne dass dies auf einen heteronomen Rückfall bzw. auf eine psychologische Verkürzung hinausliefe und so den scharfen Messern der Religionskritik ausgeliefert wäre. Andernfalls, so Kants Argumentation, müsste die Orientierung an der »Verbindlichkeit« des moralischen Gesetzes zwar nach wie vor als unverzichtbare *Richtschnur* gelten und würde doch, über jene »Selbstzufriedenheit« hinaus, infolge dieser prinzipiellen »Tröstlosigkeit« zugleich eine »motivationale« (sinn-orientiert-dissonante) Beeinträchtigung erleiden: Als schlechthin durch nichts relativierbarer »Bestimmungsgrund des Willens« gelten zu *müssen*, ohne indes auch »verbindende Kraft« zu haben (wie Kant – auch höchst missverständlicher Weise – betonte: II 684; s. dazu u. II. Anm. 44; II. Anm. 137) – eben dies galt Kant nicht als eine logische »Ungereimtheit« und Paradoxie; darin würde sich vielmehr die unaufhebbare »Unversöhntheit« dieses »vernünftigen Weltwesens« widerspiegeln, das so noch vor andere »Abgründe« geraten müsste und es einer vernunft-orientierten Freiheit somit auch nicht erlauben könnte, sich denkend, handelnd und hoffend als »mit sich selbst einstimmig« (VI 549) – d. h. einer »moralisch konsequenten Denkungsart« genügend – zu orientieren.¹⁶⁰ Diese »Willensbestimmung« ist es ja auch, die jenes »Ich will, dass ein Gott sei ...«, begründet. Noch einmal wird deutlich: In dem solcherart riskierten »Ist Gottes« artikuliert sich nicht ein bloßer Wunsch, vielmehr ist dies eine Explikation jener Bedingungen, unter denen jenes am »Endzweck der praktischen Vernunft« orientierte »Nicht-nachlassen-Dürfen« allein als vernünftig gelten darf: »Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft, die objektive Realität, welche diese ihnen

¹⁵⁹ Refl. 8106, AA XIX 649.

¹⁶⁰ Darin ist die freilich nicht ganz unmissverständliche Sichtweise begründet: »Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst« (IV 580), weil (!) sie, vor moralischer Schwäche schützend, »von der größten sittlichen Fruchtbarkeit« ist. Gleichwohl bleibt dies ein bloß zusätzlicher Nebenaspekt gegenüber der ursprünglichen Intentionalität der »praktischen Vernunft« (s. u. II.4.1.).

nicht sichern konnte, postuliert« (IV 266 f.), weil auch nur dies dem »ganzen Zwecke« der Vernunft genügt.

Dabei soll freilich gelten, dass dieses »Fürwahrhalten« des (von Kant mitunter selbst als »Postulat« bestimmten) »Vernunftglaubens« »(wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.« (III 277)¹⁶¹ Dies bedeutet: »Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompass, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch aber seinen Weg, so wohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke [!] seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muss« (III 277). Der keineswegs auf eigennütziges »Wunschdenken« gestützte, sondern moralisch legitimierte »Hoffnungsglaube« rechtfertigt und fordert für »vernünftige Freiheit« solche »Glaubenshoffnung«. Sie ist kein bloßer Wunsch, sondern »Bedürfnis der fragenden Vernunft«, die eben nach dem, was »dasein soll« (und seiner Möglichkeitsbedingung) und somit nach den Bedingungen ihrer »Selbsterhaltung« fragt und dabei, ungeachtet ihrer »Festigkeit«, dennoch darauf verzichtet, solches »Bedürfnis für Einsicht« zu nehmen, weil »unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, sowie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei.« (VI 114)

Sehr aufschlussreich ist diesbezüglich auch eine Anmerkung aus Kants später »Logik«, die darin in gestufter Form auch den Zusammenhang der erwähnten subjekt-zentrierten Perspektive mit der »moralischen Nötigung« der Bejahung des »Endzwecks« und jener Bestimmung des »Glaubens« als ein – durchaus »rational entscheidbares« – »freies Annehmen« des »Daseins Gottes« in modifizierter Gestalt sichtbar macht: Besonders sensibilisiert für die drohende Gefahr einer »Euthanasie der Moral« gerade auch in religiösem Kontext schärfte Kant zunächst – »um der notwendigen Willensbestimmung halber« – auch hier ein: Es bedarf dieses Vernunftglaubens zwar nicht

¹⁶¹ Dies ist auch bezüglich des Stellenwerts des »Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (II 33); ein programmatischer Hinweis, der auch mit Kants Lehre »Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen« (IV 249 ff.) zu verknüpfen ist (s. dazu u. II.2.3.).

»zum Handeln nach moralischen Gesetzen«, »aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Objekt unseres moralischen [!] Willens, worauf wir außer der bloßen Rechtmäßigkeit unserer Handlungen [aufgrund des »Bedürfnisses der fragenden Vernunft«] nicht umhin können, unsre Zwecke zu richten.« (III 497 Anm.) Darin ist also die leitende postulatorisch-affirmative Perspektive begründet, »so zu handeln, als ob ein Gott sei« (III 523), weil das »vollendete Gut« in der als »höchstes ursprüngliches Gut« verstandenen Gottesidee eben seine »ratio essendi« hat: »Der Vernunftglaube kann also nie aufs theoretische Erkenntnis gehen, denn da ist das objektiv unzureichende Fürwahrhalten bloß Meinung. Er ist bloß eine Voraussetzung der Vernunft in subjektiver, aber absolutnotwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Objekt der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkür. Das Annehmen der Tunlichkeit dieses Objekts und also auch die Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten. Fides ist eigentlich Treue im pacto oder subjectives Zutrauen zu einander, da einer dem Andern sein Versprechen halten werde, Treue und Glauben. Das erste, wenn das pactum gemacht ist, das zweite, wenn man es schließen soll. Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der Tat das Promissum.« (III 498 Anm.) Dies ist also der Grund, weshalb »Kant meint, aus praktischer Vernunft einen »Glauben« begründen zu können« (Habermas 2019 II, 308), denn: »Diese praktisch notwendige Voraussetzung eines Objekts ist die der Möglichkeit des höchsten Guts als Objekts der Willkür, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit).¹⁶² Dieses ist eine subjektive Notwendigkeit, die Realität des Objekts um der notwendigen [!] Willensbestimmung halber anzunehmen. Dies ist der casus extraordinarius, ohne welchen die praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres notwendigen Zwecks erhalten kann, und es kommt ihr hier favor necessitatis zu statten in ihrem eigenen Urteil« (III 498 Anm.). Hier ist also das

¹⁶² Hier ist der Akzent doch ein wenig anders gesetzt als in der Kennzeichnung des Postulates als einem »theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz ...«, sofern er einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt« (IV 252f.), dessen Sinnhaftigkeit und Verbindlichkeit freilich allein »in praktischer Absicht« auszuweisen ist.

frühe Motiv der »Selbsterhaltung der Vernunft« als »Fundament des Vernunftglaubens« (s. o. Anm. 131) direkt aufgenommen. Noch der späte Kant polemisierte an den angeführten Stellen seiner »Logik« gegen den »szientistischen« Kurzschluss, »rational entscheidbar«, »vernünftig begründet«, mit theoretischer »Demonstrierbarkeit« gleichzusetzen (s. auch u. II. Anm. 120; Anm. 131; Anm. 216).

Eine bemerkenswerte Verschiebung im Verhältnis »Hoffnung« und »Vernunftglaube« verrät indes die nachfolgende These Kants: »Dieser Glaube ist die Notwendigkeit, die objektive Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als apriori notwendigen Objekts der Willkür anzunehmen. – Wenn wir bloß auf Handlungen sehen: so haben wir diesen Glauben nicht nötig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern [und das ist keine »unvermeidliche Einschränkung« des praktischen Vernunftvermögens: IV 654 Anm., sondern eine notwendige Vernunftperspektive, d. i. der »erweiterten moralischen Gesinnung«!]: so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sei. – Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genötigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen andern durch Gründe nötigen (der Glaube ist frei)« (III 498).¹⁶³ In dieser Argumentation verschmilzt freilich besonders deutlich die notwendige – erhoffte – Bejahung des »moralisch gebotenen Endzwecks« (als »Hoffnung«, im Sinne jener »erweiterten moralischen Gesinnung«) mit der notwendig bejahten Voraussetzung seines Ermöglichungsgrundes, d. i. des »postulatorischen« Glaubens an das »Dasein Gottes«. ¹⁶⁴ Ausdrücklich formuliert ist diese Verschmelzung

¹⁶³ Diese Wendung Kants, die auf das notwendige subjektive Orientierungsbedürfnis angesichts des »Urteilsvermögens« abzielt, »welches der Vernunft an sich selbst anhängt« (III 271), zielt auf die Kennzeichnung des »Sich im Denken orientierens« – d. h. »bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen« (III 270 Anm.). Dies besagt, dass die »Fallibilität der Wissensansprüche« den der Gewissheit der Hoffnung immanenten »festiglichen« Anspruch unterbietet – ein Sachverhalt, der freilich auf die beanspruchte Aufhebung der Wissensansprüche, »um zum Glauben Platz zu bekommen« (s. u. II.2.2.), ein besonderes Licht wirft ...

¹⁶⁴ Dies ist offenbar auch in einer Vorlesung aus den frühen 1790-er-Jahren der Fall: »[...] habe ich aber den Glauben [das höchste Gut zu erreichen], so ist dieser mir Triebfeder, dasselbe zu befördern. [...] Die Annehmung einer obersten Intelligenz, die selbst ein moralisches Wesen ist und alle Glückseligkeit in seiner Gewalt hat, ist also notwendig, denn sonst würde es eine bloße Chimäre sein, nach dem höchsten Gut

auch noch in der späten Schrift über den »neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie«: »Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich [!] gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden« (III 387 Anm.) – obgleich die (zwar nicht »aufgedrungene«) »Annahme seines Daseins« (d.i. Gottes als »moralischer Gesetzgeber«) doch »mehr« besagt »als die bloße Möglichkeit eines solchen Gegenstandes« (IV 652 f. Anm.). Der »Hoffnungsglaube« richtet sich demnach (gegenüber dem »Vernunftglauben«, s. u. 122 f.) auf den dem »moralischen Zweck« notwendig vorausliegenden »Endzweck der Schöpfung« und auf dessen Ermöglichungsgrund, der auch jenen sinn-orientiert erfragten und bejahten »moralischen Zweck« gewissermaßen trägt. In diesem genau bestimmten Sinne ist die Hoffnungsfrage also »praktisch und theoretisch zugleich« (II 677), zumal darin eben die unaufgebbare Einheit des »Hoffens für« und des »Hoffens auf« zum Ausdruck kommt.

Es sollte deutlich geworden sein: Aus jenem unbeirrbar postulatorischen »Machtspruch der Vernunft«:¹⁶⁵ »Ich will, dass ein Gott ... sei«, spricht weder blinder Dezisionismus noch unbelehrbarer Trotz, vielmehr verrät dies den moralischen Impetus dieses »Bedürfnis(es) in schlechterdings notwendiger Absicht«, der es geradezu

zu streben, wenn wir nicht ein Wesen annehmen, das Macht hat, uns glücklich zu machen, da wir dies selbst nicht können, wiewohl wir uns der Glückseligkeit würdig machen können. Die Annahme einer höchsten Intelligenz als eines moralischen Wesens ist eine praktisch-notwendige Hypothese der Vernunft.« (AA XXVIII, 792 f.) Schon in der »zweiten Kritik« betonte Kant freilich, dass diese »Voraussetzung ... so notwendig« sei wie die gebotene Annahme des »höchsten Gutes« (IV 278 Anm.). Gleichwohl ist die »moralische Notwendigkeit« der Annahme des »Daseins Gottes« von besonderer Art.

¹⁶⁵ Wo die Vernunft also »ihrem Interesse gemäß einen Machtspruch tut« (VI 113): ein »Machtspruch der Vernunft« als ein »moralisch gesetzgebendes Vermögen« (ebd.), in dem, als einem »Ent-schluss« der praktischen Vernunft, auch das »unnachlassliche« »Ich will, dass ein Gott sei« verankert ist. Interessant ist freilich, dass der späte Kant den Status des »Postulates« offenkundig änderte: Dieses ist nun nicht mehr ein »theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz« (IV 252 f.), sondern ein »apriori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen, oder überhaupt das *Dasein* irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine *Maxime* (Regel) der Handlung eines Subjekts.« (III 411 Anm.)

(»logisch«) gebietet, den Rekurs auf die unumgängliche Voraussetzung dieses »Bedürfnisses« (d.i. das »Dasein Gottes«) »nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht« (IV 277 f.)¹⁶⁶ zu rechtfertigen bzw. zur Geltung zu bringen. Dies ist Thema der in der »Dialektik der praktischen Vernunft« entfalteten Postulatenlehre, die über die »Vernunftmoral« in der Tat hinausweist, obgleich deren theoretische »Sätze ... unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören« (IV 251), d. h. eine »subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit« (IV 117 Anm.) darstellen¹⁶⁷ – wengleich als ein »ihr fremdes Angebot«; erst dieses bestimmt, gemäß jenem »ich will, dass ein Gott sei«, »Sein« in postulatorischer Hinsicht als »reales Prädikat« (II 533), wodurch nunmehr »die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (bloß denkbare) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch schlechthin notwendigen, Objekts des höchsten Guts, unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen.« (IV 267) Über die theoretische »Denkbarkeit« des Gottesbegriffs hinaus wird für die »objektive Gültigkeit« dieses Begriffs also noch »etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.« (II 31 Anm.)

Jene »subjektive, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnotwendigkeit«, die sich in jenem »Ich will, dass ein Gott sei«, bekundet, liegt sodann auch noch der Kennzeichnung des »Vernunftglaubens« als eines »Zweifelglaubens« zugrunde, den Kant als »überwiegendes

¹⁶⁶ »Und dieses Bedürfnis ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Spekulation, dass man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Spekulation hinaussteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlasslich setzen soll« (IV 109; vgl. III 274). Anders ist für Kant eine umfassende Orientierung im Denken nicht möglich, die unter den unauflösbaren Vorzeichen des »Nichtwissens« steht und ein unentrinnbares »Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche« manifestiert, dem zufolge »wir urteilen müssen« (III 274).

¹⁶⁷ »Von einem reinen Vernunftglauben ist bei Kant dann die Rede, wenn das Fürwahrhalten (als theoretischer Akt) reiner praktischer Vernunft entspringt. Ein derart fundiertes Glauben ist bei gegebenener moralischer Gesinnung mit unerschütterlicher subjektiver Gewissheit verbunden« (Forschner 2015, 2511; Forschner 2013).

praktisches Fürwahrhalten« (V 604) charakterisierte und in solchem beanspruchten »Überwiegen« gewissermaßen einzig dem »Zwang des besseren Argumentes« folgen will. In diesem zwar zögernden, aber doch »überwiegenden praktischen Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens«, das von Demonstrationsansprüchen (III 276) und Wahrscheinlichkeitskalkülen (z. B. III 385 f. Anm.) gleichermaßen entfernt ist, wird das »freie Fürwahrhalten des Vernunftglaubens« noch einmal näher bestimmt und in seiner inneren »Rationalität« ausgewiesen. Allein darin sah Kant den von seiner »Weisheitslehre« dargebotenen »Trost der Philosophie«.

4.1. Der in der »moralisch konsequenten Denkungsart« verankerte »Zweifelglaube« als ein »überwiegendes« – also durchaus »rational entscheidbares« – »Fürwahrhalten«.

Bei Kant ist zweifellos jene behutsame Unbestechlichkeit, nicht »Bedürfnis für Einsicht zu nehmen« (III 272, Anm.),¹⁶⁸ besonders bezüglich des »Daseins Gottes« maßgebend, zumal doch »in der Abwiegung der Vernunftgründe einer bloßen Spekulation alles ehrlich zugehen müsse« (II 638). Solches Bedenken liegt auch seiner späten Kennzeichnung des »Zweifelglaubens« zugrunde, der als »überwiegendes [!] praktisches Fürwahrhalten« (V 604) schon in den ethiktheologischen Begründungen seiner »dritten Kritik« eben entscheiden muss, wenn doch der Mensch »bloß nach dem praktischen

¹⁶⁸ Diese Mahnung Kants, die den Anspruch jenes »Vernunftbedürfnisses« legitimiert und auch limitiert, lässt wohl die von Henrich vorgeschlagene Lesart des »Als-ob« in diesem Kontext doch als zu stark erscheinen, zumal dieses »Vernunftbedürfnis« offenbar zwischen dem fiktionalen »Als-ob« und der beanspruchten Einsicht anzusiedeln ist und in diesem Sinne vermutlich einen besonderen »Als-ob«-Sinn indiziert: »Was zu begründen uns unmöglich ist, was aber aus dem Ganzen unseres Vernunftwesens als unverzichtbare These hervorgeht, auf das dürfen wir ebenso unser Leben orientieren, wie wenn es eine begründete Erkenntnis wäre. Wir sind berechtigt in der Meinung, dass das, was wir so annehmen, und das, was wahr ist, sich ineinander kontinuierlich.« (Henrich 1999a, 146) Kants späteres Bemühen, ein zwar unabweisliches praktisches Vernunftbedürfnis nicht für »Einsicht« zu nehmen (und es zugleich von einer offenbar doch nicht »ganz unparteiisch« bleibenden »Verstandeswaage« abzugrenzen, s. u. I. Anm. 161) ist hier offensichtlich doch zurückhaltender, obgleich manche Äußerungen durchaus auch in der von Henrich angezeigten Richtung verstanden werden können.

Interesse wählen« kann (II 450). Die erfahrene Einschränkung unseres Erkenntnisvermögens nährt zugleich das Bestreben bzw. das – der Vernunft eigene – »gefühlte Bedürfnis«, sich im Denken, Handeln und Hoffen zu orientieren und anderweitig zu einer »überwiegenden« Klarheit in diesen unabweislichen, bedrängenden Fragen zu gelangen. Dabei sah Kant sich, gemäß dem in diesem gestuften Verhältnis von »moralischer« und »moralisch konsequenter Denkungsart« angezeigten differenzierten Sinnhorizont,¹⁶⁹ im Sinne jenes Maßstabs einer »moralischen Welt« und auch in Abwehr eudämonistischer Missverständnisse zur nochmaligen Klarstellung jenes »moralischen Argumentes« veranlasst, die so auch das »praktisch Überwiegende«¹⁷⁰ dieses »Zweifelglaubens« fundiert, in dem sich das »Bedürfnis der fragenden Vernunft« explizit artikuliert. Das vorläufige Unternehmen der »Kritik« wird dergestalt – nicht zuletzt durch die angezeigte »Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht« (IV 266) – zur »praktischen Metaphysik« ausgedehnt, wofür die immanente Rationalität dieses »überwiegenden praktischen Fürwahrhaltens« entscheidend ist, die den Menschen eben dazu führt, »etwas als praktischnotwendige Voraussetzung« (II 657) zu behaupten. Die »rationale Unentscheidbarkeit« des »säkular ernüchterten«, »theoretisch« freilich lediglich konsequenten »Agnostizismus« soll derart, im erneuten Erweis des »Primats der praktischen Vernunft«, also doch »praktisch überwiegend« überwunden werden und lässt so möglicherweise auch kontingente Gründe des »Unglaubens« hinter sich.

In Überwindung eines misslichen »Vernunftglauben« (III 282)¹⁷¹ einerseits und der Reinigung des durch Bestechlichkeiten

¹⁶⁹ Dieser ist übrigens auch in jener Bestimmung der Moral als »Glückswürdigkeit« schon vorausgesetzt, weil diese Kennzeichnung doch den erweiterten Horizont indiziert, wonach schon diese »Glückswürdigkeit« gleichsam »unumgänglich auf Religion« verweist!

¹⁷⁰ Begleitet ist dieses »Überwiegen« auch von dem Bewusstsein: »Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiss sein, dass mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntnis der Sachen erweitern sollte« (III 277 Anm.).

¹⁷¹ Ihn hat Kant schon in seinem Aufsatz »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« (aus dem Jahr 1786) als eine sich selbst widerstreitende »Maxime der Unabhängigkeit

durchaus affizierbaren »Gemüts« andererseits – sowie in sensibler Nähe zum Thema der »Theodizee« – findet solcher »Vernunftglaube« als »Zweifelglaube« seine Verankerung und somit – als ein in »moralischer Einsicht« begründetes »überwiegendes praktisches Fürwahrhalten« – auch seine (vorläufige, s. u. I.5.1.) Endgestalt. Das »Überwiegende« dieses »praktischen Fürwahrhaltens« ist freilich gebunden an das »natürliche Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist« (II 694 Anm.).¹⁷² Aus dieser »moralischen Gesinnung entsprungen« (IV 281), mag der »reine praktische Vernunftglaube« als »Zweifelglaube« deshalb zwar »öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen ins Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten« (IV 280 f.), d. h. sich keinesfalls zu einer »Maxime« verfestigen. Die in jenem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« verankerte ethiktheologische Begründung des »höchsten Gutes« wendet die gebotene Weigerung, die sich in Kants Ablehnung des

der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis (Verzichtttung auf Vernunftglauben)« (III 282) charakterisiert, die somit der »Selbsterhaltung der Vernunft« (dem »Fundament des Vernunftglaubens«) vollends widerspricht (s. o. I. Anm. 131). Diesen (von einem »Agnostizismus« freilich unterschiedenen) »Vernunftglauben« kritisierte Kant als einen »missliche(n) Zustand des menschlichen Gemüts, der [wenigstens] den moralischen Gesetzen ... alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit so gar ihnen selbst alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt« (III 282). Als ein »aller Moralität widerstrebender Unglaube« (II 33), der deshalb auf die von Kant andernorts so genannte »moralische Ungläubigkeit« hinausläuft, erweist sich dieser »Vernunftglaube« in Wahrheit jedoch selbst als ein »dogmatischer Unglaube« – als ein solcher, der ihm zufolge geradezu nihilistische Züge verrät. Freilich, ein solcher »dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten)« (V 604), ohne sich in einem »absurdum practicum« zu verstricken.

¹⁷² Dieses »Ideal der moralischen Vollkommenheit«, die selbst »Kraft geben kann«, hat »in dem Menschen Platz genommen [...], ohne dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können« (IV 713). Es hängt dies mit dem Problem der »moralischen Selbstachtung« (und einem entsprechenden »personalen Selbstverständnis«) unmittelbar zusammen: »Und nun findet das Gesetz der Pflicht durch den positiven Wert, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepropft werden« (IV 299). Deshalb ist es beim Menschen auch durch Erziehung notwendig, dass »seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt.« (VI 753). S. dazu auch u. II. Anm. 57.

Vernunftglaubens artikuliert,¹⁷³ gewissermaßen lediglich ins »Affirmative«, weil der »praktische Endzweck« eine solche Hoffnung eben als eine »moralisch notwendige« qualifiziert. Dieser »Zweifelglaube« richtet sich in der Tat gegen die »Verzweiflung der Vernunft an sich selbst« (III 668), die jenem »Vernunftglauben« latent innewohnt.¹⁷⁴ Kant betonte durchaus die »rationale Entscheidbarkeit« des Vernunftglaubens durch den von ihm als »rational« ausgewiesenen – »überwiegenden« – »Entscheidungsgrund«, »um im Schwanken der spekulativen Vernunft [und auch praktischer »Anfechtung«] den Ausschlag zu geben« (IV 280) – und zwar mit Verweis auf die »subjektive Bedingung der Vernunft«, wonach in solchem rationalen Abwägen zuletzt ein »freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet« (ebd.),¹⁷⁵

¹⁷³ .In der Tat: »Anders als Humes Vernunftskepsis, lebt Kants Denken aus dem Impuls, mit dem »Vernunftglauben« einem in der Vernunft selbst brütenden Defätismus zu begegnen« (Habermas 2019 II, 299). Dagegen wendet sich also der kantische »Vernunftglaube«; gleichwohl sieht Habermas Kants Unternehmen letztlich als gescheitert an (s. u. 326 f.).

¹⁷⁴ Dem den »Vernunftglauben« negierenden »Vernunftglauben« korrespondiert diese »Verzweiflung [desperatio] der Vernunft an sich selbst« (als ein »dogmatischer Skeptizismus«: III 668), dem eine an der »Selbsterhaltung der Vernunft« orientierte Hoffnung (spes) gegenübersteht und weist so jenen »Vernunftglauben« als einen »Hoffnungsglauben« aus: Thema der »praktischen Metaphysik«. – Der Kantianer J. Ebbinghaus hat jene »Selbsterhaltung der Vernunft« und ihren Zusammenhang mit dem Kantischen Gottespostulat so buchstabiert: »Man darf nur darauf achten, wie Gott sich auf diesem Grunde dem Menschen ursprünglich darstellt. Einfach als dasjenige Wesen, durch dessen Dasein bewirkt wird, dass ich durch meinen Gehorsam gegen ein Gesetz, dem zu gehorchen eine mit meiner Personalität unverbrüchlich verbundene Notwendigkeit für mich ist, nicht in die Lage komme, das Schicksal vernünftiger Wesen in die Hand eines blinden Zufalls zu spielen. Ich glaube an Gott, heißt hier nichts anderes als: ich lasse mir unter gar keinen Umständen denjenigen als nichtexistierend ausreden, bei dessen spekulativ gar nicht erweisbarer Nichtexistenz ich verzweifeln müsste, nicht weil mir diese oder jene Absicht verunglückt ist, verunglücken kann und verunglücken wird, sondern weil ich gewissermaßen als ein eine vernünftige Natur habendes Wesen selbst verunglückt wäre. Indem mir alsdann der Befehl der reinen praktischen Vernunft nicht durch sich selbst, sondern durch den Zufall der Konstruktionsgesetze des Universums zum Befehl des Verzichtes auf etwas wird, worauf ich für mich und meinesgleichen mit Vernunft nur verzichten könnte, wenn ich selber Gott wäre. Ist nun aber Gott mir gar nicht anders ursprünglich gegeben als eben als das Wesen, durch dessen Willen und Macht ich aus dieser Verzweiflung gerettet bin, so ist es objektiv unmöglich, dieses Wesen nicht zu lieben« (Ebbinghaus 1990, 67).

¹⁷⁵ Kant hat offenbar genau dieses »Überwiegende« des Zweifelglaubens vor Augen, wo er in einer späten Reflexion (Ref. 6454: AA XVIII, 725) jenes »Schwanken« be-

d. h. auf den »reinen praktischen Vernunftglauben« führt, der als solcher zwar »moralisch notwendig« (IV 256) ist, jedoch selbst nicht »geboten« sein kann. Für den die Erreichbarkeit des »moralischen Endzwecks« bezweifelnden Menschen bietet der »Vernunftglaube« also durchaus einen auf die Annahme des Daseins Gottes abzielenden rationalen »Entscheidungsgrund« an, sofern allein dieses Postulat jenen (widerspruchsfrei denkbaren) »moralisch vorgeschriebenen Endzweck« (V 580) ermöglicht. Jene »rationale Entscheidbarkeit« gründet in der authentischen »Selbstwahl« des »vernünftigen Weltwesens«. Auch jenes »Überwiegende« ist offenbar aus jener begründeten Einsicht motiviert, dass »die Vernunft [!] ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint: wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt« (VI 179). Dies bleibt gewissermaßen Kants spätes (über die Moralität offenbar noch hinausgehendes) »letztes Wort« in diesen »letzten« Fragen – und eben darauf zielt auch jene »moralisch konsequente Denkungsart« bzw. jene »Willensbestimmung von besonderer Art« (s. o. 3.1.) ab.

So zeigt sich: Das »Überwiegende« jenes »Zweifelglaubens«, das doch auch die »Anfechtung« und die notwendige Überwindung des »Vernunftglaubens«¹⁷⁶ anzeigt, ist nicht zuletzt wohl der Einschätzung geschuldet, dass es vernunftwidrig (»ungereimt«) wäre, einerseits die Gottesidee zwar als widerspruchsfrei (und sogar als notwendig) denkbar und auch das moralische Gesetz »unbedingt« anzuerkennen – und dennoch andererseits jenes »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) und den (von der Moralität »unzertrennlichen«) »Endzweck der praktischen Vernunft« als »Objekt des moralischen Willens« zu negieren. Die explizite, durch den »Ver-

tont (s. u. II. Anm. 257), das auch jenes »sich im Denken Orientieren« nicht unberührt lässt. Das »Überwiegen« dieses »Zweifelglaubens« orientiert sich offenbar durchaus an der von Kant schon früh propagierten »skeptischen Methode«, die »durch Aufbietung aller Gründe vor und dawider die Sache zum Spruch fertig zu machen« sucht (Refl. 2650, AA XVI, 450).

¹⁷⁶ Schon in der Refl. 2782 (AA XVI, 508) heißt es: »Der practische, besonders moralische Unglaube ist der, welcher einen Mangel des moralischen Interesse zum Grunde liegen hat. Denn sonst müsste er etwas annehmen. Moralisch gewiss. Ein Gläubiger ist, der gern glaubt, was zum moralischen Interesse beiträgt. e. g. Glaube an die Tugend«; dies gilt wohl auch für die entsprechende »Ermutigung« dazu.

nunftunglauben« sogar zum Grundsatz gefestigte Negation der »Möglichkeit« des »höchsten Gutes« wäre nach Kant in theoretischer Hinsicht von einem unkritischen »Szientismus« nicht so ohne Weiteres zu unterscheiden¹⁷⁷ und liefe in praktischer Hinsicht in der Tat überdies darauf hinaus, auch die motivationalen Kräfte in der moralischen Befolgung der »Rechts- und Tugendpflichten« zu beeinträchtigen.¹⁷⁸ In seiner ausdrücklichen Verwerfung des »Vernunftunglaubens« und in der Betonung des moralischen »Überwiegens« des »Zweifelh Glaubens«, das durchaus argumentativ entschieden werden kann, hat Kant vornehmlich den letztgenannten Aspekt betont. Dies betrifft infolgedessen auch den – nicht zuletzt durch »teilnehmende Vernunft« sensibilisierten – sinn-orientiert interessierten »Ausblick« darauf, was denn »aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme« (d. h. was daraus letztlich »erfolgt«), und weist solchen vertrauenden »Ausblick« als ein durchaus »moralisch gewirkte(s)[] Bedürfnis« aus, »zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken« (IV 652). Erneut zeigt sich: Es ist dies eine von den »Pflichten« demnach zu unterscheidende »überschießende« Sinndimension, welche eine »höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge« (IV 235) eröffnet, die aus durchaus moralischen Gründen nicht negiert werden darf, soll die menschliche Vernunft nicht »mit sich selbst in Widerspruch« geraten.¹⁷⁹ Ebenso verstößt es gegen die

¹⁷⁷ Er tritt auf in Gestalt des »Unglaubens« als »Grundsatz alles zu leugnen, was nicht Erfahrungsgegenstand sein kann« (Refl. 6218, AA XVIII, 507) – und dieser, so betont Kant in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, ist »jederzeit gar sehr dogmatisch« (II 33) und begegnet nicht zuletzt in den von Habermas kritisierten »szientistischen Schrumpfformen der Philosophie« (Habermas 2021, 225).

¹⁷⁸ Das ist deshalb so, weil diese Zwecke eben »moralische Zwecke« sind, deren im Sinne des »Vernunftunglaubens« behauptete »Nicht-Realität« deshalb, als ein zu berücksichtigender »Nebeneffekt« – auch – auf die Moralität selbst zurückschlägt. Auch dies ist freilich eine »Nagelprobe« für die »Rechtschaffenheit«, die mehr besagt als die »Ehrlichkeit aus Grundsätzen (gegen andere); Rechtschaffenheit ist noch mehr, nämlich Aufrichtigkeit in Ansehung seiner selbst bei der schärfsten Selbstprüfung.« (Refl. 6309, AA XVIII, 603 f.) Solche »Rechtschaffenheit« billigt Kant freilich ausdrücklich dem »ungläubigen« Spinoza zu (vgl. z. B. V 579), der deshalb auch nicht dem Vorwurf des »Vernunftunglaubens« ausgesetzt ist.

¹⁷⁹ Besteht die von Kant – demgegenüber – kritisierte, nicht moral-neutrale »Inkonsequenz« dieser Haltung dann vornehmlich darin, den – ja ohne Widerspruch zu denkenden! – Gottesglauben zu negieren und damit ein »Hindernis der moralischen Entschließung« (IV 651) unerlaubterweise de facto zu begünstigen? Das wäre wohl der Grund für Kants Kritik des »Vernunftunglaubens« ...

moralische Pflicht, bezüglich der Möglichkeit des »höchsten Gutes« bloß »gleichgültig« zu bleiben. Die »Beabsichtigung des Endzwecks« ist also keineswegs moralisch indifferent, weshalb seine Negation (bzw. eine Gleichgültigkeit) eben keine moralisch erlaubte »Maxime« sein kann, sondern unvermeidlich einen »Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst« (IV 251) zur Folge hätte, der argumentativ durchaus auflösbar ist – eben »überwiegend«, durch einen »praktisch« begründeten »zwanglosen Zwang des besseren Argumentes« gewissermaßen ...

Dieser »Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst« manifestiert sich jedoch in jenem von Kant kritisierten »Vernunftglauben« – dies ist kein aus der Psychopathologie bekannter »Verneinungswahn«, sondern ein anderer »misslicher Zustand des Gemütes« (III 282), der doch ein elementares »Misstrauen« der Vernunft in sich selbst verrät und sich so als grundsätzliche Negation der Hoffnung und des Glaubens versteht, bzw. auf eine bloße Indifferenz gegenüber dieser Sinndimension und jener »moralischen Zweckwidrigkeit« selbst hinausliefe. Jener Sachverhalt, dass der Mensch nicht »gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig« bleiben darf (IV 179), gewinnt in diesem Kontext natürlich besonderes Gewicht.¹⁸⁰ Das »überwiegende Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens« ist eben genau dieser Rücksicht darauf geschuldet und demonstriert demgegenüber ein prinzipielles »Vertrauen« der Vernunft in sich selbst,¹⁸¹ dass solche Gleichgültigkeit – und zwar wiederum aus durchaus moralischen Gründen – mit Blick auf ein »nicht verfehltes Leben« nicht affirmiert werden darf, ist durchaus »rational entscheidbar« (anders Habermas 2007, 381) und liegt also auch den »überwiegenden« Gründen des »Zweifelglaubens« zugrunde. Deshalb stellt diese vernunftgeleitete Orientierung am notwendig interessierenden »Erfolg« des »Rechthandelns« nach Kant, jenem »moralisch gewirkten Bedürfnis« zufolge, einen zwar praxis-transzendierenden und dennoch »ge-

¹⁸⁰ Insofern ist der Hinweis auf »die mit der Postulatenlehre überschrittenen Grenzen der modernen Vernunftmoral« (Habermas 2019 II, 357) ja durchaus berechtigt.

¹⁸¹ Dies begründet auch jenes »Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde.« (V 603) Denn es handelt sich, wie erwähnt, um ein »von der Sittlichkeit selbst diktierte(s) Vertrauen in das Gelingen dieser Absicht« (III 638), das deshalb auch nicht »durch Vorspiegelungen hinhält, und am Ende betrügt« (II 24), aber auch von dem »Vertrauen auf die Verheißung künftigen Heils« (Habermas 2021, 230) der »positiven Religion« unterschieden bleibt.

sollten Zweck« dar, der mit Konsequenz aus jener »moralisch konsequenten Denkungsart« (und ihrer besonderen »Willensbestimmung«) resultiert und so anzeigt, dass das »höchste Gut« als »Telos« der praktischen Vernunft (»zum Gelingen dieser Absicht«: III 638) gewissermaßen innewohnt – ein Gedanke, der auch in der kantischen Idee der »Unsterblichkeit der Seele« zum Ausdruck kommt.

Es sind nicht zuletzt auch jene von Kant als »Glaubenssache« bestimmten Fragen der (authentischen) »Theodizee«, die in diesem – als »Zweifelglaube« ausgewiesenen und verantworteten – »Vernunftglauben« ihre redliche, »aufrichtige« Antwort finden; für diesen muss sich freilich die Ausblendung einschlägiger Irritationen und der daraus resultierenden Rückfragen im Blick auf jene durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186) verbieten. Es ist dieser der Vernunft abgenötigte »Zweifelglaube«, der – aus »überwiegenden« Gründen – auf das Dasein eines »moralischen Weltherrschers (VI 132) als »terminus ad quem« dieses Glaubens verweist. Insbesondere bleibt deshalb auch in diesem Kontext Kants ausdrückliche Mahnung erinnerenswert, »den Begriff von einer Gottheit« nicht leichtfertig »an jedes von uns gedachte verständige Wesen« zu verschwenden (V 562), zumal dies dem Hoffnungs-»Logos« einer *spes fidei* – in der diese »fides« auszeichnenden unauflöselichen Einheit des »Hoffens für« und »Hoffens auf« – wohl kaum genügt, ja diesen sogar verzerrt.

Ergänzend sei darauf hingewiesen: Das (moralisch begründete) »überwiegende Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens« korrigiert ausdrücklich auch eine frühere – »psychologisierende« – Argumentation (in den »Träumen eines Geistersehers«).¹⁸² Dieses »Überwie-

¹⁸² Der späte Kant korrigierte also, was sich bezüglich des Stellenwerts des beanspruchten »Vernunftbedürfnisses« als sehr bedeutsam erweist, diese frühe – offensichtlich bloß »psychologische« – Argumentation: »Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und der eine Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen [!] Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größeren Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will« (I 961). Auch Habermas rekurriert in seiner Kant-Interpretation in kritischer (und entlarvender) Absicht auf dieses »erwärmende Bild« aus Kants »Träumen eines Geistersehers« (Habermas 2007, 398f.); gleichwohl darf dieses in der Tat berührende »Bild« des jungen Kant nicht darüber hinwegsehen lassen, dass es von ihm selbst später offenbar verworfen wurde, sofern es ausdrücklich durch unabweisliche Ansprüche der ganz »unparteiischen Vernunft« (IV 238) abgelöst wird.

gen« artikuliert sich nicht zuletzt in der moralisch inspirierten unbeirrbareren Insistenz, dass widerfahrenes und end-gültig gewordenes Unrecht von »unparteiischer Vernunft« weder »mit Zustimmung« gedacht noch auch nur gleichgültig hingenommen werden darf, weil dies jenem unaufgebbaren »Interesse der Vernunft an sich selbst« widerstreitet,¹⁸³ also keineswegs bloß eine »nicht ganz unparteiische Verstandeswaage« hier den Ausschlag gibt. Deshalb ist es das unbedingte »Urteilen-Müssen« des praktischen »Vernunftbedürfnisses«, das den bloß »mechanischen Vorteil« der »Verstandeswaage« notwendigerweise durch dieses »überwiegende Fürwahrhalten« des Zweifelglaubens ersetzt, d.h. solcherart unbestechlich korrigiert. Dass Kant sich in diesem Begründungskontext ausdrücklich auf die »unparteiische Vernunft« beruft (IV 238), bedeutet ja lediglich, dass Vernunft von solcher Orientierung an einem »Sein-Sollenden« gerade nicht abstrahieren kann. Es ist dies eine Perspektive, die von Kant im Theodizee-Kontext bezeichnenderweise als ein besonderer Aspekt einer »moralischen Zweckmäßigkeit« angezeigt wird. Ihr gemäß orientiert sich die »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«, die (als »Effekt«) auf den nachfolgenden »Endzweck« abzielt, eben an einer anderen »Aussicht in eine höhere Ordnung der Dinge«, als diejenige ist, »in der wir schon jetzt sind« (IV 235). Allein unter dieser moral-vorgängigen, sinnaffirmierend-»eu-dämonischen« – d.h. hier aber: unter einem »guten Geist« stehenden (s. u. II.6.) – »Voraus-Setzung« wird nicht nur die Frage nach einem »Endzweck der Schöpfung« möglich, sondern ebenso die als »Liebe und Achtung« (IV 629) gebotene praktisch-moralische Bewährung in ihr. Eine diesbezüglich desinteressiert-teilnahmslose Gleichgültigkeit wäre mit jenem Interesse der »Selbsterhaltung der Vernunft« – derjenigen eines endlichen »Vernunftwesens« – gerade nach Maßstäben einer zwar »unparteiischen«, obgleich »moralisch gesinneten Vernunft« schlechthin unvereinbar und begründet so das »praktisch Überwiegende« des Fürwahrhaltens des »Zweifelglaubens«, der in dem »moralischen Wunsch, das höchste Gut zu befördern« (IV 262), verankert ist. Gleichwohl erweist sich das »überwiegende Fürwahrhalten« dieses

¹⁸³ Darauf zielt auch eine Bemerkung aus der (in der nächsten Anmerkung angeführten) Reflexion 6317a über die »moralisch gesinnete Vernunft« (vgl. nächste Anm.). Deshalb kann auch nur die in der Religion als »Oberhaupt« im »Reich der Zwecke« und als »Urheber der Natur« gedachte »Gottheit« zureichender Grund des »höchsten Gutes« sein.

»Zweifelglaubens« näher betrachtet offenbar als ein doch eher »zögerlich« geäußelter »Machtspruch« der »moralisch-gläubigen Vernunft«;¹⁸⁴ ein solcher »zur Geduld« verwiesener »Machtspruch«, für den sich auch jener »für uns mit dicker Nacht erfüllte Raum des Übersinnlichen« nicht lichtet. ist deshalb unüberhörbar zurückhaltender als jenes im Orientierungs-Aufsatz ausgesprochene Urteil, dass das »der Vernunft an sich selbst« anhängende »wirkliche Bedürfnis« nun eben »einmal befriedigt sein« will (III 271). Er ist vermutlich vor allem aus der »negativen Weisheit« motiviert, »dass unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei« (VI 114). Auch und erst recht ist für diesen »praktisch überwiegenden« »Zweifelglauben«, um der »Selbsterhaltung der Vernunft« willen, die »Aufrichtigkeit ... das Haupterfordernis in Glaubenssachen« (VI 119f.); maßgebend bleibt hierfür also die Pflicht der »Rechtschaffenheit« (s. o. Anm. 157) und die »Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt« (VI 119) ...

Wichtig ist dabei jedoch, dass nach Kant die Ausblendung jener umfassenden Sinn-Dimension (des »moralischen Endzwecks«) entsprechend jenen Prinzipien selbst moral- und vernunftwidrig – weil eben nicht »allen [!] sittlichen Gesetzen gemäß« – wäre, denn der Ausstand der »Glückwürdigkeit«, das Schicksal der dem »Lauf der Welt« ausgelieferten Opfer und nicht zuletzt die fehlende Strafe (s. u. I.5.) darf – weil durch einen »moralisch bestimmten Willen« (IV, 244), d. i. jenen »moralischen Wunsch«, »auferlegt« (V, 602 Anm.) – (wie schon gesagt) nicht gewollt oder auch nur mit Gleichgültigkeit hingenommen werden.¹⁸⁵ So heißt es in seinem späteren »mora-

¹⁸⁴ Genauer besehen sieht sich dieser »Zweifelglaube« in seinem »überwiegenden Fürwahrhalten«, dem zu befriedigenden »Bedürfnis der fragenden Vernunft« zufolge, doch zur »Geduld« verwiesen: »Denn was die Möglichkeit betrifft: dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge: so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist bloß ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.« (VI 113) Dieser »Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft« liegt eben auch jenem »ich will, dass ein Gott sei« (IV 277) zugrunde, der deshalb von einer wunschbesetzten bloßen Illusion (einer »leeren Sehnsucht«: VI 100) genau zu unterscheiden ist.

¹⁸⁵ Vornehmlich gegen diese schon in der »Kritik der praktischen Vernunft« verworfene »Gleichgültigkeit der Vernunft« richtet sich auch die – gewissermaßen in sich

lischen Beweis«: »Dieses moralische Argument soll keinen objectiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei; sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse« (V 577 Anm.). In diesem Sinne ist also die (notwendige) »Annehmung dieses Satzes«, »dass ein Gott sei«, selbst moralisch begründet, weil sich das Gegenteil aus moralischen Gründen nicht mit Zustimmung denken lässt – eine Konsequenz, der sich indes der »Vernunftgläubige« versagt.¹⁸⁶ Gegen ihn bzw. gegen seine diesbezügliche Gleichgültigkeit »gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt«

gestufte – Intentionalität jener »Willensbestimmung« und das »Interesse der Vernunft an sich selbst«, dem zufolge es »also der Moral [!] nicht gleichgültig sein« könne, »ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen [eben in »zweiter Motivation«, s. o. I. Anm. 135 u. 100 ff.] einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können [schon sofern wir denn überhaupt handeln!], objektiv praktische Realität verschafft werden kann« (IV 650 f.). Diese Reflexion ist für die Vernunft in der Tat unvermeidlich, sofern sie dazu nötigt, »zu ihrem [der Vernunft] sittlichen Endzwecke (dem höchsten Gut) die Vollendung hinzuzudenken« (AA XXIII, 440) und so »unumgänglich zur Religion« führt, die dergestalt als Vernunftidee gerechtfertigt ist.

¹⁸⁶ »Eigentlich gibt die Moral objektiv keinen Beweis, sondern nur subjektiv eine moralisch notwendige Annahme der Bedingungen, unter denen das Objekt der Moral, das höchste Gut, auf der Seite, da es nicht in unserer Gewalt ist (nämlich der Glückseligkeit), allein möglich ist.« (Refl. 6451: AA XVIII, 723). Das heißt: »Moralisch ungläubig ist der, der nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber voraussetzen moralisch notwendig ist.« (Refl. 2770, AA XVI, 502). Auch dies zeigt, dass die »moralische Notwendigkeit« bei Kant ganz verschiedene Bedeutungen hat. »Können wir etwas durch die Vernunft annehmen, ohne es beweisen zu können? Ja, wenn es der Vernunft zur Vollständigkeit ihres Gebrauchs unentbehrlich ist, so kann man es annehmen und dies heißt Vernunftglaube, d. i. diejenige Maxime der Rechtmäßigkeit ihres theoretischen und praktischen Gebrauchs unentbehrlich notwendig ist, wenn man auf die Prinzipien zurückgeht, als das Dasein Gottes und die Hoffnung eines künftigen Lebens. Es ist oft eine Forderung der Vernunft, etwas ohne Beweis anzunehmen. Es ist sofern ganz richtig, aber es muss: a) sich anwenden lassen auf den Erfahrungsgebrauch; die Begebenheiten der Erfahrung müssen daraus abgeleitet können; b) die Maxime muss notwendig sein« (AA XXVIII, 1325). Es wird zu prüfen sein, ob diese von Kant betonte »Forderung der Vernunft, etwas ohne Beweis anzunehmen«, im Kern nicht auch Habermas' Zurückweisung des kantischen »Vernunftgläubens« betrifft, der »moralisch konsequent« (»notwendig«), d. h. durchaus »vernünftig begründet« und insofern in gewisser Weise auch »zwingend« ist (s. u. 273).

(IV 179), stellt sich zuletzt schon jenes »Interesse der Vernunft an sich selbst« (und dasjenige an ihrer »Selbsterhaltung«), das sich an dem – als »Bestimmungsgrund des moralischen Handelns« freilich nicht relativierbaren – »Moralprinzip« der »reinen praktischen Vernunft« noch nicht erschöpft. Die Vernunft hofft auf das, was »sie für sich selbst« (»unvermeidlich«) zu sagen hat – und insofern auf ihre »Selbsterhaltung«. Diese »Selbsterhaltung der Vernunft« wäre jedenfalls dadurch gefährdet, wenn der von ihr gebotene (allen »Forderungen der Sittlichkeit gemäße«) »Endzweck« in Widerspruch dazu stünde, dieser Endzweck sich also zugleich als illusorisch erwiese; ebendies nötigt aus »überwiegenden Gründen« dazu, »eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art [zu] glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will.« (VI 186) Erneut zeigt sich: Es ist die der praktischen Vernunft immanente Weigerung bzw. Empörung, die diese »moralisch konsequente Denkungsart« beseelt, zumal der faktische »Weltlauf ... als die einzige Ordnung der Dinge« mit der »inneren Zweckbestimmung« des Menschen nicht zu »vereinigen« ist (V 587),¹⁸⁷ d.h. der »allen sittlichen Gesetzen« gemäßen Welt, also der Idee der »moralischen Welt« (II 679), vollends widerspricht und der zu verstehen gesuchte moralische »Lauf der Welt«, »darin wir leben« von dem einzig erklärbaren »Lauf der Natur« durchkreuzt wäre.

Jenes »nicht nachlassen dürfende« Interesse am »höchsten Gut« (IV 278) und die daraus vermittelte Gottesthematik radikalisiert sich dergestalt gewissermaßen zu dem das menschliche »Gemüt« geradezu »empörenden« »Es müsse anders zugehen« (V 587); darin artikuliert sich das »Bedürfnis der fragenden Vernunft« und der damit engstens verbundene – »Aufrichtigkeit« und »Wahrhaftigkeit« voraussetzende (VI 120 f.) – »Zweifelglaube«, die so nach Kant zwischen der »Verzweiflung der Vernunft an sich selbst« und ihrer »Befriedigung« stehen und so notwendig, um ihrer »Selbsterhaltung« willen, in einem »Machtspruch« der »moralisch-gläubigen Vernunft« den derart »Zweifelnde(n) zur Geduld verwiesen« (VI 113) sehen. Dies behält nach Kant diesbezüglich genauer besehen das letzte Wort, weil

¹⁸⁷ Vgl. o. I. Anm. 47. Dies ruft erneut in Erinnerung: »(D)enn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben« (IV 453). Dies berührt dann natürlich auch die gerechtigkeitsorientierte Idee des »höchsten Gutes«; s. dazu auch o. I. Anm. 175.

Der ... »Zweifelglaube« als ein »überwiegendes« ... »Fürwahrhalten«

anders von einer »Selbsterhaltung der Vernunft« im Kontext der »authentischen Theodizee« (und ihrer Frage: »Wo bleibt Gott?«) nicht zu reden ist. Davon soll wenigstens kurz die Rede sein.

5. Das in der »moralisch konsequenten Denkungsart« bestimmende »Bedürfnis der fragenden Vernunft« im Kontext der »authentischen Theodizee« und Kants Idee der »Strafwürdigkeit«.

Den voranstehend skizzierten Perspektiven zufolge buchstabiert Kants Ethiktheologie (im Kontext »authentischer Theodizee«) auch Reflexionen aus einem »negativitäts-sensiblen« Leben, das, jenseits privatistischer Engführung, um das drohende Auseinanderfallen von »subjektivem« und »objektivem Endzweck« (dem »Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst«: V 557) weiß. Im Ausgang von der – empörenden – »Dissonanz der unverschuldeten Übel des Lebens«, der »schreienden Ungerechtigkeit« (VI 112), und der irritierenden Divergenz: moralisch »sinn-voll« und dennoch »bedeutungslos« (»zwecklos«: VI 179), werden sodann jene Bedingungen »in notwendig praktischer Rücksicht« thematisch, unter denen allein solche Gewissheit vor dem Schicksal bewahrt bleibt, der endgültigen »Nichtigkeit« (V 580) und Absurdität zu verfallen, d. h. des »Daseinsinnes« endgültig beraubt (»geprellt«) zu sein – gleich jenem erwähnten »Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt« (VI 179). Dagegen richtet sich ja auch der besondere Impetus, der jenem unbedingten postulatorischen »Ich will, dass ein Gott ... sei« und seinem »Nicht-nachlassen-Dürfen«, zugrunde liegt. Kant hat dies (in der »dritten Kritik«) in jener Kennzeichnung des »Zweifelglaubens« als »überwiegendes praktisches Fürwahrhalten« offenbar noch einmal zugescharft und von einem bloßen »Wunschdenken« (von »leerer Sehnsucht«: VI 100) klar unterschieden (s. o. I.3.). Auch das daran orientierte Hoffen ist demnach von der der »moralischen Weltweisheit« innewohnenden negativitäts-sensiblen Intuition inspiriert, die jene Wahrnehmung selbst begleitet; andernfalls sei auch die »Selbsterhaltung der Vernunft« und die »Vollständigkeit ihres Gebrauchs« nicht zu denken, weil es eben »im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tu-

genden kein *Glück* [bei Kant ist hier offensichtlich mit Bedacht nicht von einem »Lohn« die Rede!], oder für sein Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist: als ob sie eine Stimme wahrnehmen, es müsse anders zugehen; mithin mußte auch die, obgleich dunkle, Vorstellung von etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüts nicht zu vereinigen wussten« (V 587)¹⁸⁸ – denn: »In der Natur *ist* alles; es ist von keinem *Soll* in ihr die Rede« (VI 341). Auf jene moralische Gewissheit, »es müsse anders zugehen« zielte ja auch jene besondere »Willensbestimmung« der »moralisch konsequenten Denkungsart«, die sich offenbar sowohl in dem auch von Habermas eingemahnten »Bewusstsein von dem, was fehlt«, als auch in jenem – auf das »an den Toten begangene Unrecht« abzielenden – »unbestimmten moralischen Gefühl« zur Geltung bringt, »dass es *um der Opfer selbst willen* falsch [d. h. aber: unmoralisch und in diesem Sinne eben »verboten«!] ist, die Akten über einen solchen Vorgang [des »an den Opfern begangenen Unrecht(s)] zu schließen« (Habermas 2012c, 181; s. dazu auch u. II.4.). In diesem »unbestimmten moralischen Gefühl«, das sich als ein »moralisch gewirktes Bedürfnis« (IV 652) aber doch einer moralischen Einsicht verdankt, artikuliert sich also durchaus ein »starkes Sollen«; schon hier sei deshalb gefragt, ob dieses – gebotene – »unbestimmte moralische Gefühl« (als der im Sinne Kants verstandene »moralische Wunsch«: IV 262?) nicht eine »pflicht-analoge« Verbindlichkeit bedeutet, ohne dass dies selbst als eine »moralische Pflicht« im strengen Sinne zu verstehen wäre (obgleich dies bloße Gleichgültigkeit verbietet)?¹⁸⁹ So »unbestimmt« ist dieses »moralische Gefühl« offenbar also gar nicht, sondern entspricht durchaus jener »moralisch konsequenten Denkungsart«; und völlig »taub« für den Anspruch, dass

¹⁸⁸ Diese die besondere Sensibilität der »praktischen Vernunft« anzeigende Stelle zitiert auch Habermas (2005b, 222 f.). – Diese (zwar nicht konsequent durchgehaltene) Argumentation überwindet in nuce schon mit dieser negativen Akzentuierung (und der darin allein maßgebenden Nicht-Unwürdigkeit) alle »Proportionsverhältnisse« und sensibilisiert so für den durchaus kritisch-überschießenden Sinn des »Dürfens« in der Frage »Was darf ich hoffen?«

¹⁸⁹ In diesem Kant-affinen »unbestimmten Gefühl« gründet offenbar auch die von Habermas wiederholt betonte motivliche Sympathie für die »neue politische Theologie« von J. B. Metz und deren theodizee-sensiblen »Glutkern«.

»Moral unumgänglich zur Religion« führt, ist ein solches »moralisches Gefühl« ebenfalls nicht – so »taub« es auch bleiben mag »für jene außerordentliche und spezifische Erfahrung des Aufgehobenseins im Vertrauen auf die Verheißung künftigen Heils« (Habermas 2021, 230). Es ist offenbar jenes »unbestimmte moralische Gefühl«, das nach Kant den »theoretisch« zwar durchaus mit dem »Agnostizismus« sympathisierenden »spekulativ-skeptischen Zweifler« zuletzt zum »praktisch überwiegenden Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens« führen mag, weshalb diese »moralisch konsequente Denkungsart« von einer bloßen »Verführung«, einer »Erschleichung«, doch ebenso zu unterscheiden ist wie von einem »zwingend« demonstrierenden Beweis (s. o. Anm. 165 u. u. II. Anm. 120).

Noch in dem späteren »moralischen Beweis vom Dasein Gottes« erweist sich der Widerstand gegen solche Ungerechtigkeit als der gerechtigkeits-inspirierte »Glutkern« der Ethiktheologie. Kaum eine andere Stelle verleiht Kants Hinweis auf die durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186) schärfere Konturen als jenes unbeirrbar »es müsse anders zugehen« (V 587) mit der daran geknüpften »obgleich (dunklen) Vorstellung von etwas«, und lässt eben darin die leitende Grundintuition seiner in jener »Willensbestimmung« verankerten Hoffnungskonzeption erkennen. Die Frage liegt nahe: Ist es vielleicht die durch religiöse Traditionen »erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186), die diese Vernunft angesichts solcher Erfahrungen als eine leidenschaftlich »fragende Vernunft« im Sinne Kants inne werden lässt und als »fragend-klagende« auch ihren besonderen Impetus gewinnt, d. h. daraus diejenigen Intuitionen zur Sprache bringt, die gleichsam »via negationis« in der erfahrenen Negativität jenes »Etwas fehlt« ihren Ausdruck finden? Erneut wird aus dieser durch einen gerechtigkeits-sensiblen Stachel irritierten Stimme jene »moralisch konsequente Denkungsart« vernehmbar, die die »Selbsterhaltung der Vernunft« in der Negation »moralischer Zweckwidrigkeit« allein zu gewährleisten vermag.

In solchen Irritationen spiegeln sich demnach die Erfahrungen des von Kant wiederholt angeführten »Rechtschaffenen« in Anbetracht des »moralischen Laufs der Dinge in der Welt« (VI 176) wider. Dank seiner besonderen Weltstellung übernimmt das (zur Wahrnehmung einer solchen abgründigen Negativität befähigte) »vernünftige Weltwesen« – ohne das, Kants denkwürdiger Bemerkung zufolge, »die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck« bliebe (V 567) – gleichsam die Rolle einer »cons-

cientia mundi« und stellt so, inspiriert durch jene empörende Erfahrung, »es müsse anders zugehen«, notwendig die Frage nach dem »Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst« (V 557) – freilich auf eine Weise, die auch der in praktischen Vernunftansprüchen verankerten kritischen Selbstreflexion: »Ich bin ein Mensch. Alles was Menschen widerfährt, trifft auch mich« (IV 598), genügt. Auch in diesem Sinn geht es allein um »einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken« (V 583). Dem verdankt sich letztendlich auch der allein aus dem »Gott in uns« (VI 315) als »conscientia mundi« gespeiste Impetus – ungetröstet, gleichwohl nicht schlechthin *trostlos*. Auch Kant dachte bei diesen Intuitionen wohl an »Antworten auf Grenzsituationen des Ausgeliefertseins, des Selbstverlustes oder der drohenden Vernichtung, die uns ›die Sprache verschlagen« (Habermas 1999, 205) – gerät doch auch ihm zufolge angesichts der »Menge von schreienden Beispielen« (IV 680) dieser Erfahrungen der Negativität die »Vernunft ins Stocken« (s. u. I. Anm. 206) und hält dergestalt für jenen »Rechtschaffenen« unbestechlich das in praktischen Vernunftansprüchen verwurzelte »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) wach – Grundthema der Idee einer »authentischen Theodizee«. Auch im Blick auf diese bedrängenden Theodizee-Perspektiven Kants darf Habermas' Bemerkung verstanden werden: »Die Frage nach der Rettung der ungerecht Leidenden ist vielleicht das wichtigste Movens, das die Rede von Gott in Bewegung hält« (Habermas 1997a, 104).¹⁹⁰ Nichts anderes besagt auch jene von Kant geltend gemachte »moralische Notwendigkeit« des Daseins Gottes,¹⁹¹ die Habermas mit Blick

¹⁹⁰ Nur so lässt sich auch die Schwierigkeit bzw. der Zirkel vermeiden, der in Habermas' (an die Adresse der Theologie gerichteten) Bemerkung indirekt angesprochen ist: »Da die Philosophie nicht von der Prämisse eines zugleich allmächtigen und gerechten Gottes ausgeht, kann sie freilich eine Kultur des Vermissens – also ein Gespür für das Verfehlete und Vorenthaltene – nicht über die Theodizeefrage einklagen« (Habermas 1997a, 105), zumal dies eben auf unausgewiesene theologische Voraussetzungen hinausliefe. Kants Kennzeichnung der (authentischen) »Theodizee« als »Glaubenssache« ist auch in dieser Hinsicht zu bedenken.

¹⁹¹ Die dem »theoretischen Vernunftgebrauch« entspringende (vergebliche) Frage nach dem »absolut notwendigen Wesen« wird dergestalt gemäß der besonderen Hinsicht, »wodurch Gott der Gegenstand der Religion *wird*« (IV 263 Anm.), zufolge dem »praktischen Vernunftgebrauch« in diese Frage nach der »moralischen Notwendigkeit« des »not-wendenden Wesens« (eines »Herzenskündigers«) transformiert (»fortbestimmt«), weil darin sich ein gewandeltes »notwendiges Bedürfnis der Vernunft« (III 276) manifestiert.

auf Kants einschlägiges ethiktheologisches Motiv jedoch entscheiden in Frage stellt.

Diese ethiktheologischen Motive und die auf jenes »unbedingte Vernunftbedürfnis« zurückgehende »postulatorische Denkungsart« weisen so zweifellos über die bloße Erfahrung der Unerfülltheit der auf die »Totalität« ihres Gegenstandes abzielenden »praktischen Vernunft« noch hinaus: »Denn was hilft, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen: wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesen den Zweck enthält [!], – die Geschichte des menschlichen Geschlechts – ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden« (VI 49). Kant dachte dabei offenbar nicht zuletzt an die »große(n) Verbrechen« als die »Paroxysmen, deren Anblick den an Seele gesunden Menschen schaudern macht.« (IV 513) Es ist der Stachel schlechthinniger »Negativität« (also nicht nur des »Mangels« und der Sinnlosigkeit, sondern buchstäblich himmelschreiender Sinnwidrigkeit und der »schreienden Ungerechtigkeit«: VI 112), der den Einspruch jenes »Es müsste anders zugehen« und des »Etwas fehlt« noch radikalisiert. Denn wohl erst hier gewinnt Habermas' Hinweis auf »ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit« (Habermas 2008a, 30f.), eine äußerste Zuschärfung,¹⁹² woraus sich jenes »Bedürfnis der fragenden Vernunft« – jenseits ihrer »Verzweiflung an sich selbst« und ihrer »Befriedigung« – speist. »Praktische Vernunft« erweist sich als untrügliches Organ dafür, »was fehlt« (und »dasein soll«). Über jenes aufklärungs-orientierte »Bedürfnis der Vernunft«, »sich im Denken im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu orientieren« (III 271), weist dieses »Bedürfnis der fragen-

¹⁹² Dass freilich solches unbeirrbares »Bewusstsein« nichts mit bloßer »Wünschbarkeit« (vgl. Habermas 2007, 407) zu tun hat, gilt natürlich auch für die daraus gespeiste Frage »Wo bleibt Gott?«; sie verweist über jene unbeirrbaren Ansprüche hinaus auf der »Vernunft abgenötigte Voraussetzungen«, worin erst das »Dasein Gottes« erfragt ist. Jenes wachzuhaltende »Bewusstsein von dem, was fehlt ...«, steht wohl auch dieser Perspektive einer »authentischen Theodizee« und Kants Blick auf »Hiob« durchaus nahe. Die »Hiob-Frage« erhält bei Kant gewissermaßen ihre »Radikalität« zurück. Auch bei Kant wird so ganz deutlich, dass »der existenzielle Sinn der Befreiung der individuellen Seele ... eben nicht an die kontemplative Erhebung und die intuitive Verschmelzung des endlichen Geistes mit dem Absoluten angeglichen werden« darf (Habermas 1999, 197). Dies hat Kant bekanntlich als »Schwärmerei« kritisiert.

den Vernunft« – gleichsam an »die Grenzen der (praktischen) Vernunft« anstoßend – insofern noch hinaus und verschärft sich, durchaus Kant-affin, zu dem *klagenden* biblischen Ruf: »Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?« (Jes 21, 11)¹⁹³ In solchen Erfahrungen (und »Widerfahrnissen«) macht die Vernunft des Menschen *mit* sich selbst noch eine Erfahrung, bleibt insofern keinesfalls bloß »praktisch leer« (VI 314) zurück, sondern wird daraus – als alles Denken, Handeln und Hoffen orientierende Vernunft – nicht nur ihrer Grenzen, sondern auch ihrer Abgründe inne. Dergestalt werden also praktische Vernunftansprüche nicht einfach negiert, sondern bleiben – und zwar über den in die »Glaubenssätze« hineingetragenen »moralischen Sinn« (VI 304) hinaus und jenseits bloß »motivationaler« Relevanz – darin aufgehoben – durchaus in dem zweifachen Sinne des von Habermas betonten »zugleich erschließende(n) und begrenzende(n) Horizont(s) des Handelns« (Habermas 2005b, 235), der so ein noch differenzierteres kritisches Selbstverständnis eröffnet. Es ist, in den drei »Kritiken« Kants eigentümlich gestuft, jenes »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609), das jenen »Kardinalsatz« der »theoretischen Vernunft« »Es ist ein Gott« (II 633) – zunächst – in die »das Interesse der reinen Vernunft« angehende Frage: »ist ein Gott?« (II 676) verwandelt, diese sodann in das assertorische »Ich will, dass ein Gott sei« (IV 277), überführt und –zuletzt – wiederum in die bedrängend-bohrende Frage »Wo bleibt Gott?« des »Zweifelglaubens« (V 604) einmünden lässt, der auch noch in Kants (mit Verweis auf Hiob erfolgtem) Rekurs auf die »Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt« (VI 119), nachklingt ... Bestimmend bleibt nach Kant zuletzt eben doch das »Überwiegende« des von »Vernunft, Herz und Gewissen« (IV 813) beseelten »Zweifelglaubens«, der, »auf Geduld verwiesen« (VI 113), freilich von der nunmehr »postulatorisch zugeschrärfte(n)« Einsicht begleitet ist, dass, »wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert ..., dass Menschen auf Erden leben« (IV 453), weil ihr Leben allein so nicht nur moralische »Bedeutung«, sondern auch »Sinn« hat, d. h. nicht ohne »Endzweck« bleibt.

Vermutlich gehören zu den noch unerschöpften »Sinnpotentialen« der kantischen Religionsphilosophie auch un-entdeckte Aspekte einer – über den theoretischen Vernunftshorizont noch hinausweisen-

¹⁹³ Auch insofern bedeuten für Kant »Religionsphilosophie und Aufklärung dasselbe Thema.« (Habermas 2019 II, 305)

den – »negativen Theologie«, welche die hierfür maßgebenden praktischen Vernunftkategorie des »Vermissens« und der Trauer – als die in die »praktische Weltweisheit« eingeschriebenen »negativen Größen« gleichsam – in sich birgt. Sie werden, erst recht in einer nahe liegenden ethiktheologischen Transformation, entsprechend jener kantischen Begründung der Hoffnungsthematik nicht einfach darauf verzichten, »religiöse Inhalte begrifflich ein[zu]holen« (Habermas 2005b, 230). Schon hier bleibt zu fragen: Wenn eine an den genannten Themen orientierte Lesart Kants nicht von vornherein abwegig ist – verliert dann nicht auch Habermas' Distanzierung der kantischen Idee des »höchsten Gutes« als eines »kraftlos durchscheinenden, jedenfalls moralisch unverbindlichen Ideal(s)« (Habermas 2005b, 226)¹⁹⁴ an Gewicht (s. dazu u. II.3.1.), zumal davon wohl auch jenes von ihm betonte »unbestimmte moralische Gefühl« (s. o. 135 f.) betroffen wäre, das sich auch nach der vollzogenen »Entkoppelung« von Glauben und Wissen wohl kaum als ein bloß verbliebener geistiger »Phantomschmerz« therapieren lässt?

So zeigt sich: Auch in einer solcherart erweiterten »ethiktheologischen« Hinsicht weist also Habermas' Befund zweifellos noch einmal auf ein Anliegen Kants zurück: »Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?« (Habermas 2005, 13) Schon hier sei gefragt: Aber lässt sich denn dieses die praktische Vernunft leitende »Bewusstsein von dem, was fehlt«,

¹⁹⁴ Zu Habermas' Bemerkung: »Ideale« nennt Kant auch im abwiegelnden Sinne »platonisch« (Habermas 2005b, 226), sei noch auf den wichtigen Sachverhalt hingewiesen, dass nach Kant »das Ideal« »noch weiter, als die Idee ... von der objektiven Realität entfernt zu sein« *scheint* (II 512) – ein nicht zuletzt für Kants Begründung des »Primats der praktischen Vernunft« wichtiger Gedanke, zumal ja dieses »Ideal« – als das »Übersinnliche in uns« – »durch die Tat« (IV 107) als »positive Freiheit« wirklich ist und auf solche Weise auch erst den »Primat des Praktischen« begründet. In diesem »am entferntesten« *scheinenden* (!) »Ideal« ist ein »Unbedingtes« im Bedingten wirklich.

ohne die – von Habermas lediglich als »schwach« eingeschätzten – ethischen Geltungsansprüche artikulieren, ohne diese semantischen Potentiale stillschweigend zu verkürzen?

Ein anderer Aspekt der »moralischen Zweckwidrigkeit« berührt nach Kant das Thema der »Strafwürdigkeit« – ein Motiv, das damit in engem Zusammenhang steht, sofern diese als »moralisches Produkt« lediglich einen komplementären Aspekt zu jener Erfahrung des »moralisch Zweckwidrigen« bzw. zu jener gerechtigkeits-orientierten und negativitätssensiblen »Opferperspektive« benennt. Diese Idee der »Strafwürdigkeit« ist nach Kant (als ein besonders akzentuierter Gerechtigkeitsaspekt) in der »moralisch konsequenten Denkungsart« notwendig mitenthalten. Denn genauer besehen spricht offenbar einiges dafür, dass auch die gerechtigkeits-verankerte Begründung der Konzeption der »moralisch konsequenten Denkungsart« im Kontext der kantischen Ethiktheologie in gestufter Form verläuft: Neben jener opfer-orientierten Perspektive greift Kant hier auf die ebenfalls im Blick auf den »moralischen Lauf der Dinge« gewonnene Konzeption der – der »Idee der praktischen Vernunft« immanenten – »Strafwürdigkeit« zurück, die gleichermaßen einen wichtigen Aspekt dieser »moralisch konsequenten Denkungsart« besonders akzentuiert: »Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit.^[195] Nun lässt sich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer solchen, doch gar nicht das Teilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, so da straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muss sie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Übel für sich selbst gerechtfertigt sein, so dass der Gestrafte, wenn es dabei bliebe, ... selbst gestehen muss, es sei ihm recht geschehen, und sein Los sei seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, als solcher, muss zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus ... Also ist Strafe ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als *natürliche* Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Prinzipien einer sittlichen Ge-

¹⁹⁵ Dass neben der Erfahrung, »es müsse anders zugehen«, in unserer Idee der »praktischen Vernunft noch etwas ist«, besagt demzufolge, dass schon die Erfahrung des Bösen die gesollte Strafwürdigkeit als eine immanente moralische Konsequenz impliziert. Diese in der »Idee unserer praktischen Vernunft« liegende »Strafwürdigkeit« zeigt ebenfalls, dass die »praktische Vernunft« nicht in der Weise Habermas' zu verkürzen ist (s. u. II.3.1.).

setzung verbunden werden müsste« (IV 150; s. auch VI 111 Anm.). Diese Idee der »Strafwürdigkeit« enthält indes – mit Rücksicht auf die »angemessenen Folgen« (IV 273)¹⁹⁶ unseres Verhaltens – verschiedene Akzentuierungen, die zeigen, dass die (kantische) »Moralisierung des Heiligen« (s. u. II.6.) auch eine notwendige »Moralisierung des Heils und Unheils« zur Folge hat.

Diese der praktischen Vernunft innewohnende »Strafwürdigkeit« – augenfälliges Pendant zur »Glückswürdigkeit« – stellt zunächst lediglich einen speziellen Aspekt jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« dar; dass diese »Strafwürdigkeit« noch in der »Idee unserer praktischen Vernunft« enthalten sei, bedeutet so lediglich eine besondere Akzentuierung der »moralisch konsequenten Denkungsart«. Denn mit der Idee einer »moralischen Welt« notwendig verbunden ist deshalb auch der mit jener »Willensbestimmung« des »sonst parteilosen Zuschauer(s)« (VI 111 Anm.) verknüpfte »unerträgliche« Gedanke, dass »das Verbrechen ... ungerächt bleiben« könne, – »denn geschieht's nicht bei seinem Leben, so muss es in einem Leben nach dem Tode geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde« (IV 630 f.). Des Menschen »Erdenleben, es sei kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Notwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird«. (IV 631 Anm.) Deutlicher als in dieser leitenden

¹⁹⁶ Auch der Theodizee-Aufsatz bringt die Erfahrung fehlender »Strafgerechtigkeit« mit der »moralischen Zweckwidrigkeit« in engste Verbindung: »Es ist merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüt so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu (ob es zwar selten geschieht), dass ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt: so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affekt setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann« (VI 111 Anm.). Es hängt dies offenbar damit zusammen, »warum ... die Menschen überhaupt ein Ende der Welt« (VI 179) erwarten.

»praktischen Absicht« an der »ewigen Gerechtigkeit« (IV 631) lässt sich eine zentrale Intuition der Postulatenlehre nicht belegen.¹⁹⁷

Jener angeführte Passus über die »Strafwürdigkeit« aus dem Abschnitt »Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft« (aus der Analytik der »Kritik der praktischen Vernunft«) liegt mit der darin verwurzelten »Strafwürdigkeit« auch jener in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« vorgelegten Entfaltung der Idee des »höchsten Gutes« (und der »Glückswürdigkeit«) zugrunde und stellt so – »für den vernünftigen Menschen unvermeidlich«!¹⁹⁸ – das gerechtigkeits-orientierte Fundament der Idee des »höchsten Gutes« dar. Besagt die praktische Vernunftidee einer »moralischen Welt« in dieser negativen Akzentuierung zunächst die »Strafwürdigkeit« als Folge der »Übertretung eines sittlichen Gesetzes« – denn weder *darf* das Unrecht noch *darf* ungerechtfertigte Straflosigkeit dem »moralischen Lauf der Welt« gemäß die endgültige Folge sein –, so scheint es, als ob die Aussicht auf das »Glück des Lebens« und die daran geknüpfte Hoffnung (»in Ansehung unseres ganzen Zustandes«: II 675) doch lediglich die Kehrseite dieses »in der Idee unserer prakti-

¹⁹⁷ In solchem Zugang wären wohl auch unübersehbare Aporien des kantischen Unsterblichkeitspostulates zu vermeiden, die auch im Sinne seines Hinweises auf die »Versinnlichung der letzten Dinge« (VI 176 f.) zu korrigieren wären. Die Idee der »Unsterblichkeit der Seele« besagt in ihrer kritisch-negativen Gestalt eben lediglich einen »negativen [Begriff] von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserem Erkenntnis nicht um einen Fußbreit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, dass der Vernunft, in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge getan werden kann« (VI 183). Sie steht insofern nunmehr in engstem Zusammenhang mit der moralischen Idee der »Heiligkeit«, der »Gnade« und dem »allgemeinen Begriff von dem Ende aller Dinge«, der wesentlich auf das »Gerichts-Motiv« abzielt. Es spricht vieles dafür, dass der späte Kant das (als »Glaube vom zweitem Rang« bezeichnete: Refl. 8101, AA XIX, 644) in mancher Hinsicht aporetische Motiv der »Unsterblichkeit der Seele« korrigiert, d. h. auch: in das »Gerichts-Motiv transformiert hat und dies sodann auch der »Hoffnung« eines »durch Vernunft ... notwendig voraussetzende(n) künftige(n) Leben(s)« (III 412) zugrunde liegt. Korrigiert wäre so nicht zuletzt die in der »zweiten Kritik« leitende Argumentation: »Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welches man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich« (IV 252). Leitend ist dabei offenbar die im ersten Teil der »zweiten Kritik« maßgebende Idee der »Heiligkeit des Willens«: »Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muss, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht« (IV 143). S. dazu auch o. I. Anm. 43 u. Anm. 165; II. Anm. 133.

¹⁹⁸ Refl. 6454, AA XVIII, 725.

schen Vernunft« verankerten Bewusstseins der »Strafwürdigkeit« ist. Demgemäß würde Kant zufolge der moralische Mensch »auch wollen, dass eine Welt überhaupt existiere, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde« (IV 653) – wengleich solche Intention, »unparteiischer Vernunft« zufolge, womöglich auch zum persönlichen Nachteil ausschlagen könnte, d. h. jeder Mensch sich »in Gefahr sieht, für seine Persönlichkeit an Glückseligkeit sehr einzubüßen« (IV 652), und sich auch dergestalt an der »allgemeinen Glückseligkeit« orientiert,¹⁹⁹ eben an einer »Welt, ... allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679). Es ist auch diesbezüglich der Protest gegen den blinden »Lauf der Welt« (denn »redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel: V 579),²⁰⁰ der sich in diesem Motiv der »Strafwürdigkeit« zur Geltung bringt, das jene maßgebende gerechtigkeits-orientierte Opferperspektive komplementär ergänzt. Dies ist der notwendige Preis dafür, dass jene »Hoffnung« – fernab jedem Wunschenken – als eine »vernünftige« gelten darf. Die Hoffnung ist nach Kant (wie gesagt) eben allein dadurch »vernünftig begründet«, wenn der durch das Gerichtsurteil »Gestrafte, wenn es dabei bliebe, ... selbst gestehen muss, es sei ihm recht geschehen, und sein Los sei seinem Verhalten vollkommen angemessen.« (IV 150) Auch jene »Strafwürdigkeit« als »Idee der praktischen Vernunft« scheint so nach Kant, in besonderer Akzentuierung, zu implizieren, dass »(reine) praktische Vernunft« sich für dieses »vernünftige Weltwesen« allein im Widerspruch gegen die pure Faktizität dessen, was »der Fall ist«, konkretisiert und sich dergestalt, im beharrlichen Widerstand gegen die »moralische Zweckwidrigkeit« (vgl. VI 107) im (bzw. gegen den) »Lauf der Welt«, auch selbst »erhält«. Noch einmal: Zwar kann wohl widerspruchsfrei gedacht werden, dass das – »übel-würdige« – Böse das letzte – endgültige – Wort behält

¹⁹⁹ Denn »seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein.« (IV 217 f.)

²⁰⁰ Vgl. Kants überaus nüchternen späten Befund, der auch nochmals jenen »Zweifelglauben« berührt: »Man kann, wenn man den Lauf der Welt in Erwägung zieht, vielleicht zweifeln, ob dieses Wesen nach moralischen Gesetzen die Welt regiere, wie denn auch der Anschein es gibt, daß es den Guten und Bösen Menschen, so weit wir es einsehen können, auf gleiche Art behandle. Aber es ist doch der Moralität halber nötig, ihn als ein moralisch vollkommenes Wesen anzunehmen. Man kann aber nicht sagen, daß man zu einem ihm zu leistenden Dienst verbunden sei – auch nicht in Lob und Preis seiner Vollkommenheiten, die man nicht kennt, heuchlerisch auszubrechen.« (Ref. 8104, AA XIX, 646 f.) Dies fordert schon die gebotene »Rechtschaffenheit« (s. o. Anm. 157).

bzw. ungesühnt bleibt; jedoch *darf* auch dies »nimmermehr einerlei« (V 587) sein und erst recht nicht »mit Zustimmung« gedacht – d. h. nicht *gewollt* – werden,²⁰¹ sondern verlangt ein entschiedenes – sich geradezu »empörendes« (V 587) – »Neinsagen« dazu, worin sich allein die »Vernünftigkeit« und »Redlichkeit« des »vernünftigen Weltwesens« zur Geltung bringt bzw. aufrechterhält und sich bewährt.

Freilich, auch jene »Strafwürdigkeit« als »Idee der praktischen Vernunft« lässt desweiteren erkennen, dass »zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei« (IV 659). Sie steht auch mit Kants Gnadenlehre in engem Zusammenhang.

5.1. Die Idee der »Strafwürdigkeit« und Kants (»moralisch gezähmte«) »Gnadenlehre« – ein besonderer Aspekt seiner »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz«.

Die von Kant durchaus beabsichtigte Aneignung »substanzieller« Gehalte des Christentums (s. dazu u. II.4.1.1. u. II.4.2.) verrät auch folgender Passus, der auf die »Gnadenlehre« seiner Religionsschrift verweist und sich (in entschiedener Abgrenzung von den »Ideen der griechischen Schulen«) offenbar die Würdigung der »christlichen Moral« der »Heiligkeit« und die daran geknüpfte Hoffnungsperspektive für seinen »moralischen Glauben«²⁰² ganz zu eigen macht: »Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch sein muß) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir so gut han-

²⁰¹ S. auch dazu die auf das »Schwanken« bezogene Refl. 6454, AA XVIII, 725: u. II. Anm. 257. Insofern geht Kants Charakterisierung des Glaubens über die thomistische Bestimmung desselben hinaus, die besagt: »zu glauben heißt mit Zustimmung denken« (»credere est cum assensione cogitare«: de veritate, quaestio 14, a.1.). Kants »notwendig gott-setzendes« »Ich will, dass ein Gott sei«, verdankt sich (im Unterschied zu bloßem »Wunschdenken«) einer moralischen Verankerung dieser »Zustimmung«, weil alles kantische Hoffen »will Gerechtigkeit – will tiefe, tiefe Gerechtigkeit«.

²⁰² »Unter dem moralischen Glauben verstehe ich das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hülfe, in Ansehung alles Guten, was, bei unsern redlichsten Bemühungen, doch nicht in unserer Gewalt ist. Von der Richtigkeit und der Notwendigkeit des moralischen Glaubens kann ein jeglicher, nachdem er ihm einmal eröffnet ist, aus sich selbst, ohne historische Hilfsmittel überzeugt werden, ob er gleich ohne solche Eröffnung von selbst darauf nicht würde gekommen sein« (AA X, 177f.).

deln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, dass, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht« (IV 259 Anm.).²⁰³ Dies besagt näherhin den von Kant aus der Tradition übernommenen Gesichtspunkt: »Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als 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« (IV 260). Allein damit stimmt auch die »strengste Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259) genau überein; die darin angezeigte Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft (gegenüber »praktischer Vermessenheit«) impliziert demnach offenbar auch einen Verweis auf die »semantischen Potentiale« des Christentums und eine ausdrückliche Würdigung desselben. Wenn die »christliche Sittenlehre« demnach jenen Mangel ergänzt, dass das »moralische Gesetz für sich ... doch keine Glückseligkeit« verheißt (IV 260), so zeigt sich wohl auch darin die von Kant beabsichtigte »Begründung der christlichen Glaubenssubstanz« (s. dazu u. II.4.1.1.).²⁰⁴

²⁰³ »Das *summum bonum* der philosophischen Secten konnte nur statt finden, wenn man annahm, der Mensch könne dem moralischen Gesetze adaequat sein. Zu dem Ende musste man entweder seine Handlungen mit moralischem Eigendünkel vorteilhaft auslegen oder das moralische Gesetz sehr nachsichtlich machen. Der Christ kann die Gebrechlichkeit seines persönlichen Werts erkennen und doch hoffen, des höchsten Gutes selbst unter Bedingung des heiligsten Gesetzes teilhaftig zu werden« (Refl. 6872, AA XIX, 187). Daraus lebt also die kantische Hoffnung (Was darf ich hoffen?) auf das »höchste Gut« und gehört so offenbar ganz wesentlich zur »christlichen Glaubenssubstanz«, wie auch folgender Passus verrät: »Das christliche Ideal ist das Ideal der Heiligkeit, d. i. der Reinigkeit der Sitten, die für den Augen Gottes bestehen kann, welches ein Proberstein ist, daran die Vernunft die Reinigkeit der Gesinnung allein prüfen kann ... Das christliche Gesetz kann auf diese Art freilich nur einen unaufhörlichen Fortschritt vom Guten zum Bessern fordern, verspricht die Versicherung desselben aber doch durch den guten Geist, der, wenn wir herzlich wollen, in uns wohnen wird. Hierin ist es vom stoischen Ideal der Weisheit unterschieden, welches keine solche Reinigkeit der Gesinnungen, sondern nur Zutrauen zu seiner Stärke in Ansehen aller Versuchungen fordert und Eigendünkel erregt, der sehr schädlich ist und den Fortschritt verhindert« (Refl. 7312, AA XIX, 309).

²⁰⁴ »Die Frage nach der Gewährung von Glückseligkeit unter Wahrung meiner Individualität sowie diejenige nach der Erlösung von dem Bösen und der Schuld finden für Kant ihre vernunftkompatible Lösung nicht in jeder geschichtlichen Religion und

Jenes aus dem »Gott in uns« (VI 315) gespeiste »Bedürfnis der fragenden Vernunft« sieht sich so, »an den Grenzen der bloßen Vernunft«, auf ein auch der praktischen Vernunft »fremdes Angebot« (IV 251) verwiesen – und zwar im Sinne eines aus der Ausmessung des praktischen Vernunfttraumes resultierenden »Angebotes«, welches, einen Rückfall in *praktischen* Dogmatismus vermeidend, so durchaus auch für einen (von Kant selbst sogenannten) »reflektierenden Glauben« »Platz bekommt«, der darüber hinaus das Blickfeld für weitere »an die Grenzen der Vernunft anstoßende Fragen« eröffnet: »Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwänglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf,^[205] dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zur Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre,^[206] dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den

schon gar nicht in einer allgemeinen Religiosität. In der beanspruchten Funktion kommt für ihn überhaupt nur die christliche Religion in Betracht« (Axt-Piscalar 2006, 530). Mit Recht betont Axt-Piscalar, »daß er dem Eigentümlichen der *christlichen* Religion, insofern sie in ganz bestimmter Weise Erlösungsreligion ist und eine ganz bestimmte Eschatologie mit sich führt, seine spezifische und unabdingbare Bedeutung für das Menschsein zuerkannt hat« (ebd. 531).

²⁰⁵ Dies darf wohl auch in dem kantischen Sinne jenes »fremden Angebots« genommen werden; es legt solches von Kant eingeräumte »Rechnen der Vernunft« aber auch eine entfernte Analogie zu jener »teleologischen Perspektive« nahe, der zufolge die »Ordnung der Natur« gleichsam unserem Erkenntnisvermögen »entgegenkomme« und sie vielleicht überdies »noch etwas mehr« finden lässt, »darauf sie von selbst nicht gefallen wäre«. (AA XX, 439)

²⁰⁶ Auch in diesem Sinne hat »die Vernunft ... ihre Geheimnisse« (VI 185). »Man kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bindung der Hoffnung der Seligkeit) Mut und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. – Dass er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, worin das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwänglich und bei allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht notwendig, ja, auf diese Kenntnis auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit« (VI 310). – Nicht zuletzt in jenem von Kant der Vernunft zugesprochenen »Bewusstsein ihres Unvermögens« manifestiert sich jenes auch von Habermas eingeräumte – gleichsam grenzbegrifflich

(über die Möglichkeit desselben) reflektierenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein *Wissen* ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt« (IV 704 Anm.).²⁰⁷ Mit diesem »reflektierenden Glauben« sind also noch einmal besondere Akzente gesetzt, welche die Frage »Was darf ich hoffen?« und auch die darin verankerte Gottesthematik noch näher zu differenzieren erlauben. In diesem Sinne blieb Kant selbst also durchaus sensibel für das im Sinne eines der Vernunft »fremden Angebotes« zu verstehende »etwas mehr« (IV 704), das als Gehalt des »reflektierenden Glaubens« gleichwohl diese Vernunft selbst über die engeren Grenzen des Vernunftglaubens noch »hinausehen« lässt.²⁰⁸ Kants kritische Eröffnung durch dieses »fremde Angebot« wäre vermutlich auch dahingehend aufzunehmen bzw. zu resümieren, dass dies durch »hergebrachte fromme Lehren ... erleuchtete Vernunft« (VI 186) für den Menschen etwas »zur Sprache« bringt, was er, als geschichtlich existierendes »vernünftiges Weltwesen«, weder von sich selbst her aussagen noch sich selbst zusprechen kann, das ebenso die Dimension des dem »Logos der Sprache« innewohnenden »Unverfügbaren« und »Unbedingten« – auch das in diesem Sprach-Logos »selbst angelegte Versprechen« (so Habermas 1991 f., 122) – transzendiert und sich deshalb auch nicht in einen »profanen Sinn« »übersetzen« lässt, weil eine

eröffnete – überschießende »Mehr«, als »von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist« (Habermas 2001, 25).

²⁰⁷ Dieser »reflektierende Glaube« steht so mit den vom späten Kant so bezeichneten »regulativen Prinzipien des Praktischen« in engster Verbindung (Refl. 6351, AA XVIII, 678): »(V)om synthetisch praktischen Erkenntnis apriori heißt es auch, dass es bloß subjektiv sei; (des Willens) Freiheit ist das erste, – und die transzendentalen Begriffe von Gott und Unsterblichkeit gehen nur auf die Prinzipien meiner Handlungen. Ich soll so handeln, also ob ein Gott und künftig Leben sei. Wie sind synthetische Sätze des Übersinnlichen möglich? Als regulative Prinzipien des Praktischen, nicht als konstitutive des theoretischen Erkenntnisses.«

²⁰⁸ Habermas' These (Habermas 2019 II, 321): »Was rational ist am Glauben, kann die Philosophie aus Vernunft allein apriori einsehen«, die sich auch auf Kants Kennzeichnung der »Religion« als einer »reine(n) Vernunftssache« (VI 338) stützen kann, darf jedoch den Anspruch dieses »reflektierenden Glaubens« (und dessen »noch etwas mehr«: IV 704 Anm.) nicht ignorieren, ebenso wenig den von Kant ausdrücklich erwähnten »theoretischen Mangel des Vernunftglaubens«, der der »Belehrung bedarf« (AA XI, 10). Von diesem »reflektierenden Glauben« ist ein gleichwohl im »Gemeindeleben« verankerter »reflektierter Glaube« zu unterscheiden, der »sich zu anderen Religionen in ein Verhältnis setzt, der die falliblen Erkenntnisse der institutionalisierten Wissenschaften respektiert und die Menschenrechte akzeptiert« (Habermas 2012b, 99).

»neutralisierende Übersetzung« (Habermas 1991g,136) hier misslingen muss, d. h. nichts »übersetzt« werden kann. Schon der Hinweis Kants, dass jene Hoffnung auf das »höchste Gut« freilich nicht »auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern ... auf seine Güte« gegründet sein muss (VI 108)²⁰⁹ – ein Aspekt, der wohl auch ohne »die Voraussetzung eines angeborenen Hangs zum Bösen« verständlich wird –, lässt seine (christlich geprägte) Sensibilität für die prinzipielle Ausweglosigkeit menschlicher Existenz erkennen, was die darin zutage tretenden Fragen »Verdienst, Schuld, Erwählung und Verwerfung« auch mit Blick auf ein solches »Stückwerk-Wissen« und das daraus resultierende »tiefe Stillschweigen unserer Vernunft«²¹⁰ betrifft. Es sind dies allesamt Themen, die nicht zuletzt auch mit dem »abgründigen« Problem der »moralischen Selbsterkenntnis«²¹¹ – einem unumgänglichen Scharnier zu Kants Religionsphilosophie – unauflöslich verwoben sind und vor allem auch seine (am Christentum orientierte) Lehre vom »höchsten Gut« noch um wichtige Facetten bereichern.

Schon daraus wird deutlich: Kants Vernunftkritik zerstörte ja nicht nur den überschwänglichen Vernunftgebrauch hinsichtlich der »Reichweite des eigenen Erkenntnisvermögens« (Habermas 2005b, 217); ebenso entlarvte sein Programm einer »Kritik der praktischen

²⁰⁹ »Der Glaube an eine uns unbekanntere Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohltat eines Anderen ist eine umsonst angenommene Ursache (*petitio principii*) zu Befriedigung des [von] uns gefühlten Bedürfnisses.« (VI 314); »das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch erteilte Zusage dazu kommen darf, beweiset mehr die echte moralische Gesinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeugung, als es ein empirischer Glaube tun kann.« (VI 314) Von solchem Vertrauen bleibt freilich jene »Selbstbelauschung« zu unterscheiden, die nach Kant geradewegs »zum Irrhause« führt: »Wer von inneren Erfahrungen (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bei seiner Entdeckungsreise zur Erforschung seiner selbst immer nur in Anticyra vorher anlanden.« (VI 416)

²¹⁰ Kant, AA XXVIII, 1120f.

²¹¹ Ihr zufolge können wir weder wissen, was das unserer Lebensführung angemessene »Glück« ist, noch können wir dieses anderen Menschen zuteilen. – Stets betonte Kant auch die Unmöglichkeit einer adäquaten moralischen Selbsterkenntnis (s. u. II. Anm. 39), die mit seiner Lehre vom »radikal Bösen« als einem »gleichsam unsichtbare(n), sich hinter Vernunft verbergende(n) Feind« zusammenhängt, der »darum desto gefährlicher ist« (IV 709). Den Hang zur Selbstbelugung nannte Kant auch den »faulen Fleck unserer Gattung« (IV 687). Vielleicht bergen auch die mit dem Problem der »moralischen Selbsterkenntnis« verbundenen Fragen noch ein ungehobenes »semantisches Potential« in sich?

Vernunft« Illusionen und einen praktische Vernunftansprüche betreffenden Dünkel. Dass das Wissen um die »Grenzen« der Vernunft »demütig« macht,²¹² ist deshalb auch auf die Ansprüche der »praktischen Vernunft« zu beziehen. Nicht zuletzt auch auf diesem Feld einer »Kritik der praktischen Vernunft« gilt bzw. bestätigt sich also – ganz gemäß einer »docta ignorantia« – Kants Anmerkung, dass »eben darin Philosophie besteht, seine Grenzen zu kennen« (II 622 f.). Dafür bietet jener von Kant so bezeichnete »reflektierende Glaube« wichtige Anknüpfungspunkte, die dem von ihm eingeräumten »theoretischen Mangel des Vernunftglaubens« (VI 271) gebührend Rechnung tragen und wohl auch Kants Bezugnahme auf die erst »durch den Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre« betreffen: »Und so ist ... die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre« (VI 328).²¹³ Diese in der durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchteten praktischen Vernunft« (VI 186) begründete »wahre Religionslehre« versteht sich für »vernünftige Freiheit« sowohl als Erweiterung als auch als Korrektur der »autonomen Vernunft« (und ihrer »blinden Flecken«),²¹⁴ wie dies auch in dem Bezug auf den »reflektierenden Glauben« im Sinne einer Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft zum Ausdruck kommt. Mit Rücksicht auf die geschichtliche Verfassung des Menschen als »endliches vernünftiges Wesen« (VI 131) gewinnt jenes »fremde Angebot« in dem zweifachen Sinne eines uneinholbaren »geschichtlichen Sinnvorschusses« (im Sinne einer religiösen Erbschaft) sowie eines »trans-moralischen Sinnüberschusses« bestimmte Konturen. Ist es doch diese zwar über praktische Vernunftansprüche

²¹² Refl. 2446, AA XVI, 371 f. Kants Urteil ist, ganz im Sinne einer »docta ignorantia«, sehr zurückhaltend: »Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne, und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvernünftig, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber, zur Hervorbringung derselben etwas zu tun.« (IV 846)

²¹³ Auch dies darf wohl als ein Hinweis auf die von Kant intendierte (von Habermas jedoch bezweifelte) »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« (Habermas 2019 II, 352) gelten.

²¹⁴ Freilich bleibt es dabei, dass, »was nicht aus ihm [dem Menschen] selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt.« (IV 649)

kritisch eröffnete »trans-moralische« Sinndimension, die unter den Vorzeichen des geschichtlichen Vorschusses einer durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchteten praktischen Vernunft« – gemäß dem kritischen »Grenzwissen« jener »docta ignorantia« – für den Menschen eine vernunft-gemäße Orientierung »in Ansehung seiner ganzen Existenz« auch an den Grenzen moralischer Praxis ermöglichen soll.²¹⁵ Über ein solches »praktisches Grenzwissen« wäre mit Kant ein Weg eröffnet, worin die Frage »Was darf ich hoffen?« noch einen präziseren Sinn gewinnt und gleichermaßen jener »Hoffnungsglaube« noch bestimmtere Gestalt annimmt. Die »gnaden-orientierte« Frage »Was darf ich hoffen?« der »Religionsschrift« setzt jedenfalls die »gesollte« Hoffnung auf das, »was dasein soll«, schon voraus.

In einer solchen Hinsicht – und zwar mit Blick auf die Sphäre »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (vgl. IV 659f.) und doch *an* den Grenzen derselben – wird sich jene durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« in ihrer Selbstbescheidung mit der Heranziehung religiöser Traditionen zur bloßen »Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze« (IV 655) wohl nicht einfach begnügen wollen. Orientiert sich das im Kontext seines »Weltbegriffs der Philosophie« erweiterte ethiko-theologische »Bedürfnis der fragenden Vernunft« doch ebenso an einer über moralische Praxis und deren »höchsten Zwecken« hinausweisenden Sinndimension – wohl darum wissend, was ein kritisches Grenz-Bewusstsein – zwar selbst »an moralische, mithin an Vernunftideen« *anschließend* (IV 846) – auch bezüglich der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen [!] Vernunft« in der angezeigten Weise mit Blick auf das Evangelium als den »unvergänglichen Leitfaden der wahren Weisheit«²¹⁶ »einräumen« muss und dabei durchaus auch der »Belehrung

²¹⁵ Damit hatte ich meinen – von Habermas (Habermas 2007, 377) beanstandeten – Hinweis auf eine »transmoralische Sinndimension« begründet. Kant belässt es im Sinne jener »docta ignorantia« auch bei dem Hinweis auf die hoffnungs-orientierte »allgemeine Voraussetzung, dass, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d.i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben« (IV 866). Im übrigen hielt Kant es – gegenüber zeitgenössischen theologischen Tendenzen – freilich für »heilsam«, sich von dieser »gänzlich überschwenglichen Idee« »in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne, selbst Wunder zu tun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Muße zu erwarten.« (IV 867) S. dazu auch u. II. Anm. 199.

²¹⁶ So in einem Brief Kants an Jung-Stilling v. März 1789: AA XI, 10 (und auch AA

bedarf« (ebd.). Bestätigen nicht auch diese Hinweise – indirekt – Kants Bewusstsein davon, wie weit sein religionsphilosophisches Programm sich der philosophischen Übersetzung *und* der Anerkennung von »semantischen Potentialen« der religiösen Überlieferungen verpflichtet und d.h. eben auch: sich davon abhängig wusste (s. dazu auch u. II.4.2.1.)?²¹⁷

XXIII, 494). Hier knüpft Kant in der Sache an seine frühe Kennzeichnung des »moralischen Glaubens« an (vgl. u. I. Anm. 219).

²¹⁷ Wie sehr auch den späten Kant diese Fragen beschäftigt haben, verrät auch ein Passus aus dem »Streit der Fakultäten«: »Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) notwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns ... lebendig werdende Hoffnung der Entwicklung dieses Guten) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken ... lassen.« (VI 309) »Es liegt freilich beim Subjekt selbst, die ›Anlage‹ [zum Guten] zu aktualisieren und zu ›entwickeln‹. Im Zuge dieser Interpretation verwandelt sich das Gnaden-geschenk der Vernunftanlage in eine *Bestimmung* zur Autonomie. Diese waghalsige ›Übersetzung‹ des göttlichen Gnadenaktes in die Selbstermächtigung zur Autonomie lässt sich dann so zusammenfassen: Die als Gnadenwirkung eingeführte Vernunft-anlage verwandelt sich gemäß der subjekttheoretischen Deutung dieser praktischen Vernunft in eine *Ermächtigung* zur Selbstgesetzgebung; – dabei zieht sich die absolute Geltung, die der göttliche Wille der sakralen Autorität seines Urhebers verdankt, in die *Sollgeltung* anonymer Gesetze der Vernunft zurück; – aber das endliche Subjekt kann in jedem gegebenen Fall von der praktischen Vernunft nur in der Weise Gebrauch machen, dass es diese Anlage aktualisiert, indem es seine Willkür *an die selbstgegebenen Gesetze bindet*« (Habermas 2019II, 328). Indes, von einem »Gnaden-geschenk der Vernunftanlage«, von einer »Belehnung des Menschen mit praktischer Vernunft als göttlichen Gnadenakt« (Habermas 2019 II, 326) ist bei Kant nicht die Rede, vielmehr von der (eher stoisch verstandenen) »moralischen Anlage«; vgl. jedoch Kants Notiz: »Wo das eigene Tun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (streng richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen.« (VI 309) Auch dies indiziert offenbar die von Kant durchaus intendierte »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« (s. dazu u. II.4.1.1.). Letzteres betonte Kant zwar gegen die Stoa; indes, die »*Ermächtigung* zur Selbstgesetzgebung« der Vernunft ist ein wesentliches stoisches Motiv, somit auch das Motiv der »Autonomie« des »vernünftig« handelnden »eigentlichen Selbst«, die freilich von bloßer »Autokratie« noch zu unterscheiden bleibt. In der Tat: »Begriff und Gedanke des Vernunftgesetzes und der ihm entsprechenden Pflicht entstammen indessen der stoischen Philosophie; Begriff und Gedanke der Autonomie gehörten bereits *in nuce* zur stoischen Vernunftethik [...]. Insofern der Mensch sich mit seiner Vernunft identifiziert und dieser entsprechend denkt und handelt, bedarf es, im Rahmen der *philosophischen* Tradition, keiner eigenen ›Ermächtigung zur Autonomie‹ ... Die Möglichkeit und (undelegierbare) Aufgabe vernünftiger Selbstbestimmung wurde, wenngleich in deutlich modifizierter Form, auch in der christlichen Übernahme und Transformation paganer Philosophie in der (schöp-

Auch dies, dass Kant die Beantwortung der Frage »Was darf ich hoffen?« (im Unterschied zur Frage: »Was soll ich hoffen?«) ausdrücklich der Religionsschrift vorbehielt,²¹⁸ in der es vornehmlich um die vernünftige Aneignung christlicher Glaubensgehalte geht, unterstützt diese Ansicht. Nicht zuletzt zielt jene an der »moralisch konsequenten Denkungsart« orientierte Frage, was »aus dem Rechtshandeln herauskomme« (als dem »Endzweck der Vernunft«) und der Rekurs auf die »fides«, die der »wundersamen« Religion des Christentums entstammt (V 603), durchaus auf die beabsichtigte »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« (was Habermas indes bezweifelt: Habermas 2019 II, 352; s. dazu u. II.4.1.1. u. II.4.2.) – andernfalls wäre auch Kants ausdrücklicher Rekurs auf die zwar für »außerwesentlich, darum aber doch nicht für unnötig und überflüssig« anzusehende »Offenbarung« unverständlich, die »den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens« im Sinne einer notwendigen »Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses (!)« »zu ergänzen dienlich ist« (VI 271) und so die an die Vernunft anstoßenden Fragen jenes »reflektierenden Glaubens« (IV 704 Anm.) thematisiert. Auch wenn schon der frühe Kant den wahren »moralische(n) Glaube(n) ... im Evangelio fand«,²¹⁹ so wollte er sich damit jedoch gewiss keinen »philosophischen Schattenriß der evangelischen Botschaft« (Habermas 1997b, 132) anmaßen – weder »innerhalb« der Grenzen der bloßen Vernunft noch an den Grenzen derselben. Gleichwohl zielt auch Kants Hinweis auf die »auf dem Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre« (VI 328) auf die »christliche Glaubenssubstanz«, soweit »die biblische Glaubenslehre ... vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann« (ebd.). Davon soll später noch genauer die Rede sein (s. u. II.4.1.1. u. 4.2.).

In nochmaligem Blick auf den Kern des kantischen »Gnaden«-Motivs zeigt sich: Nach Kant entspricht es im Sinne einer umfassenden

fungstheologisch-) anthropologischen These vom Menschen als »Bild Gottes« gewahrt« (Forschner 2021, 329, Anm. 1373).

²¹⁸ So im schon zitierten (s. o. I. Anm. 37) Brief Kants an Stäudlin vom 4. Mai 1793, in: AA XI, 429f. – Es spricht einiges dafür, dass sich in der Religionsschrift die Frage »Was soll ich hoffen?« im Sinne der Gnadenthematik hin auf die Frage »Was darf ich hoffen?« verlagert hat und dabei in der Tat Kants Interpretation der »christlichen Glaubenssubstanz« in den Vordergrund tritt; dass Kant die Beantwortung dieser Frage »Was darf ich hoffen?« ausdrücklich der Religionsschrift vorbehielt, entspricht dem genau.

²¹⁹ AA X, 177.

den – gerechtigkeits-orientierten – Vernunftperspektive, daran mit Rücksicht auf das »gelingende Ganze« der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811) die Frage zu knüpfen, was für dieses »vernünftige, aber *endliche* Wesen« als das »vollendete Gut« gelten darf. Schon sein Hinweis auf das »Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft« (in der ersten »Kritik«: II 676), berührt im Grunde das »überschießende« Moment dieser (an dem gelingenden »Ganzen seines Zustandes« orientierten) – individuellen – Hoffungsfrage: »wie, wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, *darf ich auch hoffen*, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können? Es kommt bei der Beantwortung derselben darauf an, ob die Prinzipien der reinen Vernunft, welche apriori das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen« (II 679 f.).²²⁰ Darin bringt sich lediglich erneut der auf die »ganze Bestimmung des Menschen« abzielende Horizont des »Weltbegriffs der Philosophie« zur Geltung, wonach die – zwar über den »egalitären Universalismus« vermittelte – spezifisch ethische Dimension gleichwohl darüber noch hinausweist (diesen jedoch nicht ersetzt!) – freilich auf eine Weise, die dabei keineswegs eine vorkritische Konzeption des »guten Lebens« als einen möglichen Ausweg empfehlen will. Erst daran fügt (und rechtfertigt) sich die weitere, daraus abgeleitete – »überschießende« – Frage, »wie, wenn ich mich nun so verhalte ...«, die nach Kant bezeichnenderweise lediglich auf die »Nicht-Unwürdigkeit« abzielt, denn: »Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte« (IV 814 Anm.).²²¹ Nichts wird durch die »Befolgung des moralischen Gesetzes« gewissermaßen »angesparrt«²²² – mit »leeren Händen« und im Bewusstsein, nie mehr als

²²⁰ D. h. eben, »dass, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden« (IV 623). Es ist die Frage: »Was darf ich hoffen?«, die jeden Rekurs auf die als »moralische Selbstzufriedenheit« des Menschen verstandene »Glückseligkeit« relativiert.

²²¹ Dies steht freilich im Widerspruch zu der Vorstellung einer durch »ein tugendhaftes Leben erworbene(n) Anwartschaft auf Glückseligkeit« (Habermas 2019 II, 351) (s. dazu auch u. II. Anm. 117). Dass »Glückswürdigkeit lediglich Nicht-Unwürdigkeit« besagt, bleibt eben auch hier zu bedenken: »Daher kann er der Glückseligkeit nur und bestenfalls unter der Bedingung teilhaftig werden, dass er sich ihrer als *würdig erweist*, und zwar durch stete Befolgung des Moralgesetzes.« (Habermas 2019 II, 350)

²²² In einer Anmerkung seines (kurz nach der Kritik der Urteilskraft veröffentlichten)

seine Schuldigkeit zu tun, steht der Mensch vor seinem Gott, eben weil es kein »moralisches Verdienst« gibt, vielmehr die »Aufopferung eines moralischen Eigendünkels wegen vermeintlichen Verdienstes«²²³ gefordert ist. Gleichwohl ist die Moralität das allein Wesentliche und »Verfügbare« für die Erlangung des »Heiles«. In der Tat: »Sein Glück kann jeder auf seinem moralisch zu rechtfertigenden Lebensweg suchen. Denn er oder sie sollen darauf hoffen dürfen, dass sie sich durch einen moralischen Lebenswandel des erstrebten, aber keineswegs verdienten Glücks würdig erweisen können.« (Habermas 2019 II, 301) »Glückswürdig« besagt also lediglich, »nicht unwürdig« zu sein.

Sofern der Hinweis auf diese »nur negative Bedeutung« (»nicht unwürdig«) doch wenigstens »ex negativo« eine Sinndimension offen hält, darf diese Akzentuierung als Indiz für ein überschießendes kritisches Motiv aufgenommen werden, das nicht zuletzt darauf abzielt, jede noch so subtile »Logik des Tausches«, sei es auch in Gestalt (eschatologischer) Äquivalenz-Kalküle, zu durchbrechen. Lediglich im Sinne eines (grenzbegrifflich anzuerkennenden) Verweises lässt sich deshalb auch – ohne unerlaubte Grenzüberschreitung – der Anspruch formulieren (der das »moralische Prinzip der Religion« respektiert und es zugleich transzendiert): »Die Vernunft [!] läßt uns ... in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt)

Theodizee-Aufsatzes (VI 108) hat Kant den diesem »höchsten Gut« immanenten trans-moralischen »Sinn-Überschuss« durchaus angedeutet, der den »überschießenden« Sinngehalt der Postulatenlehre insgesamt berührt: »Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muß ihn jederzeit auf seine Güte gründen: weil der, welcher bloß seine Schuldigkeit tut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohltun Gottes haben kann«. Vgl. auch Kants Hinweis auf den »rechtskräftige(n) Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluss macht; wobei zu merken ist, dass der erstere nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein, enthalte und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht *positiv* (als Freude), sondern nur *negativ* (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist, was der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Prinzips im Menschen, allein beigelegt werden kann (IV 576). Freilich bleibt es dabei dass der Mensch der Gnade »nicht anders, als vermittelt eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens teilhaftig werden« kann (VI 286).

²²³ AA XXIII, 120. »Die christliche Religion sagt: wir können niemals hoffen, durch eigen Verdienst die Würdigkeit zu erlangen. Sie fordert die größte Reinigkeit des Herzens« (Refl. 6836, AA XIX, 175).

nicht ganz ohne Trost« (IV 842). Dies gilt freilich auch schon für Kants Feststellung über den »praktischen Gebrauch moralischer Begriffe«, dass, »was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung [die den guten Lebenswandel leitet] für den, der sich ihrer bewusst ist, (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewissheit) schon bei sich« (IV 731).²²⁴ Es ist jedoch allein jene schon »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete Vernunft« (VI 186), von der sich dies wohl sagen lässt, dem sich also solcher »Zuspruch« verdankt. Dies gilt auch vom »Vernunftglauben« als »moralischem Glauben«, den Kant schon früh folgendermaßen charakterisierte: »Der Lehrer des evangelii ... setzte mit Recht zum Grunde, dass die zwei principia des Verhaltens, Tugend und Glückseligkeit, verschieden und ursprünglich wären. Er bewies, dass die Verknüpfung davon nicht in der Natur (dieser Welt) liege. Er sagte, man könne sie jedoch getrost glauben. Aber er setzte die Bedingung hoch an und nach dem heiligsten Gesetz. Zeigte die menschliche Gebrechlichkeit und Börsartigkeit und ... nahm den moralischen Eigendünkel weg (Demut) und, indem er das Urteil dadurch geschärft hatte, so ließ er nichts übrig als Himmel und Hölle, das sind ... Richtersprüche nach der strengsten Beurteilung. Er nahm noch alle unmoralischen Hilfsmittel der Religionsohservanzen weg und machte dagegen die Gütigkeit Gottes in allem dem, was nicht in unseren Kräften ist, zum Gegenstande des Glaubens, ... wenn wir ... so viel als in unseren Kräften mit Aufrichtigkeit zu leisten bestrebt sind. Er reinigte die Moral also von allen nachsichtlichen und eigenliebigen Einschränkungen. Das Herz von ... moralischem Eigendünkel. Die Hoffnung der Glückseligkeit von phantastischen Aussichten. Den Begriff der Gottheit von den schwachen Begriffen nachsichtlicher Gütigkeit, imgleichen dem dienstbedürftigen Willen Observanzen zu verlangen, von ... kindischem Leichtsinn leerer Hoffnung und von knechtischer Furcht kriechender Andächtelei und gab ihm Heiligkeit des Willens als die Norm der Gütigkeit seiner Absichten. Folglich wurde die Moral mit einer Stütze versehen, wo-

²²⁴ Ähnlich auch in den Vorarbeiten zur Religionsschrift: »Wir haben apriori [!] Ursache zu glauben, dass uns unter der Bedingung eines guten Lebenswandels eine solche Genugtuung versprochen sei, ob wir gleich historisch oder empirisch davon keine Kundschaft haben« (AA XXIII, 123). Indes, das ist wohl schon die Perspektive der durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchteten Vernunft« (VI 186) und der dadurch eröffneten »fides«. Im Grunde zehrt wohl auch jener angeführte »Trost« von dem christlichen Motiv der »Ergebung in den göttlichen Willen« (AA XXVII.1, 320); s. u. II. Anm. 325.

rauf sich alle Hebel ..., die das Herz bewegen sollen, fest stützen, aber zugleich rein, ohne Beimengung der eigennützigen Absichten oder fremdartiger Ersetzungsmittel.«²²⁵ Diese überaus eindringlichen Sätze stellen in einer Konzentriertheit wie wohl nirgends sonst bei Kant die Anliegen bzw. Vorzüge des »Lehrers des evangelii« vor und preisen so durchaus auch die »christliche Glaubenssubstanz«. Schon dies zeigt: Gar so »dürr« (s. u. II. Anm. 212) ist ein solcher als »moralischer Glaube« ausgewiesener »Vernunftglaube« also keineswegs ...

Auch dies entspricht recht genau dem von Kant angezeigten – durch »spekulative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung« (IV 275) derselben ermöglichten – »zweckmäßigen Vernunftgebrauch«, der selbst den sicheren »praktisch-dogmatischen Überschritt zum Übersinnlichen« eröffnet, zugleich aber auch erst für jene »an die Grenzen der Vernunft anstoßenden Fragen« zu sensibilisieren vermag. War es die Wirklichkeit des moralischen Handelns, das »durch die Tat« den »geschlossenen Horizont« theoretischer Vernunft durchbricht²²⁶ und so den Menschen als »Vernunftwesen« (nicht bloß »vernünftiges Wesen«), als »moralische Persönlichkeit« bestimmt (vgl. IV 550), so ist praktische Vernunft selbst noch einmal mit – sie »durchbrechenden« – Ansprüchen und an sie »anstoßenden Fragen« (IV 704 Anm.) konfrontiert, die sie als solche jedoch selbst, »an den Grenzen der bloßen Vernunft«, weder aufzulösen noch abzuweisen vermag. Dass »alle Vernunft im spekulativen Gebrauche« sich auf einen für sie »leeren Raum« (II 605) verwiesen sieht, findet somit auch auf diesem »Gebiet der praktischen Vernunft« eine bemerkenswerte – an einer »Grenzbestimmung der Vernunft« orientierte – denkwürdige Entsprechung. Kants bedeutsame Einsicht, dass Grenzen eben nicht »bloße Verneinungen« (III 227) sind, weil doch »in allen Grenzen ... auch etwas Positives« ist (III 229), gibt auch in diesem religionsphilosophischen Kontext zu denken – auch mit Blick auf das »Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Hier, wo nach Kant erneut die »Vernunft ins Stocken gerät«, ²²⁷ sieht sie sich zugleich auf ein ihr vorgegebenes »fremdes

²²⁵ Refl. 7060 (schon für den Zeitraum 1776–1778 datiert), AA XIX, 238 f.

²²⁶ In diesem Sinn ist Kants frühe (durch die neue »Freiheitslehre« später korrigierte) Refl. 4228 (AA XVII, 467) zu lesen, die wohl ebenfalls den Einfluss der Stoa erkennen lässt: »Wir sehen uns durch das Bewusstsein unserer Persönlichkeit in der intellektuellen Welt und finden uns frei [...] Unsere intellektuellen Anschauungen vom freien Willen stimmen nicht mit den Gesetzen der Phaenomenorum«.

²²⁷ AA XXVIII, 1120f. In analoger Weise wäre auch im Blick auf den »praktischen

Angebot« verwiesen und wird so – jenseits einer bloß ideengeschichtlichen Rezeption – für »anamnetische Sinnpotentiale« »an den Grenzen der (praktischen) Vernunft« sensibilisiert, ohne welche die Nachfrage der menschlichen Vernunft nicht zu befriedigen ist und die deshalb im Grunde auch nicht als bloße »Parerga« abzutun sind.²²⁸ Werden diese »Grenzen« so nicht selbst gewissermaßen zum indirekten grenzbegrifflichen *Verweis* dieser »ins Stocken geratenden Vernunft« auf jene *an* die »Grenzen der reinen Vernunft« »anstoßenden« Fragen und auf »nicht in aller Beziehung« »leere Ideen« (VI 181), die so auch noch einmal den Blick und die Nachdenklichkeit der Philosophie in der kritischen Rolle des Interpretieren und im Ausblick auf unabgegoldene »semantische Potentiale« schärfen?²²⁹ So ist

Vernunftgebrauch« Kants Grenzbestimmung aufzunehmen: »Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntnis, deren die Vernunft bloß dadurch teilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet ... Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkte noch übrig bleibt« und sich »so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.« (III 237)

²²⁸ Hier ist Kants affirmativer Bezug auf die Gnadenthematik zu beachten, der nicht mit den von Kant erwähnten »Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« zu verwechseln ist; dieser meint anderes als bloß »außerwesentliche Zutaten« und verweist auf unabgegoldene Sinnpotentiale – Themen, die zwar, so Kants merkwürdige Formulierung, nicht »innerhalb dieselben« (d. i. die »reine Vernunft«) gehören, »aber doch an sie« anstoßen (IV 704 Anm.), d. h. offensichtlich: »angrenzen«, ohne indes einfachhin »anstoßig« zu sein, zumal dabei ja keineswegs »alles Denken ausgehe« (IV 812 Anm.).

²²⁹ Darauf zielt das Habermas'sche Vermächtnis, das in den sein großes jüngstes Werk beschließenden Sätzen – gleichsam als Resümee – zum Ausdruck kommt: »Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und solange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoldene

auch in einem Entwurf zur Vorrede der Religionsschrift bezeichnenderweise von dem eigentlichen »Geschäft« des »biblischen Theologen« die Rede, den Sinn der Schriftstellen »als einer Offenbarung zu bestimmen, der vielleicht etwas enthalten mag, was gar keine Philosophie jemals einsehen kann als auf welche Art Lehren jene auch ihr eigentliches Hauptgeschäfte gerichtet hat.«²³⁰ Dieser Hinweis darf wohl auch im Sinne eines solchen »Sinnüberschusses« verstanden werden, der sich jedenfalls nicht in einer bloß pädagogischen »Vehikel«-Funktion erschöpft.

Der uneingeholte Bedeutungsüberschuss der religiösen Überlieferungen – »zugleich Zumutung und Herausforderung« (Habermas 2007, 369) – war Kant auch in solcher Hinsicht durchaus bewusst. Insofern mag Philosophie ihm zufolge selbst auch dazu beitragen, »Sensibilitäten, Gedanken und Motive zu erneuern, die zwar aus anderen Ressourcen stammen« (Habermas 2005b, 249) und Philosophie für sich genommen gar nicht »jemals einsehen kann«. In einer grundsätzlich wohl ähnlichen Absicht hat Kant in denkwürdiger Weise eben auf jene durch die »hergebrachten frommen Lehren ... erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186) verwiesen, die den Horizont praktischer Vernunftansprüche zwar *überschreiten* (d. h. wohl *über* »ihrem Horizont sind«), ohne ihnen jedoch einfachhin zu *widerstreiten*. Es spricht deshalb in der Tat auch einiges dafür, jene durch die kritische »Grenzbestimmung der Vernunft« eröffnete »Erweiterung« des Vernunfttraumes, der so erst »durch praktische Data« ausgefüllt wird, auch auf die Grenzbestimmung der »praktischen Vernunft« in dem Sinne auszudehnen, dass Kants Verweis, wonach »eben diese Freiheit ... auch allein [!] dasjenige« ist, »was ... uns unvermeidlich [!] auf heilige Geheimnisse führt« (IV 805),²³¹ auf jenen von ihr selbst nicht auszufüllenden, sondern von ihr »leer gehaltenen

semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung »ins Profane« harren.« (Habermas 2019 II, 807). Diese sein großes Werk über »Glauben und Wissen« beschließenden Sätze bleiben buchstäblich Habermas' letztes Wort zum Thema »Religion« (s. dazu u. 413 f.).

²³⁰ AA XX, 434.

²³¹ Auch dies ist wohl ein deutlicher Hinweis auf Kants Interesse an der »Begründung der christlichen Glaubenssubstanz«. Diese Bemerkung Kants bezieht sich zwar zunächst auf den Zusammenhang von »Moralität und Gnade« (und den diesbezüglichen »Abgrund eines Geheimnisses«); sie lässt sich jedoch in diesem Geheimnisbezug im Sinne einer »mit der praktischen Bestimmung des Menschen« verbundenen »docta ignorantia« erweitern: »Das Christentum hat dieses Besondere an sich, dass, da alle andre vorgeben, der Mensch könne aus eignen Kräften dahin gelangen, dasselbe die

tenen Platz« verweist und so jenen angezeigten Bezug für ein ihr »fremdes Angebot« nunmehr noch präzisiert.²³² Erst recht gilt dies natürlich für Kants Bemerkung, dass zwar die Freiheit selbst »kein Geheimnis« sei, jedoch »der uns unerforschliche Grund« derselben und die uns »unerforschlichen Gründe zu dem Moralischen« (IV 805),²³³ d. h. nicht zuletzt, »woher das moralische Gesetz verbinde« (IV 85).

Obwohl in diesen thematischen Bezügen bei Kant auch eine gewisse Zweideutigkeit nicht zu übersehen ist, spricht zuletzt doch einiges dafür, dass ihm mit jenem Verweis auf »Geheimnisse«, auf welche die Freiheit »unvermeidlich führt«, durchaus auch eine Antwort auf die Frage in gebotener grenzbegrifflicher Behutsamkeit vor Augen stand, wie »religiöse Inhalte« aneignend »übersetzend« einzuholen sind²³⁴ – nämlich auf eine Weise, dass diese durchaus »einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe« (IV 812 Anm.). Besagt diese Forderung Kants denn etwas anderes als die notwendige Ausweisbarkeit bzw. Legitimierung dieses »religiösen Sinnpotentials« in »begründender Rede«, ohne dieses dabei lediglich

Schwäche der menschlichen Natur nicht vorschützt, sondern zur Schärfe der Selbsterprüfung braucht und von Gott Hülfe« (Refl. 6832, AA XIX, 174 f.).

²³² Dieses »fremde Angebot« begnügt sich »grenzbedacht« freilich mit der bloßen Anzeige, »dass es ein solches Geheimnis gebe« (und steht mit dem Problem der »moralischen Selbsterkenntnis« [s. o. I. Anm. 190] in engem Zusammenhang): »In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, (nämlich des Moralischen) kann es kein Geheimnis geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott tun kann, wozu etwas selbst zu tun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimnis (*mysterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dass es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich sein möchte.« (IV 805 f. Anm.) Darauf beschränkt sich also das »wissende Nichtwissen« jener »docta ignorantia«, worin gewissermaßen »alles Denken selbst ein Ende hat« ... (VI 185).

²³³ Auch die schon angeführte denkwürdige Reflexion, »dass ich zwar die Handlungen durch freyheit, aber die freyheit selbst nicht in meiner Gewalt habe« (Refl. 7171, AA XIX, 263), fügt sich in diesen Kontext.

²³⁴ Dies erschöpft sich ja keineswegs in »historischer Gelehrsamkeit«. Vielmehr werden in solcher Hinsicht, so Höffe, Kant zufolge »von dieser Offenbarung anthropologische Einsichten erwartet, also Einsichten, die den Philosophen interessieren sollten. Damit erhält die Vernunft ... eine Vorgabe, die sich auf eine Grenze beläuft: Sie kann die Einsichten, die der Vernunft vorgegeben werden, nicht aus sich hervorbringen. Sie kann sie lediglich intellektuell einholen, nicht überholen« (Höffe 2011, 26). Auch solche beanspruchte »Einholung« von überschießenden Sinnpotentialen bleibt nach Kant dennoch mit dem beherrschenden Anspruch eines uneinholbaren »Etwas mehr« (IV 704 Anm.) konfrontiert.

in die universalistischen Prinzipien einer »profanen Moral« aufzulösen – ohne dass sich also einfach »die religiösen Überlieferungen ... auf ihren rein (!) moralischen Gehalt reduzieren lassen« (Habermas 2005b, 222):²³⁵ Hier zeigt sich übrigens eine bemerkenswerte gegenläufige Bewegung: Der »sprachlichen Verflüssigung des Sakralen« steht die Freilegung von semantischen Potentialen gegenüber, die nicht nur »unabgegolten« sind, sondern die auch einen nicht einholbaren, sich »erhärtenden Überschuss« anzeigen. Dies nötigt auf diese Weise mit der Anerkennung der Religion als einer kontemporären Gestalt des Geistes auch zu einer grenz-orientierten Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie und verdankt sich so, kantisch gesprochen, selbst als ein Ergebnis der »größeren Bearbeitung sittlicher Ideen« (II 686) und dem dadurch kritisch geschärften Bewusstsein.

Freilich bleibt es für ein philosophisch *kritisches* Bewusstsein mit Kant – und mit Adornos Hinweis auf Kants unumgängliche »Haltesignale«²³⁶ – dabei, dass eine Grenze *als* Grenze zu wissen, ja keineswegs so ohne weiteres bedeutet, »darüber hinaus zu sein«, sondern zunächst einmal dies besagt, sich genau »auf dieser Grenze« zu halten (III 232). Dies bestätigt lediglich, dass menschliche Vernunft, die dieserart ihrer Grenzen (ihrer Endlichkeit und Geschichtlichkeit) inne wird, eben in solcher »Selbstrelativierung« auch erst in reflektierter Weise *zu sich* selbst kommt, d. h. dieserart sich selbst erwirbt *und* gleichermaßen vor unkritischem »Überschwang« bewahrt. Anders ist auch das von Kant wiederholt angesprochene Motiv der »Selbsterhaltung der Vernunft« nicht zu begreifen. Die um ihrer Autonomie willen zwar gebotene »Selbstbehauptung der Vernunft« (auch gegenüber einem »nominalistischen Willkürgott«²³⁷) verbindet

²³⁵ Kants aneignender Umgang mit jenen (der Vernunft selbst innewohnenden?: VI 185) »Geheimnissen« lässt erkennen, dass er sich nicht lediglich auf den Nachweis beschränkt, »dass die praktische Vernunft in religiösen Überlieferungen einen moralischen Gehalt wiedererkennen kann« (Habermas 2019 II, 304).

²³⁶ Adorno 1966a, 380.

²³⁷ Daran erinnert natürlich auch Kants Bemerkung: »Denn was meine Freiheit betrifft, so habe ich selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze keine Verbindlichkeit, als nur so fern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen).« (VI 205 Anm.) – Kants »Auseinandersetzung mit Luthers Gnadenlehre und der dahinter stehenden augustianischen Tradition« (Habermas 2019 II, 326) besagt deshalb auch eine entschiedene Abkehr von dem Gedanken der »Alleinwirkung Gottes«, die – im Unterschied zur

sich mit einer ihrer eigenen Grenzen innegewordenen Vernunft (nicht zuletzt angesichts des »mangel[s] unserer eigenen Gerechtigkeit«: VI 219 Anm.), weil nur so ihre »Selbsterhaltung« gewährleistet ist. Eben in einer solchen kritischen Selbstreflexion »relativiert« also Vernunft – und zwar im Sinne einer »In-Beziehung-Setzung« wie auch einer Selbstbegrenzung – erneuert sich selbst: nämlich *zu* und *an* den »Grenzen der Vernunft«, ohne sich indes damit dem Vorwurf auszuliefern, dass unversehens notwendige Grenzziehungen »zwischen Glauben und Wissen porös« werden und eine haltlos gewordene Vernunft zunehmend »ins Schwärmen« gerät (Habermas 2005b, 252).²³⁸

Auch jene Bezugnahme auf die durch »hergebrachte fromme Lehren ... erleuchtete praktische Vernunft« bestätigt jedoch Habermas' späte – auf eine Selbstkorrektur hinauslaufende? – Sichtweise der kantischen Religionsphilosophie: »Kant nimmt zur Religion im Allgemeinen und zur überlieferten Luther'schen Zwei-Reiche-Lehre im Besonderen eine dialogische Einstellung ein, und zwar in der systematischen Absicht, seine unmissverständliche Religionskritik mit der Aneignung der in philosophischer Übersetzung vernünftigen Gehalte der religiösen Überlieferung zu verbinden« (Habermas 2019 I, 30). Dies lässt (indirekt) auch Kants Rekurs auf die gottebenbildliche »Geschöpflichkeit« als »einer besonderen Art zu existieren« (IV 810) erkennen.

Läuterung der »moralischen Anlagen« – auch in Augustins »de civitate dei« zum Ausdruck kommt: »Denn wie das, was dem Fleische Leben verleiht, nicht vom Fleisch stammt, sondern höher ist als Fleisch, so ist auch nicht vom Menschen, sondern höher als der Mensch, was dem Menschen und nicht nur dem Menschen, sondern auch allen erdenklichen himmlischen Mächten und Kräften das glückselige Leben verleiht.« (Augustinus, Vom Gottesstaat. Deutsche Ausgabe v. W. Thimme 2. Aufl., München 1985. 2. Bd. 580) Es ist eine – in Gott begründete – tugendhafte Aufhebung der »fleischlichen Selbstbezüglichkeit« (»amor sui«): Die Besiegung der »Leidenschaften« und »Neigungen« ist bei Augustinus nicht »autonom«, sondern in der vorgängigen – gott-gewirkten – »Gottesliebe« in der »civitas dei« begründet.

²³⁸ Dies zeigen auch jene theologischen Wendungen Kants, die auch mit Blick auf Kierkegaard – ohne dessen »teleologische Suspension des Ethischen« und im Widerstand gegen jedwede »Abdankung der Vernunft« (Habermas 2005b, 246) vor religiösen Autoritäten – zu denken geben. S. dazu auch Striet 2021.

5.2. Exkurs: »... sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen« (IV 810): Ein grenzbegrifflich eröffneter Sinn von »Geschöpflichkeit«?

In Kants Bezugnahme auf einen »Herzenskündiger« (s. u. 167 f.) findet eine »Unbedingtheit« ihre Verankerung, die wohl auch in seiner Bestimmung des Sinngehalts von »Gottebenbildlichkeit«²³⁹ mitgedacht ist. Dies ist auch im Blick darauf zu »übersetzen«, dass der biblische »Schöpfungsgedanke« gleichsam in dieser »Gottebenbildlichkeit« des Menschen seine Vollendung findet – ein Motiv, das auch in Kants Hinweis (bzw. der »rettenden Übersetzung«) mitzuhören ist, dass ohne den Menschen als »Subjekt des moralischen Gesetzes« »die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde« (V 567). Es gehört nicht nur zur eigentümlichen Beschaffenheit des Menschen als »Subjekt des moralischen Gesetzes«, dass allein das Bewusstsein des letzteren »ratio cognoscendi« der Freiheit ist. Zu der darin maßgebenden Selbstbestimmung hat sich diese Freiheit nicht selbst bestimmt (»ermächtigt«),²⁴⁰ als »aufgegeben« ist es sich »faktisch gegeben«; die in dieser Freiheit offenbare Gewissheit impliziert gleichermaßen das Bewusstsein der unverfügbaren Unbedingtheit ihres Sollensanspruches, d. i. des faktischen »dass ich soll« (s. u. II.1.1.). Denn »für Menschen und alle erschaffene(n) vernünftige(n) Wesen ist die moralische Notwendigkeit Nötigung, d. i. Ver-

²³⁹ Dazu kritisch Dörfinger 2013, 91 f.

²⁴⁰ Auch im Sinne dieser »Kontingenz« ist wohl Kants Bemerkung aufzunehmen, »dass ich zwar die Handlungen durch freyheit, aber die freyheit selbst nicht in meiner Gewalt habe« (Refl. 7171, AA XIX, 263). Diese bemerkenswerte Wendung darf in diesem Kontext wohl auch so verstanden werden, dass diese »existenz«-konstituierende Erfahrung des gegebenen »Sich-aufgegeben-seins« – sie klingt noch in dem »Faktum der Vernunft« als einer »Vergewisserung« von besonderer Art nach (s. u. II.1.1.) – schlechthin unverfügbar ist, sich selbst »entzogen« bleibt als ein »Anspruch«, in den dieses »vernünftige Weltwesen« sich nicht selbst »versetzt« hat, sondern sich darin als »schlechthinnig abhängig« erweist. Jene frühe kantische Reflexion gewinnt freilich mit Blick darauf noch einmal eine besonders radikale existenz-erhellende Bedeutung, dass nach Kant der Mensch auch die »höchsten Zwecke« der Freiheit nicht in seiner »Gewalt« hat (vgl. AA XXVIII, 791 f.); es sind darin – als »Ursprung und Endzweck« – offenbar zwei gegenläufige Formen dessen angezeigt, dass der Mensch die »Freiheit selbst nicht in (s)einer Gewalt« hat. Diese Themen hatte Kant möglicherweise auch in der schwierigen Reflexion 5008 vor Augen: »Die theoretische Bedingungen alles Praktischen sind Freiheit, Ursprung und Zukunft, oder das innere und die äußere(n) Principien aller unsrer Zwecke zusammen. Diese sind auch die crux philosophorum« (Refl. 5008, AA XVIII, 58).

bindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht [...] vorzustellen« (IV 203) (s. dazu u. II. 1.1.). Diese Aspekte benannte der späte Kant in seinem Hinweis auf jene unauflösbare Dunkelheit bezüglich der Herkunft dieses vernommenen Anspruchs (III 395) und verwies damit nicht zuletzt auf den »unerforschlichen Grund« menschlicher Freiheit. Auf solche Weise wird wohl auch eine Dimension von »Geschöpflichkeit« sichtbar, worin die uneinholbare Faktizität des Daseins – das »Bewusstsein meiner Existenz«, »dass ich bin, bin« – und die unbedingte Inanspruchnahme in eigentümlicher Weise als solche »Selbstgegebenheit«²⁴¹ vereinigt sind – durch »die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen«²⁴² und zugleich darauf verpflichtet, sofern diese »Gottheit ... den Menschen zur Freiheit schuf« (IV 863 Anm.; Hervorh. v. Verf.).²⁴³ Auch damit wäre Anschluss zu finden an Habermas' frühe Würdigung Kants als »das erste große Beispiel für eine säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten«, wie sich vornehmlich auch an dem prominent gewordenen Beispiel der »Gotteskindschaft« zeigen lasse: »Mit seinem Begriff der Autonomie zerstört er zwar die traditionelle

²⁴¹ Dies trifft auch Kants beiläufigen Hinweis, dass der »Grund eines möglichen kategorischen Imperativs« allein im Dasein des Menschen als »Zweck an sich selbst« (als einem absoluten Wert) liegt (IV 59 f.), ohne den auch personale Individualität nicht zureichend gedacht werden kann. Dieser Gedanke impliziert, dass solche An-Erkennung nicht auf *bloße Zu-*erkennung reduziert werden kann, sondern auf ein als un-*verfügbar Anzuerkennendes* (als »Zweck an sich selbst«) verwiesen bleibt. Letzteres fungiert so gewissermaßen als »ratio essendi« der Unbedingtheit des moralischen Imperativs – Kants »rettende Übersetzung« der Gottebenbildlichkeit des Menschen?

²⁴² »Gleichwohl wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besonderen Art zu existieren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muss er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hierzu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eignen Heiligkeit zu ersetzen.« (IV 810)

²⁴³ Habermas selbst formuliert einen Aspekt solcher Geschöpflichkeit: »Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne »bestimmen«, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet« (Habermas 2001, 31). Eine mögliche diesbezügliche Anknüpfung an Kant bietet auch ein Passus aus dem »Streit der Fakultäten«. »Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, sofern er durch sein eigenes inneres Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird.« (VI 309)

Vorstellung von Gotteskindschaft. Aber den banalen Folgen einer entleerenden Deflationierung kommt er durch eine kritische *Anverwandlung* des religiösen Gehaltes zuvor.« (Habermas 2001, 23 f.)

Ein besonderer Aspekt jener »Geschöpflichkeit« des »vernünftigen Weltwesens«²⁴⁴ lässt sich im Beschluss der »Kritik der praktischen Vernunft« rekonstruieren – näherhin in Kants Hinweis, dass die radikale Erfahrung der Kontingenz und »Nichtigkeit« der empirischen Existenz (als eines »tierischen Geschöpfes«: IV 300) in eigentümlicher Weise mit der Erfahrung der nicht gewählten »Faktizität« des Bewusstseins des unbedingten moralischen Anspruchs (des »unsichtbaren Selbst«) verbunden ist. In dieser Doppelnatur (der spannungsvollen Einheit des »Sich-gegeben«- und des »Sich-aufgegeben-seins«) findet sich dieses »mit Vernunft begabte Erdwesen« (VI 399) mit Blick auf die ganze »moralische Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811) vor: »ich sehe sie [den »bestirnte(n) Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir«] vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz« (IV 300). Diese doppelte Kontingenz als »vernünftiges Weltwesen« wird so eindrucksvoll thematisch: Einerseits im Blick auf den »Platz«, »den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme« und andererseits als »unsichtbares Selbst«, als »Persönlichkeit«, die »mich in einer Welt« darstellt, die eine im Faktum des moralischen Grundgesetzes verspürte »wahre Unendlichkeit hat« (IV 300) und mit einem an uns ergehenden unbedingten »Anspruch« konfrontiert.²⁴⁵ Jenes zwiefache (gegenläufige)

²⁴⁴ Bei Kant ist wiederholt vom Menschen als »vernünftigem Geschöpf« die Rede, das als »Zweck an sich selbst« gelten müsse (so z. B. IV 210), sofern ihn die »Gottheit ... zur Freiheit schuf« (IV 863 Anm.): Kants Version des »ins Dasein gerufenen«, d. h. »gesetzten« »Selbstverhältnisses« im Sinne Kierkegaards. Die geforderte Anerkennung als »Zweck an sich selbst« »legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei« (IV 210). Gleichwohl bleibt der Gedanke eines »freiheits-begabten« Geschöpfes Gottes nach Kant ein »Abgrund der Vernunft« (s. u. I. Anm. 226), d. h. zwar »kein Widerspruch« (IV 394 Anm.), jedoch »für unsere Vernunft [d. i. für die »Spekulation«] schlechterdings unbegreiflich« (IV 810; s. u. Anm. 247). Dennoch müssen wir Menschen »als existierende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werden.« (IV 810)

²⁴⁵ Auf einen besonderen Kontingenz-Aspekt verweist nach Kant auch das Gefühl der »Dankbarkeit«, das den Menschen »in einem ruhigen heitern Genuss seines Daseins« (V 571) gleichsam überkommt und »etwas einem religiösen Gefühl Ähnliches an sich« habe (V 615 f.), d. h. über die moralische Dimension im engen Sinne offenbar

Bewusstsein der unentrinnbaren Faktizität konkretisiert so, in diesem kantischen Sinne, jene Gewissheit, »dass ich bin«, als ein »dass ich soll« und vereint darin in eigentümlicher Weise – im Sinne des zweifachen »Bewusstseins schlechthinniger Abhängigkeit« – in sich das geschöpfliche Bewusstsein jenes »Ins-Dasein-gerufen-seins« mit dem weckenden »Ruf des Gewissens«, der »aus mir« und doch »über mich« kommt. Aus solcher Konstellation wird auch Kants später Hinweis verständlich: »Der Begriff von Gott ist der Begriff von einem *verpflichtenden* Subjekt außer mir«²⁴⁶, der freilich »den Menschen zur Freiheit schuf« (IV 863 Anm.), d. h. dazu freigesetzt hat; sein später Rekurs auf den »Geist Gottes« als den »eigentliche(n) Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen)« (IV 814 Anm.), gewinnt als ein besonderer »Innerlichkeits«-Aspekt so noch eine bemerkenswerte Nuance, der nicht mit einem bedrohlichen »moralisierenden Beobachter« und der unentrinnbaren Sichtbarkeit vor ihm (etwa im Sinne Sartres) zu verwechseln ist.

Im Blick auf diesbezüglich aufschlussreiche kantische Wendungen wäre zu sagen: Darin wird ein – einer religiös transformierten Deutung der Erfahrung »radikaler Kontingenz« verdankter – Sinn von »Geschöpflichkeit« sichtbar, der den kantischen Rekurs auf »die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren« (IV 283),²⁴⁷ mit der eigentümlichen Erfahrung einer Rechenschaftspflicht ver-

hinausweist. Dergestalt »kompensiert« das »vernünftige Weltwesen« die Erfahrung der radikalen »Kontingenz«, »dass ich bin« (in dem »Bewusstsein meiner Existenz« als »tierisches Geschöpf« und als »Persönlichkeit«: IV 300) in dem trostspendenden Bewusstsein, »als ob« es gewollt, d. h. durch die »Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen« sei. Dennoch: Die abgründige, unbeirrbar empörende Daseins-Erfahrung, »es müsse anders zugehen« (V 587), steht dem beharrlich und »unversöhnt« gegenüber und weckt religiöse »Widerfahrnisse« ganz anderer Art, wie Kant auch mit Blick auf Hiob nicht verschwiegen hat.

²⁴⁶ AA XXI, 15. Persönlich rechnete der spätere Kant damit, »in Kurzem einem Weltenrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben« zu müssen (VI 272). Möglicherweise steht dem die (auch von Habermas erwähnte) Einstellung des jungen Rawls nahe: »Wir wissen, dass wir vor jemand anderem existieren und dass dieser jemand uns beurteilt.« (Habermas 2012d, 263)

²⁴⁷ Freilich: »Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte *erschaffen* sein sollen; weil wir, nach dem Prinzip der Kausalität, einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin durch eine äußere Ursache), dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde.« (IV 810)

knüpft²⁴⁸ – nämlich angesichts dessen, dass jemand »sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen« habe, »wodurch er doch eben nicht Menschen [!] verantwortlich geworden ist: so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte« (V 571). Dergestalt rückt ein Aspekt von geschöpflicher Verantwortlichkeit in den Vordergrund, der sich offensichtlich in diversen interpersonalen Dimensionen der Verantwortung und Verpflichtung (sowie der durch Vergesellschaftung »konstituierten Subjektivität«) noch nicht erschöpft,²⁴⁹ sondern gewissermaßen eine darüber hinausgehende »Unmittelbarkeit zu Gott« indiziert und so die enge Verbundenheit dieses »Geschöpflichkeits«-Aspekts, der sinn-orientierten Daseinserfahrung, mit dem Thema der unverletzlichen Individualität erweist. Auch in dieser besonderen Hinsicht ist ein dem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« korrespondierender Sinnüberschuss angezeigt, der, »an den Grenzen der bloßen Vernunft« und als ein ihr »fremdes Angebot«, in dem Motiv des »Herzenskündigers« wiederum »viel zu denken gibt«. Verknüpft mit Kants Hinweis auf die Unzulänglichkeit der »moralischen Selbsterkenntnis«²⁵⁰ ist dies möglicherweise – im Sinne des unausgeschöpften semantischen Potentials des religiösen Erbes – auch ein nachdenkenswerter Verweis auf das von Habermas gelegentlich erwähnte biblische »Gerichts«-Motiv, das auch in »säkulare Sprache« übersetzt werden kann und insofern auch dem »religiös Unmusikalischen« etwas zu sagen hat. Das Motiv der »individuellen Erlösung« ist bei Kant offenbar mit demjenigen des »jüngsten Gerichts« identisch, das sich auf den »intelligiblen Charakter« der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811) bezieht. »Unparteilichkeit, in Beurteilung unserer selbst, in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines inneren moralischen Werts

²⁴⁸ Beide Aspekte hat Kant auch in der Bemerkung verknüpft: »Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; eben so, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist.« (IV 810)

²⁴⁹ Vielleicht hält auch dieser »theologische Gehalt« der von Adorno geforderten »Probe« stand, »ins Säkulare, Profane einzuwandern« (Adorno 1969, 20).

²⁵⁰ Damit wäre auch eine Besinnung auf das biblische Motiv zu verbinden: »Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin« (1Kor 13,12). S. dazu auch u. II. Anm. 39.

oder Unwerts« (IV 577) – ebendies liegt diesem (nicht fremdbestimmten) »Gerichts«-Gedanken zugrunde, vor das »jedermann gerufen« ist. Das »richtende« Gesetz ist nicht ein fremdes, sondern dasjenige der »praktischen Vernunft« selbst. Der moralische Mensch muss nach Kant so leben, »als ob« er einem endgültigen Gericht ausgesetzt sei, weil nur dies die Vernünftigkeit seiner (nicht wunschbesetzten) Hoffnung sichert: »in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, *als ob* ein andres Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, samt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei« (VI 179; vgl. o. Anm. 43).

In einer solchen Deutungsperspektive wäre also jener Aspekt der »Geschöpflichkeit« einerseits mit der Idee der »Heiligkeit« des »moralischen Gesetzes« bzw. des ihm entsprechenden »Willens« und der darin verankerten »Würde«, mit jenem Begriff von »Gott ... als einem verpflichtenden Subjekt außer mir« andererseits, unauflöslich verbunden. Das Motiv eines »Herzenskündigers« ist so gewissermaßen mit der an das vernünftige Geschöpf gerichteten – ihm zugemuteten, weil mit der »Unverwechselbarkeit einer jeweils selber zu verantwortenden Lebensgeschichte« (Habermas 1987, 120) engstens verbundenen – Frage »Was hast du mit der Zeit deines Lebens gemacht?« unzertrennlich verknüpft, die eben eine auf das Ganze der »moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen« (IV 811) bezogene Rechenschaftspflicht impliziert, der jedoch keine endliche Instanz zu entsprechen vermag. Die Kehrseite dieses in der Geschichte der menschlichen Vernunft« (als einem moralischen »Lernprozess«) spät ausgebildeten »kathartischen« Bewusstseins, lediglich dem Urteil eines solchen »Herzenskündigers« ausgesetzt zu sein, wäre dieser kantischen Perspektive zufolge also die gleichermaßen bange und tröstliche Zuversicht, sich in dem »Endurteile« (IV 688 Anm.) eines »jüngsten Gerichts« keiner »äußerlich-fremden« Instanz ausgeliefert zu wissen, wenn doch der »deus in nobis« (das »Übersinnliche in uns«, das »Ideal des [»eingeborenen«] Sohnes Gottes«) zugleich der alleinige »Richter über uns« ist;²⁵¹ in dessen Urteil und »Gericht« ist eben nicht die alles verzehrende »Heiligkeit« allein als maßgebende

²⁵¹ So heißt es schon in der Religionslehre Pölitz (AA XXVIII, 1087): »Zugleich wird das Gewissen, dieser unbestechliche Richter in uns, einem jeden die ganze Welt seines Erdenlebens vor Augen stellen, und ihn selbst von der Gerechtigkeit des Urteilspruches überzeugen.« »Gott richtet uns nach unserem Gewissen, dieses ist hier auf Erden sein Stellvertreter« (ebd. 1089). Die »Unverwechselbarkeit und Unvertretbarkeit der individuellen Person vor Gott« (Habermas 2019 I, 699) ist ein ganz entschei-

Instanz vorgestellt, sondern der »Menschensohn« als die »ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit« bewusste »Menschheit selbst«, »welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch tut« (IV 807, Anm.)²⁵² und so den »Geschöpfen« auch wirklich »gerecht« wird. Auch dieses allein an der Moralität Maß nehmende »Gerichts«-Motiv zeigt damit eine nicht zu besetzende bzw. vereinnehmende Leerstelle an, deren bleibende Vakanz vielleicht auch von nachdenklichen »profanen Gemütern« um der »Selbsterhaltung der Vernunft« willen eingeräumt, d. h. anerkannt werden kann.

Diese Aspekte weisen freilich über jene von Habermas angeführte Übersetzung des Motivs der »Gotteskindschaft«²⁵³ noch hinaus; gleichwohl werfen sie – nicht zuletzt mit Rücksicht auf jene Frage »Was hast du mit der Zeit deines Lebens gemacht?« – auch auf die schon erwähnte »Unverwechselbarkeit einer jeweils selber zu verantwortenden Lebensgeschichte« (Habermas 1987, 120) bzw. auf die Notwendigkeit, »Rechenschaft [zu] geben über ihre verantwortlich übernommene Lebensgeschichte« (Habermas 1991 f., 121) ein beson-

dendes Motiv der kantischen »Ethiktheologie«. Zur Deutung Gottes als »Herzenskündiger« s. Nagl-Docekal 2010; 2021.

²⁵² Habermas berührt diese Dimension vermutlich in seiner Bezugnahme auf das Urteil göttlicher Gerechtigkeit, »das der unvergleichlichen Lebensgeschichte jedes Einzelnen angemessen ist«; er rekurriert dabei auf die »Güte Gottes«, die »zugleich der Fehlbarkeit des menschlichen Geistes und der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur« (Habermas 1996, 18) gebührend Rechnung trägt. Dass (gegenüber der in der »Kritik der praktischen Vernunft« bestimmenden strengen Entsprechung von »Tugend und Glückseligkeit«) der Religionsschrift zufolge nunmehr die richtende Instanz im Christentum nicht als die alles verzehrende »Heiligkeit« des »Richter-Gottes« nach der »Strenge des Gesetzes«, »sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt« (IV 807 Anm.) wird und so der menschlichen »Einschränkung und Gebrechlichkeit« tröstend entgegenkommt, ist wohl ein wesentlicher Grund dafür, dass Kant die Frage »Was darf ich hoffen?« ausdrücklich der Religionsschrift vorbehielt und lässt auch darin seine nachhaltige Orientierung an der »christlichen Glaubenssubstanz« erkennen (s. dazu u. II.4.2.), die auch in seinem Rekurs auf die »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete Vernunft« (VI 186) sichtbar wird.

²⁵³ Habermas hat dieses Motiv bekanntlich mit Blick auf bioethische Debatten bezüglich des geschöpflichen »So-seins« akzentuiert, das sich jeder Verfügbarkeit durch andere im Sinne manipulierender Eingriffe in das Erbgut entziehen muss. Schon in einem Interview aus dem Jahr 1999 hat er betont, »dass eine wild gewordene Subjektivität, die ringsum alles zu Objekten macht, sich zum Absoluten erhebt ... gegen das unbedingte Recht einer jeden Kreatur auf Unversehrtheit und Anerkennung ihrer selbst. Der Furor der Vergegenständlichung lässt im vollständig individuierten Anderen den Wesenskern außer Acht, der die Kreatur zum »Ebenbilde Gottes« macht.« (Habermas 1999, 200)

deres Licht – eine »Idee«, die Kant mit dem »moralischen Gehalt des Christentums« geradezu identifiziert hat (ebd.) und die auch in der bei ihm erkennbaren Orientierung an der »christlichen Glaubenssubstanz« als einer »philosophisch gewendeten christlichen Dogmatik«²⁵⁴ sichtbar wird.

Vielleicht dürfen – neben dieser »Rechenschaftspflicht« bezüglich jener Frage: »Was hast du mit der Zeit deines Lebens gemacht?« – auch »Verzeihen« und »Vergebung« als weitere Beispiele dafür angeführt werden, was Habermas möglicherweise (auch) vor Augen gestanden haben mag in seinem (schon angeführten) behutsamen und denkwürdigen Hinweis auf jenes gleichsam überschießende »mehr«, was »die ungläubigen Söhne und Töchter der Moderne ... glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung [!] zugänglich ist – so, als seien deren semantischen Potenziale noch nicht ausgeschöpft« (Habermas 2001, 25).²⁵⁵ Vielleicht wird in solchen von Habermas angezeigten »Intuitionen« (vgl. o. I. Anm. 55), also auch eine Dimension des Vergebens und Verzeihens – »an den Grenzen der bloßen Vernunft« gleichsam – thematisierbar – ein »Verzeihen«, dem ein »Zeihen« vorausgeht, das sich freilich keine endliche Instanz gegenüber anderen Menschen anmaßen darf; deshalb kann solches »Verzeihen« und »Vergeben« ohne Vermessenheit jedoch auch von keiner weltlichen Instanz gewährt werden, sondern weist ebenfalls über alle interpersonal-moralischen Dimensionen von Schuld und Versagen (und Ent-Schuldigen) noch hinaus²⁵⁶ und berührt so, über die ver-

²⁵⁴ Sala 1992, 145.

²⁵⁵ Diese Hinweise auf ein mögliches »Mehr«, als »von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist«, sowie auf das noch »Unausgeschöpfte« der »semantischen Potenziale« implizieren dann aber auch bezüglich des Verhältnisses von »Religion und Philosophie«, dass Philosophie sich nicht darin erschöpft, gegenüber der Religion wenigstens partiell als eine Art »Nachlass«-Verwalterin »eines guten Namens nach dem Tode« der inzwischen abgestorbenen Religion zu fungieren. Sie kann sich dann aber auch nicht dazu verstehen, wenigstens teilweise gleichsam die »Rolle des Apologeten für den Verstorbenen« (d. i. die Religion) zu übernehmen. (Diese Anknüpfung bezieht sich auf kantische Überlegungen in seiner »Rechtslehre« zur »idealen Erwerbung«: IV 410 u. 411 f.).

²⁵⁶ Es überschreitet dies noch die von Habermas berührten »verwundbare(n) Bereiche des sozialen Zusammenlebens«, für die ihm zufolge »religiöse Traditionen ... die Kraft« haben, »moralische Intuitionen überzeugend zu artikulieren« (Habermas 2012e, 327). Es weist diese Dimension über diesen »verwundbaren Bereich des sozialen Zusammenlebens« also noch hinaus, die offenbar auch in der Bemerkung angesprochen ist: »Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch

wandelnde Sinndimension des »coram deo«, auch die von Habermas erwähnte Sinndifferenz von »Schuld und Sünde«: »Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren.« (Habermas 2001, 24)²⁵⁷ Gewiss, alle »moralische Schuld« ist auch »Sünde«; gleichwohl erschöpft sich letztere nicht in moralischer Schuld, sondern verweist wohl auf ein »Sich-schuldig-Bleiben« (ein »Sich-Verfehlen«) des Menschen, des zur Freiheit berufenen »Geschöpf« (vgl. IV 863 Anm.), »wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist« (V 571); dies (und die Frage einer möglichen Entschuldigung angesichts »der eigenen, nicht wiedergutzumachenden Verfehlungen«: Habermas 2019 I, 72) – denn die »Kette läuft mit« – übersteigt so noch die Idee einer »unversehrten Intersubjektivität« und somit auch ein daran bemessenes Versagen.²⁵⁸ Freilich, mit solchem »Mehrwert« und der damit korrespondierenden Instanz eines (zu postulierenden) »Herzenskündigers« rührt sie noch in ganz anderer Weise an »die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums« (Habermas 1988, 185). Derart tritt also auch ein (freilich nur schwer in »säkulare« Sprache »übersetzbares«) »Überschießendes« der »Sünde« gegenüber »moralischer Schuld«²⁵⁹ ins Blickfeld, das ebenso eine besondere Dimension von »Geschöpflichkeit« (»coram deo«, vielleicht auch des »Gebetes«, s. u. II.

der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen.« (Habermas 2001, 24)

²⁵⁷ Es geht dabei um »die irritierenden Bedeutungsdifferenzen zwischen ›böse‹ und ›schlecht‹, ›Sünde und Schuld‹, also um aktualisierte Bedeutungsnuancen, die wir noch [!] nicht in eine säkulare Rede eingeholt haben« (Habermas 2007, 389). Indes, auch diesbezüglich bleibt wohl an Kants Unterscheidung zwischen einer bloßen »Schranke« und einer prinzipiell nicht überschreitbaren »Grenze« zu erinnern.

²⁵⁸ Dass »in der säkularisierten Welt die religiös instruierte Gewissensregung der Reue nicht mehr als vernünftig gilt« (Habermas 1991 f., 112), wäre so freilich nicht aufrechtzuhalten. Es steht dies auch mit Kants Lehre vom »radikal Bösen«, »Wiedergeburt« und Reue in engem Zusammenhang (s. dazu u. II.6.). S. dazu auch Nagl-Docekal 2021.

²⁵⁹ Etwas davon macht Habermas selbst sichtbar, wenn er auch in einem Aufsatz über die »religiöse Ethik des jungen Rawls« auf eine wichtige »semantische Differenz« zwischen Schuld und Sünde hinweist: »Die moralische Verfehlung des göttlichen Gebots bedeutet die egozentrische Absonderung von Gott, also nicht nur Schuld, sondern Sünde. Sünde wiegt schwerer als ein moralischer Fehler. Sie bedeutet ein verfehltes Leben, das den kommunikativen Zusammenhang der Gemeinschaft als solchen beschädigt.« (Habermas 2012d, 263) Dies berührt freilich erneut Kants Lehre vom »radikal Bösen«, die allerdings nicht näher zu verfolgen ist.

Anm. 508) sichtbar machen kann und so mit der postulatorischen Kennzeichnung Gottes als »weiser Welturheber« und »Herzenskündiger« engstens verbunden ist – Themen, die auch Habermas (vor allem mit Blick auf Kierkegaard) anspricht. Auch jene angeführte »Gnaden«-Thematik (s. o. I.5.1.) steht damit bei Kant jedenfalls in engstem Zusammenhang.

Die angesprochenen Themen dürfen deshalb auch exemplarisch dafür angeführt werden, wie jene »Selbstbegrenzung der praktischen Vernunftansprüche« auch verdeutlichen kann, dass Kants Religionsphilosophie selbst zweifellos »auch den konstruktiven Sinn hat, die Vernunft auf religiöse Quellen hinzuweisen, aus denen wiederum die Philosophie selbst eine Anregung entnehmen und insofern etwas lernen kann.« (Habermas 2005b, 222)²⁶⁰ Auf solche Weise trafe jener Hinweis Habermas' auf den »traditionsaneignenden Philosophen« offensichtlich recht genau auf Kant selbst zu,²⁶¹ »der in performativer Einstellung die Erfahrung macht, dass sich Intuitionen, die längst in religiöser Sprache artikuliert worden sind, weder abweisen noch ohne weiteres rational einholen lassen« (Habermas 1991g, 141). Die Habermas zufolge zwar nur »sehr selten ..., aber manchmal«²⁶² eben

²⁶⁰ Damit widerspricht Habermas freilich in gewisser Weise der Forderung Adornos, dass es »keine andere Möglichkeit als äußerste Askese jeglichem Offenbarungsglauben gegenüber« gibt (Adorno, GS 10.2, 616); dies wird wohl auch durch Habermas Skepsis, »den »Kirchenglauben« pejorativ als bloßes »Vehikel« zur Beförderung des »Vernunftglaubens« zu begreifen« (Habermas 2007, 371), relativiert. Diese von Kant wiederholt geäußerte Kennzeichnung des »Kirchenglaubens« (»Offenbarungsglaubens«) als nützliches »Vehikel« für den »reinen moralischen Religionsglauben« (IV 767 f.; IV 781; IV 787) wird freilich durch seinen eigenen Hinweis auf den »theoretischen Mangel des Vernunftglaubens« (VI 271) relativiert, der eben deshalb auch das »Bedürfnis einer Offenbarungslehre nicht verhehlt« (AA XI, 528) und so der »Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses« (VI 271) dient, die auf eine »wahre Religionslehre« (VI 328) verweist. Diesbezüglich hat Kant jedoch offenbar zu keiner endgültigen Klarheit gefunden; seine einschlägigen Auskünfte sind durchaus nicht eindeutig, ja sogar widersprüchlich (s. Langthaler 2021).

²⁶¹ Schon hier sei gefragt: Wenn Habermas' Einschätzung zufolge Kant eine »philosophische Übersetzung christlicher Gehalte« unter striktem Verzicht »auf Prämissen einer religiösen Überlieferung« mit seiner Postulatenlehre jedoch nicht gelingen ist – was bleibt dann jedoch von der Würdigung der kantischen Religionsphilosophie genau genommen noch übrig?

²⁶² »Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Sehr selten gelingt das, aber manchmal. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als

doch gelingende »Übersetzung« könnte durch diese Motive vermutlich noch eine Erweiterung bzw. Bereicherung gewinnen.

Im folgenden zweiten Teil sollen nun – vor dem Hintergrund der im Blick auf Habermas' Kritik dargelegten Lehrstücke und Motiven der kantischen Religionsphilosophie – die Kernpunkte seiner Kritik an der Postulatenlehre dargestellt und einer genauen Analyse ausgesetzt werden. Näherhin soll dabei der Nachweis erbracht werden, weshalb Habermas' Einschätzungen der Fundamente der kantischen Postulatenlehre und seine daraus abgeleiteten Folgerungen in mehrfacher Hinsicht kritischen Anfragen ausgesetzt bleiben.

die weltweit säkularisierende Macht aus seiner eigenen Geschichte lernen kann.« (Habermas 2001, 29)

II. Teil: Habermas versus Kant – Kant versus Habermas: Kritische Anmerkungen zu Habermas' Kritik der kantischen Religionsphilosophie.

Zunächst gilt es jedoch, in einer Vorbemerkung wenigstens kurz einige Problemstellungen zu thematisieren, die damit in Zusammenhang stehen.

0. Vorbemerkung: Von Habermas wiederholt kritisierte »metaphysische Hintergrundannahmen« der kantischen Postulatenlehre. »Konkretisierung der Transzendentalität« statt »Detranszendentalisierung«?

Vorweg ist im Vorblick auf die nachfolgenden Überlegungen zu Habermas' Kant-Kritik ganz grundsätzlich zu fragen, ob gegenüber der von Habermas in programmatischer Absicht benannten Aufgabe einer »Detranszendentalisierung«, die dem organisch »verkörperten und [sprachlich] kommunikativ vergesellschafteten Subjekt in einem intersubjektiv geteilten, symbolisch strukturierten Lebenszusammenhang« (Habermas 2019 II, 372, 561, 598) in gebotener Weise Rechnung tragen soll, nicht doch eher von einer – die haltlose Vorstellung einer »weltlosen Subjektivität« vermeidenden – »Konkretisierung der Transzendentalität« die Rede sein sollte, die den notwendigen philosophischen Differenzierungen besser gerecht wird als das Vorhaben einer »Detranszendentalisierung des Geistes« (Habermas 2009, 19). Dieses Problem der notwendigen (»verweltlichenden«) »Konkretisierung der Transzendentalität« macht deutlich,¹ dass darin nicht obsolet gewordene »ontologische Hintergrundannahmen« der kantischen Transzendentalphilosophie und eine darin begründete verhängnisvolle »Zwei-Reiche-Lehre« zutage treten, wie Habermas offensichtlich meint. Dazu sei mit Blick auf Kant zunächst Folgendes angemerkt:²

¹ Die »geschichtliche Situiertheit der Vernunft« und die Dimension des »objektiven Geistes« sind bei Kant wohl in der Tat systematisch vernachlässigte Problembestände. Ebenso kritisiert Habermas (im Anschluss an Apel) die »Sprachvergessenheit« des transzendentalphilosophischen »Apriorismus« Kants, der deshalb in seiner »mentalistischen Blindheit« der »sprachlichen Weltkonstitution« nicht gerecht wird; Habermas rekurriert diesbezüglich auch auf den besonders von Hamann und Humboldt »entwickelten Grundgedanken einer weltkonstituierenden Kraft der mit Vernunft gleichursprünglichen Sprache« (Habermas 2019 II, 381), der in der Tat einen wichtigen Aspekt der »Konkretisierung der Transzendentalität« zur Geltung bringt.

² Die Habermas'schen Bezugnahmen auf Kants Erkenntnistheorie (besonders im Kapitel VIII in Habermas 2019 II) bleiben hier jedoch völlig ausgeklammert. Dies gilt damit natürlich auch für sein Plädoyer einer Überwindung des »bewusstseinsphiloso-

Bezüglich der auch in Kants Religionsphilosophie festgestellten unbewältigten »ontologischen Hintergrundannahmen« der Kantischen Transzendentalphilosophie kritisiert Habermas vor allem wiederholt den darin zutage tretenden »abstrakten Gegensatz« bzw. die »abstrakte Trennung des Intelligiblen vom Empirischen« (»die Trennung zwischen der intelligiblen und der erscheinenden Welt«: Habermas 2019 II, 372). In seinen jüngsten einschlägigen Stellungnahmen möchte er bemerkenswerterweise vor allem den Einfluss Luthers³ sowie die misslichen Folgen seiner metaphysischen »Zwei-Reiche-Lehre« erkennen: »Aus der abstrakten Gegenüberstellung von noumenaler und phänomenaler Welt, mit der Kant ein Luther'sches Motiv aufnimmt und erkenntnistheoretisch wendet, erklärt sich überhaupt der dualistische Zugriff auf religiöse Phänomene als verschleiernde Entäußerungen von etwas ungetrübt Innerlichem.« (Habermas 2019 II, 324)

Fraglich ist freilich, ob diese Kennzeichnung eines »dualistischen Zugriffs auf religiöse Phänomene« und einer metaphysischen »Zwei-Reiche-Lehre«⁴ sowie jener wiederholt geäußerte Vorwurf einer »abstrakten Gegenüberstellung von noumenaler und phänomenaler

phischen Paradigmas« (s. dazu Langthaler 1997). Die Bezugnahme auf Habermas' »Detranszendentalisierungsprogramm« beschränkt sich auf die kantischen Perspektiven.

³ »Der Witz der Transzendentalphilosophie besteht darin, dass sich Kant der von Luther als intelligibel gedachten, von der Welt abgetrennten Sphäre als die des transzendentalen Bewusstseins bemächtigt« (2019 I, 164). Das »Intelligible« Kants ist jedoch keine gewissermaßen »säkularisierte« »theologische Erbschaft« (Luthers), sondern lässt vielmehr intensive thematische Bezüge zur zeitgenössischen Philosophie (nicht zuletzt zu Locke-Leibniz-Wolff) erkennen. Erst daraus resultiert der kritische Standpunkt, dass, »wie es einer Transzendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann.« (II 441) Auch der bei Kant wichtige Unterschied zwischen Transzendentalphilosophie und Metaphysik, der sich auf die notwendigen Differenzierungen der »synthetischen Urteile apriori« bezieht, wird von Habermas nicht näher thematisiert.

⁴ Mag Kants »scharfe Differenzierung zwischen Recht und Moral in der Zwei-Reiche-Lehre« Luthers (Habermas 2019 II, 76) auch eine gewisse Entsprechung finden, so ist jedoch die Feststellung problematisch: »Im Hinblick auf das Thema ›Glauben und Wissen‹ sehe ich die Pointe des mehr oder weniger indirekten Einflusses von Luthers Lehre auf das philosophische Denken der Neuzeit in jener eigentümlichen Interpretation, die die Zwei-Welten-Lehre, also die scharfe Trennung von Geist und Natur, Innerem und Äußerem in Kants Philosophie erfährt.« (Habermas 2019 II, 14) Zahlreiche kantische Belegstellen, die diese Sichtweise problematisieren und korrigieren, werden vornehmlich im Anmerkungsteil dieses Abschnittes angeführt.

Welt« sich nicht doch eher einer unstatthafter »Ontologisierung«⁵ von methodischen Unterscheidungen der »Standpunkte« bzw. »Betrachtungsweisen« (»Aspekten«) verdankt, die so erst zu einer »dualistisch«-metaphysischen Trennung führt und dies auch jener Kritik an Kants angeblichem »Dualismus zwischen den Welten des Intelligiblen und der Erscheinungen« zugrunde liegt. Auch kann bei Kant von einer »abstrakten Gegenüberstellung von noumenaler und phänomenaler Welt« nicht die Rede sein, weil dies die »transzendente Differenz« zu einer »quasi-gegenständlichen« Differenz verfälscht; denn auch diese (zwar notwendige) Unterscheidung zwischen »noumenaler und phänomenaler«, »intelligibler« und »empirischer Welt« bedeutet keinen »ontologisch« zu verstehenden »Dualismus«, keinen »Hiatus zwischen Intelligiblem und Empirischem« (Habermas 1991a, 20), sondern eher einen unterschiedlichen »Standpunkt« der Betrachtung der maßgebenden Ordnungen (der auch in der Unterscheidung zwischen »Erscheinung« und »Ding an sich selbst betrachtet« angezeigt ist). Kant sprach denn auch wiederholt von einer Betrachtung [!] »auf zwei Seiten«, d. i. »intelligibel« und »sensibel« (II 492). Diese erkenntnis-kritische Unterscheidung verschiedener »Standpunkte«⁶

⁵ Eine solche »Ontologisierung einer der Welt enthobenen Stellung des transzendenten und, soweit es den praktischen Gebrauch der Vernunft betrifft, des intelligiblen Ichs«, von der bei Kant jedoch nicht die Rede ist, nimmt Habermas offenbar selbst vor, wenn er betont: »Kant meinte offensichtlich, die Selbständigkeit und spontane Selbsttätigkeit der gesetzgebenden Vernunft durch eine transmundane Stellung, die das intelligible Ich gegen alle Einwirkungen aus der Welt immunisiert, sichern zu müssen.« (Habermas 2019 II, 369) Auch die »praktische Subjektivität« ist nach Kant bekanntlich durch »alle Einwirkungen aus der Welt« »affizierbar«; denn zwar ist es das »moralische Gesetz«, das den Menschen »die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt, und subjektiv, in Menschen, die sich zugleich [!] ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch affizierten Natur [!] bewusst sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.« (IV 211 f.). Erst dies begründet ja auch das kantische »Pflicht«-Motiv (s. u. II.1.). Der Vorwurf einer »transmundanen Stellung« des »intelligiblen Ich« beruht wohl auf einem Missverständnis des Menschen als eines »vernünftigen Naturwesens« (»Erdwesens«, s. VI 399; 688), wie sich im Folgenden noch zeigen soll. Übrigens hat Kant den Menschen ja – auch – als den »letzten Zweck der Natur« (§ 84 der »dritten Kritik«) thematisiert, der unter Natur- und Freiheitsgesetzen steht. Sehr wichtig ist diesbezüglich Kants Argumentation zur »Unterscheidung der Naturkausalität von der durch Freiheit« (der »Erscheinung« und dem »Intelligiblen«) in der Einleitung zur »dritten Kritik« (V 271 Anm.); sie nimmt den Nachweis auf, »dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite« (II 506).

⁶ Daraus wird deutlich: »Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunkt [!], den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um

(Aspekte) ist auch dagegen anzuführen, dass Kant »mit der Abtrennung des Intelligiblen von der Sinnenwelt selber noch eine metaphysische Hintergrundannahme als tragenden Pfeiler für die ›Architektonik‹ seines Gedankengebäudes braucht« (Habermas 2005b, 216 f.) und betrifft ebenso Habermas' Kritik an der »abstrakten Trennung des intelligiblen Ichs und des Reichs der Freiheit von allem Empirischen« (Habermas 2019 II, 209)⁷. Hingegen meint auch die grenzbegrifflich gedachte Idee der »intelligiblen Welt« nach Kant »nur ein Etwas, das da noch übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt

sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende, Ursache abgesprochen werden soll.« (IV 95) Um der Möglichkeit der Freiheit willen sieht »Vernunft« sich in ihrem »vornehmsten Geschäft« nach Kant genötigt, »Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden« (IV 88).

⁷ Dem widerspricht auch Kants Notiz »Freiheit ist die Persönlichkeit des Menschen und doch der Mensch selbst ein Weltwesen unter mechanischen Nat. Gesetzen« (AA XXI, 70); Kant sprach sogar vom »Maschinenwesen im Menschen« (VI 529), denn »der Mensch gehört zum Weltganzen u. sein *Teil* ist er. – Und doch ist er eine Person« (AA XXI, 53). Denn: »Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu tun.« (IV 156) Dies wird auch in einigen Wendungen aus dem Abschnitt »Von der äußersten Grenze der praktischen Philosophie« in der »Grundlegung ...« besonders deutlich: »Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität, begibt, als wenn er sich wie ein Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, dass beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn dass ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse [!], beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).« (IV 94) Auch Kants Bestimmung des Menschen als eines »intellektuellen Bewohner(s) einer Sinnenwelt« (VI 185) widerspricht jener angeblichen »abstrakten Trennung des intelligiblen Ichs und des Reichs der Freiheit von allem Empirischen«. Das »intelligible Subjekt« ist nach Kant immer schon in »Natur und Geschichte« eingebettet. Denn »der Mensch als animal rationale gehört doch mit zur Welt« (AA XXI, 45), bleibt gleichwohl von der »Persönlichkeit« (IV 672 ff.) noch unterschieden.

gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, bloß um das Prinzip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, dass ich es begrenze, und zeige, dass es nicht alles in allem in sich fasse, sondern dass außer ihm noch mehr sei; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter.« (IV 100) Es ist das, was nach aller »Absonderung« vom »Empirischen« (»Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Objekte«: IV 100) noch zu denken bleibt, jedoch im Sinne der kritischen »transzendentalen Differenz« nicht »objektiviert«, »hypostasiert« werden darf. Kant intendierte offenbar auch dabei sachlich notwendige Unterscheidungen, die schiefe »Trennungen« jedoch vermeiden lässt. Der kritische Hinweis auf die »Risse in der dualistischen Architektur des Kantischen Systems« (Habermas 2019 II, 334) ist wohl schon deshalb unberechtigt. Habermas verkennt vermutlich Kants erkenntniskritische »aspekt-theoretische« Wandlung des metaphysischen Dualismus von »sinnlicher« und intelligibler Welt«; dualistische »Trennungen« verbietet schon das Antinomien-Kapitel der »ersten Kritik«, auch in den Bestimmungen des »logischen«, »psychologischen« und »moralischen Person«-Begriffs.

Dazu seien im Folgenden – mit direktem Blick auf Kant – einige kritische Hinweise (mit ausführlichen Zitaten) angebracht, zumal seine einschlägigen Stellungnahmen zeigen, dass er solche »dualistischen« Trennungen und undialektische »Fixierungen« weithin ausdrücklich abgewehrt und demgegenüber vielmehr die notwendige Differenz der Perspektiven betont hat, die jedoch eine »Ontologisierung« verschiedener Aspekte verbietet. Dies zeigt auch folgende Unterscheidung, die indes eine »abstrakte Trennung« entschieden verwirft: »Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten [!], als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes

der Sinne sich zu denken [!], widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben.« (II 492)⁸ Damit wandte sich Kant selbst offenbar gegen eine »welthobene« (»quasi-gegenständliche«) Fixierung des »Intelligiblen«, wie auch seine Kritik am cartesianischen Dualismus zeigt. Dass Habermas' Kritik an dem »welthobenen Status des transzendentalen Subjekts« (Habermas 2019 II, 369) problematisch ist und von einer angeblich »scharfe(n) Trennung zwischen dem welthobenen transzendentalen Ich und den Ereignissen und Zuständen in der Sinnenwelt« (ebd. 371) bei Kant nicht die Rede sein kann,⁹ zeigt auch dessen Verweis auf den »Corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr« (der »Sinnenwelt«) (II 679); auch dies verweist auf die Komplementarität und untrennbare Einheit des Geistigen und Sinnlich-Leibhaften in diesen von Kant so bezeichneten »mit Vernunft begabten Erdwesen« als »zum Spiel der Natur gehörende(n) Produkte(n)« (VI 399). Im Ausgang von der Weltstellung dieses »vernünftigen Weltwesens«, das als solches, eben »zu beiden Welten gehörig« (IV 210), in seiner Existenz als »verkörperte Subjektivität« (d. h. als leiblich-»daseiende Transzendentalität«¹⁰, als »leibliche Ich-

⁸ Auch dies lässt den Hinweis auf »die transmundane [!] Stellung des gegen alles Innerweltliche transzendental gepanzerten intelligiblen Ichs« (Habermas 2019 II, 370) als problematisch erscheinen. Kant hat ein Denken in »sinnlich-übersinnlicher Differenz« gerade als unkritisch verworfen, weil dies die nicht einzuebene »transzendente Differenz« nivelliert: »... und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewusstseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden.« (II 461)

⁹ Eine deutliche Zurückweisung einer solchen »Zweiwelten-Konzeption« enthält auch Kants ausdrückliche Mahnung, »die mögliche Abstraktion [!] von meiner empirisch bestimmten Existenz [nicht] mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst« zu verwechseln, woraus unvermeidlich das Missverständnis resultiere, zu glauben, »das Substanziale in mir als das transzendente Subjekt zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe« (II 358; vgl. II 360f.; s. u. II. Anm. 37).

¹⁰ So hat mein Lehrer Erich Heintel wiederholt die »Weltstellung« des Menschen in der »Beschaffenheit, mit der er wirklich ist« (IV 113), gemäß der zweifachen »sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit« (in seiner »animalischen Natur« [IV 553] und als »Vernunftwesen« [IV 550]) charakterisiert. – Es ist wohl ein wenig missverständlich, wenn Habermas betont: »Kant begreift den Menschen als ein aus Intelligenz und Natur zusammengesetztes Wesen, das sich in der Welt dank des Verstandes nach

lichkeit«: Husserl) »Natur und Freiheit« in sich vereint, und in der darin verankerten Lehre vom »höchsten Gut« treten deshalb bei Kant auch nicht so sehr unbewältigte »metaphysische Restbestände« ans Licht, wie Habermas suggeriert.

Jene von Kant geforderte unterschiedliche Betrachtungsweise wird auch in den folgenden Äußerungen in wünschenswerter Deutlichkeit sichtbar: »Es wird dadurch [durch die »selbstexplikative« Unterscheidung eines »zweifachen Ich«] aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke [das »logische Ich«] und anschau, ist die Person,^[11] das Ich aber des Objektes, was von mir angeschaut wird [das »psychologische Ich«, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache.« (III 601)¹² Letzteres geht darauf, »wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich, das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt [aber auch nicht »erschlossen« ist: Habermas 2019 II, 312],^[13] weiter aber auch keiner

Gesetzen der Kausalität klug orientieren, dank der Vernunft nach moralischen Gesetzen autonom handeln und das »Weltbeste« fördern, also dem Aufklärungsinteresse am Fortschreiten der Menschheit dienen kann« (Habermas 2019 II, 302). Kant sprach mit Blick auf die »Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur« vielmehr lediglich von deren Zergliederung »in ihre Elementarbegriffe« und der dadurch möglichen »Scheidung des Empirischen vom Rationalen« (IV 301). Diese mögliche »Zergliederung« ist jedoch nicht mit einer »ontologischen Trennung« zu verwechseln.

¹¹ Indes gilt: »Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind« (IV 329). Das »logische Ich« begründet demnach auch die Befähigung, sich Zwecke zu setzen und liegt als Voraussetzung auch der »moralischen Persönlichkeit« zugrunde. – Zu diesen diffizilen Fragen zu »Subjekt und Person« bei Kant s. die thematisch einschlägigen, sehr erhellenden Aufsätze von M. Baum (2020).

¹² »Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt« (III 601). Es ist also eine zweifache Hinsicht auf ein- und dieselbe Person. Es besagt eben auch ein Bewusstsein von dem, der denkt, und nicht nur als »Gedachtes«. Diese unbezweifelbare – und nach Kant gleichermaßen unerklärliche – Selbstunterscheidung zielt eben auf ein Bewusstsein eines »zweifachen Ich«, aber keine »doppelte Persönlichkeit«, denn »das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach« (VI 417 Anm.). Zum Missverständnis des »zweifachen Ich« s. die ausführliche Argumentation Kants (III 601 f.), die (im Verweis auf die in einer Art »Selbstexplikation des Ich« dargelegte merkwürdige Struktur des Selbstbewusstseins) verdeutlicht, dass das »logische« Ich vom »psychologischen« (»empirischen Ich«) zwar unterschieden werden muss, jedoch nicht abgetrennt werden darf. Vgl. dazu auch die der Habermas'schen Kant-Kritik gewidmeten Abschnitte in meiner Studie: Langthaler 1997, 107 ff.

¹³ Daraus wird deutlich, weshalb sich nach Kant, im Unterschied zu Positionen des 17. Jahrhunderts, »das Selbstbewusstsein« eben gerade nicht »wie alle anderen psy-

Erkenntnis seiner Natur fähig ist« (III 602).¹⁴ Diese unterschiedlichen Perspektiven machen jedenfalls deutlich, dass auch nach Kant »das transzendente Subjekt das empirische *ist* [»numero idem«, s. u. 187]. Jedenfalls reißt er [Hegel] die Trennwand zwischen dem Intelligiblen und einer Realität ein, die bei Kant im Licht des Intelligiblen

chologischen Erkenntnisse der Introspektion« verdankt (Habermas 2019 II, 311), weil eben in der Tat »das empirische Ich als Gegenstand des inneren Sinnes ... bloße Erscheinung« ist (ebd. 312; vgl. ebd. 313). Mit seinem Verweis auf das »Subjekt dieser Introspektion« (Habermas 2019 II, 311) wird jene drohende Verwechslung thematisch, vor der Kant ausdrücklich warnte – nämlich derjenigen »des inneren Sinnes (und des empirischen Selbstbewusstseins) mit der Apperzeption (dem intellektuellen), welche gewöhnlich für einerlei ... genommen werden.« (VI 428 Anm.; vgl. dazu auch die lange Anmerkung in der kantischen »Anthropologie«: VI 425 ff.). »Reine Apperzeption« und »innerer Sinn« (»Introspektion«) sind demnach, wie Habermas zu Recht betont (Habermas 2019 II, 311 ff.), genau zu unterscheiden; die »reine Apperzeption« ist also das »Selbstbewusstsein der Spontaneität«, im Unterschied zur »empirischen Apperzeption« (VI 417 Anm.; s. auch u. Anm. 22): »Die Vorstellung »Ich denke« »aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden« (II 136). S. dazu auch Kants Bestimmung der »transzendenten Apperzeption« als »reine[s] ursprüngliche[s], unwandelbares Bewusstsein«, die auch seiner Argumentation zugrunde liegt: »denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar apriori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthese der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendenten Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln apriori zuerst möglich macht.« (II 168) In der Tat: »Als ursprüngliche Einheit der Apperzeption bin ich mir auf andere Weise bewusst denn als empirisches Ich, also nicht als Erscheinung, aber auch nicht als Noumenon oder Ding an sich, sondern nur als Faktizität, das heißt in der Weise, »daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen« (KrV, B 157)« (Habermas 2019 II, 312), das nur als »Synthesis« aktualiter wirklich ist. Allerdings sprach Kant an der zitierten Stelle doch vom »Subjekt ...«, wie es an sich [!] ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt«, aber keine »Erkenntnis seiner Natur« erlaubt, sondern als »Subjekt« unerkennbar bleibt: dies meint vermutlich doch anderes als dass die »Selbstvergewisserung ... nur durch Reflexion im Sinne des explizierenden Nachvollzuges einer sich selbst zugerechneten, insofern schon vertrauten Performanz geleistet werden kann« (Habermas 2019 II, 313). Das subjektivitätstheoretisch klärungsbedürftige schwierige Problem des Verhältnisses (der Einheit) von »präreflexivem«, »epistemischem« und »praktischem« Selbstbewusstsein bleibt bei Kant freilich offen; jene »Einteilung« des »Bewusstseins seiner selbst« »in das der Reflexion und das der Apprehension« (»reine« und »empirische Apperzeption«) (VI 416 f. Anm.) reicht dafür gewiss nicht aus.

¹⁴ Habermas selbst zitiert den kantischen Selbstbezug des Ich: »nicht wie es sich unmittelbar als selbsttätig vorstellen würde, sondern nach Art, wie er von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist« (KrV, B 69)« (Habermas 2019 II, 312).

zur Erscheinung verblasst war.« (Habermas 2019 II, 377).¹⁵ Wiederum zeigt sich: Die zwar notwendige Unterscheidung des »transzendentalen« vom »empirischen Ich« darf eben nicht als eine vermeintliche »Trennwand« missverstanden werden, die unweigerlich auf eine schiefe Vergegenständlichung der »Transzendentalität«, die die »Vermittlung« *ist*, hinausläuft und so wohl auch Kants kritisch-»grenzbegriffliche« Bestimmungen in »intentione obliqua« verfehlen muss.¹⁶ Der Vorwurf einer »folgenreichen transzendentalen Abgrenzung der Sphäre des Intelligiblen vom Reich der Erscheinungen« (Habermas 2019 II, 197) trifft Kant so nicht – jedenfalls dann, wenn solche notwendige methodologische »Scheidung« und »Abgrenzung« nicht als »ontologische Abtrennung« missverstanden wird.

Ganz im Sinne der (von Habermas offenbar ignorierten) philosophie-internen, besonders der kritischen Auseinandersetzung mit Leibniz geschuldeten Problematik fragte Kant, jenseits der von Habermas kritisierten dualistischen Fixierungen, in diesem Sinne auch: »Wie ist nun die große Schwierigkeit zu heben, die darin liegt, dass das Bewusstsein seiner selbst doch nur Erscheinung von sich selbst, nicht den Menschen an sich selbst darstelle, und es zwar nicht ein doppeltes Ich, aber doch ein doppeltes Bewusstsein dieses Ich, einmal

¹⁵ Dass dies nicht der Fall ist, zeigt auch folgender Passus: »... daß wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stück der Natur dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch, *als notwendig vereint*, in demselben [!] Subjekt gedacht werden müssen« (IV 93). Dies und der Hinweis auf die »ursprüngliche Gesetzgebung« ist wohl auch gegen Hume gesagt, dem zufolge »das oberste Prinzip der praktischen Philosophie notwendig empirisch ausfallen müsste, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik [der praktischen Vernunft] gänzlich widerlegt wird« (IV 114 Anm.).

¹⁶ Besonders aufschlussreich ist auch Kants Argumentation über den Status des »identischen Selbst, in jedem Zustand seines Denkens«, die zugleich auf eine Widerlegung des »Materialismus« abzielt. Kant verweist hier auf »die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjekts Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperzeption ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjekts, Beschaffenheit aus Gründen des Materialisms.« (II 353 f.) Es trifft natürlich zu, »dass das ›ich denke‹ der transzendentalen Apperzeption nicht als Gegenstand der inneren Erfahrung substanzialisiert werden darf.« (Habermas 2019 II, 338)

das des bloßen Denkens, dann aber auch der inneren Wahrnehmung (ein rationales und empirisches) gebe,¹⁷ wovon die erste zur Logik, die andere zur Anthropologie (als Physiologie) gehört, jene ohne Inhalt (Materie des Erkenntnisses), diese von dem innern Sinne mit einem Inhalt versehen ist.« (VI 427 Anm.)¹⁸ Das Ergebnis ist bekanntlich dies: »Das Erkenntnis seiner selbst nach derjenigen Beschaffenheit, was er an sich selbst ist, kann durch keine innere Erfahrung erworben werden und entspringt nicht aus der Naturkunde vom Menschen, sondern ist einzig und allein das Bewusstsein seiner Freiheit, welche ihm durch den kategorischen Pflichtimperativ, also nur durch den höchsten praktischen Vernunft[gebrauch] kund wird« (Anthropologie §7: VI 429 Anm.; vgl. auch VI 139 Anm.).¹⁹ Dies zeigt, in beson-

¹⁷ Das »doppelte Bewusstsein dieses Ich« zielt eben nicht zuletzt auch auf den Sachverhalt, dass »Ich« sich selbst als »Objekt gegeben« ist, »ich« aber auch zugleich diejenige Instanz »bin«, der alles »Gegebene« – auch ich selbst – »gegeben« ist. Dieses »doppelte Bewusstsein des Ich«, das eben nicht mit einem »doppelten Ich« zu wechseln ist, besagt aber auch keine von Habermas festgestellte »gewaltige« »Spannung zwischen der empirischen, sich selbst in der Zeit erscheinenden Person einerseits und dem sich als spontan gesetzgebend denkenden noumenalen Ich andererseits«. (Habermas 2019 II, 319) Gleichwohl betonte Kant ausdrücklich: »Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens« (II 356 Anm.) und gewährleistet so auch die untrennbare Einheit der Fragen »quid facti?« und »quid juris?«

¹⁸ Ähnlich sprach Kant auch von dem »doppelten Selbst als Sinnen- und zugleich [!] als intelligibelen Wesen« (AA XIII, 386), das in dieser »zweifachen Qualität« eine »gewaltige Spannung« zwischen beiden offenbar vermeidet.

¹⁹ Dies ist vermutlich der Wahrheitsgehalt der Habermas'schen Bemerkung: »Bei Kant tritt an die Stelle der Kommunikation zwischen Sünder und Erlöser die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft« (Habermas 2019 I, 164). Allerdings geht es dabei um einen »Imperativ«, dem der Mensch (gegen Widerstände) »gehört« (IV 65). Indes, auch die bemerkenswerte These, dass sich in der (als »transzendentes Ich« gedachten) »praktisch verstandenen Subjektivität« »implizit immer schon auch Intuitionen eines bestimmten – wie immer auch aufgeklärten, aber durch Luther geprägten – Verständnisses vom Kampf des reuigen Sünders mit seinen Gesetzes-übertretungen spiegeln« (Habermas 2019 II, 341), wirft freilich die Frage auf, was genau die »Spontaneität eines handelnden Ichs« (Habermas 2019 II, 310) und das (erkenntnistheoretisch »kritisch« relevante) »transzendente Ich« mit der Einstellung des »reuigen Sünders« zu tun hat. Schon in einem frühen Brief an M. Herz (aus dem Jahr 1772) betonte Kant jedenfalls, dass er es – allerdings ganz unabhängig von religiösen Anleihen – in »der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen ... ziemlich weit gebracht« habe (AA X, 129) und ihn zu der Einsicht geführt haben mag, dass »noch so viel Naturgründe sein«

derer Akzentuierung, auch schon Kants Hinweis auf das »in dem Bewusstsein meiner Existenz« untrennbar vereinte Innesein als »tierisches Geschöpf« und als »unsichtbares Selbst« (als »moralischer Persönlichkeit«), das durch das »moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart« (IV 300).

Sehr deutlich (wenngleich anders akzentuiert) wird diese von Kant geforderte (schiefe »Trennungen« geradewegs vermeidende) Differenzierung der »Betrachtungsweise« (des »Standpunktes«) auch aus einem Passus der späten »Tugendlehre«: »Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerate. – Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (numero idem), aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch ..., aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten. Denn über das Kausal-Verhältnis des Intelligibelen zum Sensibelen gibt es keine Theorie, – und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachverwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Akten tut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der Tat, in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Welt-

mögen, »die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen« (II 499) – so wenig wie die Abhängigkeit von »irgend einem äußeren Willen«.(IV 140). Darin ist also die sich herauskristallisierende scharfe Unterscheidung zwischen »Vernunft und Sinnlichkeit« angesprochen, die sich offensichtlich aus philosophie-internen Problemkonstellationen und Kontroversen ergab und so auf die Bestimmung der »Freiheit« als ein »transzendentes Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört« IV 218 f.), führt. (Zu dem allein im »kategorischen Pflichtimperativ« kundgetanen »Bewusstsein der Freiheit« [VI 429 Anm.] s. allerdings u. Anm. 31 u. Anm. 32)

herrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte iubeo oder veto verehren können« (IV 574).

Dass Kant jene von Habermas kritisierten »Abtrennungen« indes behutsam vermied, zeigt auch sein Hinweis, dass »die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich [!] zur intelligiblen Welt gehört; da es dann nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung ... betrachten muss« (IV 210).²⁰ Auch dies bestätigt: Es sind unterschiedliche – jedoch nicht zu »ontologisierende« – Betrachtungsweisen bzw. »Standpunkte«,²¹ die Kant wiederholt in

²⁰ Ausdrücklich bestimmte Kant den Menschen als »ein Wesen ..., welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transszendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent.« (IV 232). Wir erkennen deshalb selbst »unser eigene(s) Subjekt(), sofern es sich durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt tätig« (IV 233), weshalb allein dieses durch die Freiheit eröffnete »Praktische ... uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe« (ebd.). Auch hier ist wiederum diese notwendige Perspektive unterschiedlicher »Standpunkte« (Aspekte) sehr deutlich ausgesprochen. Ihr zufolge »bleibt die Idee [!] einer reinen Verstandeswelt als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich [!] Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee« (IV 100). Eben dies besagt die nicht als »Trennung« misszuverstehende kritische »Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt«: Denn da der Mensch »doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht apriori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewusstsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts [!] noch etwas anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur *Sinnenwelt*, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt), sich zur *intellektuellen Welt* zählen muss« (IV 87). Auch dies bestätigt jene »Standpunkt-Lehre«.

²¹ Das »vernünftige Weltwesen« hat eben »zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, *einmal*, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), *zweitens*, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von

seiner Charakterisierung des Menschen betonte, zumal dieser als »vernünftiges Weltwesen« auch ihm zufolge »in der Haut eines – wie auch immer vernunftbegabten – Naturwesens« (Habermas 2019 II 343) existiert – freilich als jenes besondere »Naturwesen« (als »Teil der Sinnenwelt«: II 494), das als »Freiheitswesen« (nach »Gesetzen der Freiheit«) lebt: »Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt [!], deren Kausalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet, und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet [!]; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit)[²²] und sogar das Gesetz der

der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet« sind. (IV 88) – Gegen eine unkritische »Ontologisierung« der »Standpunkte« (»Aspekte«) sprechen auch folgende Wendungen: »Der Mensch betrachtet [!] sich, in dem Bewusstsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwifacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Tierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.« (IV 550). Denn: »denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten [!] wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig« (IV 89). Das ist auch der Sinn der (vielleicht ein wenig missverständlichen) Kennzeichnung des Menschen als »Bürger zweier Welten«: Dies sind eben unterschiedliche Standpunkte der »Betrachtung«, jedoch keineswegs ein »abstrakter Gegensatz«, den jedoch Habermas kritisiert: »Kant hat nämlich die transzendierende Kraft der Vernunft mit einem abstrakten Gegensatz zwischen dem Intelligiblen und der erscheinenden Natur erkaufte, der sich in der noumenal-empirischen Doppelnatur des Menschen spiegelt« (Habermas 2019 II, 306). Hingegen begegnete Kant den Einwänden, die, »um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen notwendig als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fordert, daß sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Kausalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruch stehen würde« (IV 97). Diese notwendige unterschiedliche »Betrachtungsweise« zeigt sich übrigens auch im Verständnis des Ursprungs der »bösen Handlung«, der »entweder als Vernunft-oder als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden« kann (IV 688), d. h. wenn »die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen wird« (IV 689), oder »man den Vernunftursprung derselben sucht« (IV 690).

²² Schon in der »ersten Kritik« betonte Kant eindringlich: »Der Mensch ist eine von

Kausalität samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.« (V 558) Wohl auch dies problematisiert die Habermas'sche Auffassung: »Kant hatte der Unbedingtheit des deontologischen Geltungsanspruchs moralischer Gebote noch das der Welt enthobene intelligible Subjekt zugeordnet« (Habermas 2019 II, 689 f.) – eine Kritik, die sodann auch seinem Einwand gegen das von Kant angeblich geltend gemachte »Gefühl der Pflicht als transzendentes Faktum« (Habermas 2019 II, 544) zugrunde liegt (s. dazu u. II.1.) und sich deshalb diesbezüglich als relevant erweist.

Auch der von Kant legitimierte Begriff der »unerforschlichen« »Kausalität aus Freiheit« ist bei Habermas weitreichenden Bedenken ausgesetzt. Seine kritische Stellungnahme dazu soll deshalb am Beginn der Auseinandersetzung mit Habermas' Interpretation der kantischen Religionsphilosophie stehen. Dabei wird es sich auch als pro-

den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle andere(n) Naturdinge. [...] Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen, anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft ...« (II 498). In diesem Sinne ist auch Kants Bezugnahme auf die Freiheit als »Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehört« (IV 264), in der »zweiten Kritik« zu verstehen; dies zielt auf die »transzendente Idee der Freiheit« als »absolute Spontaneität«, erlaubt es jedoch nicht, von einem »weltenthobenen Status« der menschlichen Vernunft zu sprechen. Es ist lediglich das, »was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit [...] unter sich hat« (IV 209 f.; II 494), während andernfalls »alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich« (II 428), d. h. »alle Kausalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre« (II 489), im Unterschied zur »Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens« (II 675). Der Satz: »Wenn ich sage: ich denke, ich handle etc., dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei« (Kant 1964, 206) behält auch für den »kritischen« Kant Gültigkeit. Allerdings gilt ihm zufolge: Die »transzendente Freiheit« (als »intelligible«) ist freilich kein »Gegenstand der Erfahrung«; »dass ich frei bin«, ist allein durch das Bewusstsein des Sittengesetzes (»dass ich soll«) vermittelt; die als möglich gedachte »transzendente Freiheit« wird so also »durch ein Faktum bestätigt« (IV 110). Davon ist im nächsten Abschnitt die Rede.

blematisch erweisen, dass Habermas das kantische »transzendente Faktum der Vernunft« stillschweigend mit einem »transzendentalen Faktum der Pflicht« gleichsetzt (Habermas 2019 II, 563; vgl. auch ebd. 346 f., 369, 544; I, 268).

1. Zu Habermas' Kritik an dem von Kant angeblich unausgewiesenen »transzendentalen Faktum der Vernunft«²³: Die Problematisierung desselben als ein »transzendentes Faktum der Pflicht«.

Zwei längere Passagen aus Habermas' jüngstem Werk sollen zunächst seine diesbezügliche Problematisierung der kantischen Berufung auf das »transzendente Faktum der Vernunft« verdeutlichen:

Ein diesbezügliches »Begründungsdefizit« Kants sei schon darin festzustellen, »dass er sich mit dem Hinweis auf das transzendente Faktum der Pflicht [!] begnügen muss« (Habermas 2019 II, 563), ohne also die Herkunft dieses »Faktums der Vernunft« – des »ursprünglich gesetzgebenden« »einzigsten Faktum(s) der reinen Vernunft« (IV 142)²⁴ – zu erklären (Habermas 2019 II 369). Damit will

²³ S. dazu auch Habermas 1991a, bes. 20ff., wogegen Habermas seine Konzeption der »Transzendentalpragmatik« geltend macht. Zu Kants Lehre vom »Faktum der Vernunft« s. die genau differenzierenden, erhellenden Ausführungen v. M. Wolff (2009). Auf Wolffs genaue Problemdifferenzierungen sei ausdrücklich hingewiesen; ich danke ihm auch für diesbezüglich klärende Hinweise. Auf diese schwierigen Grundlegungsfragen der kantischen Moralphilosophie ist hier nur sehr »kursorisch« hinzuweisen; ausgeblendet bleiben hier auch die diffizilen (und teilweise auch widersprüchlichen?) Äußerungen Kants zum Bewusstsein der »Pflicht« bzw. der »Achtung für das moralische Gesetz«.

²⁴ Dies ist freilich mit Kants Wandlung der »Freiheitslehre« eng verbunden, von der erst später die Rede ist (s. u. II. Anm. 58). Bezüglich dieser von Habermas vermissten »Erklärung« (und auch seiner Behauptung der Freiheit als »Tatsache«, derer wir »apriori gewiss« sind: so Habermas 2019 II, 317) ist natürlich auch an Kants berühmte »Erklärung« zu erinnern: »Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine bloße Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargetan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen nach verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen) bewusst zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle

Habermas offensichtlich auch Kants zentrale These relativieren, »die Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen« (IV 577):²⁵ »Kant hatte die grundsätzliche

Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung, d.i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären.« (IV 96) Die »erklärte« (transzendente) Freiheit wäre demnach keine »Freiheit«; als »Voraussetzung« des »Faktums der reinen Vernunft« ist sie nicht »erklärbar«, weil sie andernfalls zu einem »Naturphänomen« degradiert wäre. Das »Faktum der Vernunft« bezeichnet die »Wirkung eines sich von selbst (ohne fremden, äußeren Einfluss) aufdrängenden Gedankens« (Wolff 2009, 531), während »die Erklärungsgründe ... aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen« (IV 841 Anm.). Das »Übersinnliche der Welt, darin wir leben (mundus noumenon)« (III 647), widersteht einer »naturalistischen Entsorgung«, wie ja – auf seine Art – auch Habermas' »schwacher Naturalismus« einräumt und nicht einfachhin der gesuchten »Detranszendentalisierung« zum Opfer fällt.

²⁵ Diese – zweideutige – Wendung findet sich eben bezeichnenderweise in einem Abschnitt über die »Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten«: »Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nötigung durch dieses seinen Willen. Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muß also erstlich eine Person sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung [!] gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zu einander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der aktiven oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstande er dadurch verleitet wird, dass er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.« (IV 577 f.) Diese Verwechslung verweist offenbar auf eine frühere Unterscheidung Kants, von der noch die Rede sein soll (s. u. II.1.1.). Jene erwähnte »Gegebenheit« »dieser Person als Gegenstand der Erfahrung« – des ent-gegen stehenden und »wechselwirkenden« »Anderen« – in der notwendig leiblich vermittelten »Fremderfahrung« hat Kant offenbar nicht näher thematisiert. Dass der »Mensch nur unter Menschen ein Mensch« wird, der als ein »Vernunftwesen« das wahrnehmende »Widerfahrnis« der »leibhaftigen Fremderfahrung« im interpersonalen Raum voraussetzt, hat Kant zwar nicht explizit entfaltet, wenngleich sich vereinzelt Anknüpfungspunkte dazu finden. Kant unterschied offenbar auch ein »äußeres theoretisches Verhältnis« von einem »äußeren praktischen Verhältnis«, das seinem »Begriff des Rechts« zugrunde liegt. Das »Vermögen, andere zu verpflichten«, macht nach Kant den »Begriff des Rechts« aus (IV 347); letzterer »betrifft ... nur das äußere und zwar praktische Verhältnis einer

Frage nach der Existenz und der Herkunft der Normativität des Moralischen, die sich auf die Dimension der Sollgeltung als solche bezieht, nur mit dem phänomenologischen Hinweis beantworten können, dass jedes aus Vernunft frei handelnde Subjekt ein Gefühl der Pflicht als transzendentes Faktum in sich vorfindet. Demgegenüber versucht Hegel, der den subjektiven Geist in ein Verhältnis zum objektiven setzt, das Pflichtgefühl als Reflex auf das Bestehen einer sittlichen Lebensform zu *erklären*. Wie Hegel in der Rechtsphilosophie darstellt, bildet sich das Gewissen des moralischen Subjekts erst in Zusammenhang mit Konflikten, die sich an Eigentums- und Vertragsverletzungen entzünden. Anders als Kant, der sich mit einem ungeklärten Faktum zufriedengeben muss, kann Hegel das subjektive Pflichtgefühl auf den Rechtsstreit über strafbewehrte Normen zurückführen« (Habermas 2019 II, 543 f.).²⁶ Darauf zielt auch der Einwand: »Kant meinte offensichtlich, die Selbständigkeit und spontane Selbsttätigkeit der gesetzgebenden Vernunft durch eine transmundane Stellung, die das intelligible Ich gegen alle Einwirkungen aus der Welt immunisiert, sichern zu müssen. Aber die beiden Argumente, die Kant für diese Autarkie der Vernunft jeweils in theoretischer und in praktischer Hinsicht anführt, haben der Kritik nicht standgehalten. Das gilt sowohl für jene synthetischen Aussagen a priori, die die Anschauungsformen und die Kategorien des Verstandes der Welt – und

Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluss haben können« (IV 337), also in einem »wechselseitigen Verhältnis der Willkür« stehen. Demgegenüber bestimmte er die Ethik (als »reine praktische Philosophie der inneren Gesetzgebung«) wiederum als eine solche, die »nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen« (IV 632) zum Thema hat.

²⁶ Interessant ist Kants später Hinweis auf die »moralische Anlage«: »denn ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewußtsein selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches dann das moralische heißt), daß ihm, oder durch ihn Anderen recht oder unrecht geschehe. Dieses ist nun schon selbst der intelligible Charakter der Menschheit überhaupt« (VI 677). Daraus resultiert die »Summe der pragmatischen Anthropologie«: »Der Mensch ist durch seine Vernunft [!] bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.« (VI 678)

möglichen Lernprozessen in der Welt – entheben sollten,^[27] wie auch für die Lehre vom Faktum der Vernunft. Denn diese nimmt das Pflichtbewusstsein, das heißt die Empfindlichkeit für die Sollgeltung allgemeiner Normen als etwas Gegebenes hin, ohne die Herkunft des Faktums zu erklären.« (Habermas 2019 II, 369). Dazu ist ein Mehrfaches anzumerken:

Dieses »Faktum der Vernunft« als »Norm« ist nach Kant allerdings nur ein »einziges« – außerdem wird es von Habermas – fälschlicherweise – hier mit dem »gegebenen Pflichtbewusstsein« (dem »Gefühl der Pflicht«) ausdrücklich identifiziert. Bei Kant ist jedoch von keinem »transzendentalen Faktum der Pflicht« (so jedoch Habermas 2019 II, 563) die Rede, weshalb er sich auch nicht mit dem bloßen »Hinweis« auf dasselbe »begnügen« muss (ebd.) – denn das kantische »Faktum der reinen Vernunft« hat bei ihm offenbar einen anderen Stellenwert. Nach Kant ist es allein »das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet« (IV 139). Das »Faktum der Vernunft« ist das – unableitbare – unmittelbare Bewusstsein des »moralischen Subjekts«, das sich so als ein von ihm hervorgebrachtes (unerklärliches) »Faktum« erweist (s. dazu allerdings u. II. Anm. 33) und eben auf die »objektive Realität« des Gesetzes der »reinen praktischen Vernunft« verweist, das somit die Realität der »positiven Freiheit« offenbart, wie sich sogleich zeigen soll.

Zum zweiten Punkt dieser sehr eindringlichen – Kant-kritischen – Habermas'schen Stellungnahme zu »Begründungsdefiziten«²⁸ sei

²⁷ Auch diesbezüglich ist freilich (in entsprechend modifizierter Form) an Kants Kritik bzw. an die Mahnung zu erinnern, »die Gelegenheit, zu diesen [apriorischen] Begriffen zu gelangen, nämlich die Erfahrung, für die Quelle« selbst zu halten (Refl. 4866, AA XVIII, 14). Wichtig ist mit Blick auf Habermas' diesbezügliche Kant-Kritik allerdings auch, dass der »kantische Apriorismus« nicht mit einem »angeborenen [!] apriorischen Wissen« (Habermas 2019 II, 33) identifiziert werden darf, zumal Kant ein Verständnis des »apriori« als »angeboren« wiederholt ausdrücklich verworfen hat.

²⁸ Eine deutliche Distanzierung von Kants Moralphilosophie hatte Habermas schon in seinen »Erläuterungen zur Diskursethik« ausgesprochen: »Erstens gibt die Diskursethik die Zwei-Reiche-Lehre auf; sie verzichtet auf die kategoriale Unterscheidung zwischen dem Reich des Intelligiblen, dem Pflicht und freier Wille angehören, und dem Reich des Phänomenalen, das u. a. die Neigungen, die bloß subjektiven Motive, auch die Institutionen des Staates und der Gesellschaft umfasst. [...] Zweitens überwindet die Diskursethik den bloß innerlichen, monologischen Ansatz Kants, der damit rechnet, dass jeder Einzelne in foro interno [...] die Prüfung seiner Handlungsmaximen vornimmt. [...] Dagegen erwartet die Diskursethik eine Verständigung über die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen nur als Ergebnis eines intersubjektiv

hier nur Folgendes angemerkt: »Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen« – das »Faktum der Vernunft« *ist* also »das Bewusstsein dieses Grundgesetzes« (IV 141), das man »nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern ... sich für sich selbst uns aufdringt« (ebd.). In unübersehbarer Akzentuierung dieser frühen »Lehre vom »Faktum der [reinen] Vernunft« (IV 141 ff. u. ö.) betonte Kant noch in der Religionsschrift besonders nachdrücklich die unbegreifliche²⁹ und unableitbare, »durch keine Vernunft herauszuklü-

veranstalteten öffentlichen Diskurses. [...] Drittens erhebt die Diskursethik den Anspruch, jenes Begründungsproblem, dem Kant letztlich durch den Hinweis auf ein Faktum der Vernunft – auf die Erfahrung des Genötigtseins durchs Sollen – ausweicht, mit der Ableitung von ›U‹ [d. i. des »Universalisierungsgrundsatzes«] aus allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen gelöst zu haben.« (Habermas, 1991a, 20 ff.). Diesen »Universalisierungsgrundsatz« hat Habermas zuletzt (Habermas 2019 II, 760, Anm. 155) nochmals bekräftigt: »Eine Norm ist genau dann gültig, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen gemeinsam akzeptiert werden können.« Der erhobene »detranszendentalisierende« Anspruch, ob dieses »Bewusstsein (!) des Grundgesetzes« als »Faktum der [reinen] Vernunft« (das unbedingte »dass ich soll«) mit dem »Universalisierungsgrundsatz« gleichgesetzt werden darf und die damit verbundenen moralphilosophischen Fragen im engeren Sinne sind hier nicht weiter zu verfolgen. Auch nach Kant geht es jedenfalls um die »Übereinstimmung der freien Willkür mit sich selbst und anderen« (AA XXVII, 254). Habermas' Versuch, »die Kantische Ethik mit kommunikationstheoretischen Mitteln zu rekonstruieren«, ist vor allem von Rawls und Kohlberg angeregt (Habermas 1985, 225). Zu dem gegen Kant gerichteten »Monologismus«-Vorwurf s. auch Langthaler 1997. Diese Themen sind jedoch nicht Gegenstand dieses Buches.

²⁹ Kant betonte ausdrücklich (und wiederholt) die Unbegreiflichkeit dieser »moralischen Nötigung«: »Daher sucht sie [die Vernunft] rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt« (IV 101). Es verweist dies nach Kant auf die »unerforschlichen Gründe zu dem Moralischen« (IV 805), s. o. 160; 164. Denn es »ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich« (IV 98). »[E]s müsste denn diese Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige sein, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können« (IV 100). »Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem« (IV 192). Zeigt sich doch, »dass wir die Möglichkeit der sittlichen Triebfeder, d. h. der Bestimmung des freien Willens durch das Sittengesetz und

gelnde« Wirklichkeit dieses »Bewusstseins des moralischen Gesetzes« (IV 673 Anm.): »Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen, hiezu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste, Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es, als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen« (IV 673).³⁰ Damit ist auch gesagt, dass diese »ursprüngliche« Gesetzlichkeit hinsichtlich ihrer eigenen »unbegreiflichen« Faktizität (als »Faktum der Vernunft«) eben nicht über sich selbst verfügt und in diesem (sich »aufdrängenden«) Sinne ihr Eigen-Sein als ein »Sich-übereignet-Sein« zu verstehen ist, weil die Idee der Frei-

damit des Praktisch-seins der Vernunft nicht erkennen können« (Düsing 1971, 28) und lediglich auf jenes Gefühl der »Achtung«, die selbst als »Triebfeder« fungiert (IV 196), verweist. »Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und unbezweifelte moralische Triebfeder« (IV 199); diese »Achtung« ist ein »durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes [!] Gefühl«. Kant betonte auch den »unerforschlichen Ursprung« des ursprünglichen »moralischen Gefühls«, ohne das »kein Mensch« sei (andernfalls er »sittlich tot« wäre) und wozu es als »Empfänglichkeit der freien Willkür ... durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz)« auch keine Pflicht geben kann (IV 530 f.). Wichtig ist diesbezüglich diese Rücksicht auf die »ästhetische[n] Vor-begriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt«, die »moralische[n] Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen« (IV 530–534).

³⁰ Interessant ist freilich, dass Kant diese Unterscheidung in der noch späteren Tugendlehre der »Metaphysik der Sitten« mit der Unterscheidung zwischen »Vernunftwesen« und »bloß vernünftigem Wesen« (IV 550; s. o. II. Anm. 21) noch einmal besonders akzentuiert. Ersteres ist die »moralische Persönlichkeit« und begründet auch deren »Würdigkeit, glücklich zu sein«, die als »vis movens« das »mit der Moralität wesentlich verbundene motivum« (Ref. 6628, AA XIX, 117) ist. Dieser »Selbsterhebung« als Persönlichkeit korrespondiert notwendig die »achtende« Wahrnehmung des Anderen als »Zweck an sich selbst« (s. o. I. Anm. 241) und berührt so auch die Frage: »Warum überhaupt moralisch sein?« (s. dazu auch u. 293 f.). Dies hängt offenbar auch mit dem Problem der »Selbstachtung« und des »Selbstzwanges« (z. B. VI 754) (dem entsprechenden »personalen Selbstverständnis«) untrennbar zusammen, wonach der Mensch »doch nicht so ganz Tier« ist, »um gegen alles, was Vernunft sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen.« (IV 179) Die naturalistische »Deonstruktion« des »Selbst« schlägt (mit ihren »Nichts-anderes-als-Erklärungen«) indes auf jenes »personale Selbstverständnis« zurück, d. h. zerstört dieses.

heit sich im Anspruch bzw. im »Bewusstsein des moralischen Gesetzes« allererst »offenbart« (II 361) und »alsdenn ... ist das praktische Prinzip und der Imperativ, dem er [der Wille] gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.« (IV 65) Indes, allein für den von »sinnlichen Bewegursachen affizierten« Menschen tritt der Anspruch eben im Widerfahrnis des unbedingten Sollensanspruchs des »Sittensetzes« als nötiger »Pflichtimperativ« auf, erweist sich darin als »apriori praktisch« (IV 142), als »ursprünglich gesetzgebend« (ebd.), und konstituiert so erst »moralische Subjektivität« als »Persönlichkeit«, die als »mit Vernunft begabtes Wesen« an der »allgemeinen Gesetzgebung« notwendig ein »Interesse nimmt«.

Freilich bleibt genau zu bedenken: »[D]ieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernis praktisch wäre«, weshalb für den Menschen »die Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen« (IV 84) ist. Dieses »kategorische Sollen der praktisch gesetzgebenden Vernunft« ist als »Imperativ« also von dem »eigentlich ein Wollen« indizierenden »moralischen Grundgesetz« als »Faktum der Vernunft« noch unterschieden,³¹ denn: »Das moralische Sollen ist

³¹ Insofern ist auch die These problematisch: »Die Frage, was der Sollgeltung der aus Vernunft begründeten moralischen Gebote ihre deontologische Bindungskraft gibt, beantwortet Kant mit der Lehre vom Faktum der Vernunft.« (Habermas 2019 II, 332) Wolff betont hingegen in besonderer Weise auch den (mit Blick auf Habermas wichtigen) Sachverhalt, »dass Kant mit dem als ›Factum der Vernunft‹ bezeichneten ›Bewusstsein dieses Grundgesetzes‹ ... nicht den Kategorischen Imperativ oder das Sittengesetz, sondern das viel grundlegendere, weil für alle vernünftigen Wesen gültige, praktische Grundgesetz in Zusammenhang bringt, aus dem das Sittengesetz folgt« (Wolff 2009, 526), weil allein aus dem »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ... der Kategorische Imperativ als Sittengesetz unmittelbar ableitbar ist« (ebd. 546), das jedoch »seiner Form nach nicht mit dem Sittengesetz als einem Kategorischen Imperativ zusammenfällt« (ebd. 548). Die »Folgerung« aus jenem »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft ist dies: »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das *Sittengesetz* nennen« (IV 142). Dies ist ein auch mit Blick auf Habermas' einschlägige Kant-Kritik sehr wichtiger Punkt. Gilt doch, dass »es beim Faktum der Vernunft gerade nicht auf ein Pflichtbewusstsein und nicht auf die imperative Form des praktischen Grundgesetzes, sondern auf das Dasein dieses Gesetzes als einer für alle vernünftigen Wesen gültigen Regel in einem Bewusstsein ankommt« (ebd. 526, Anm. 29). Letzteres abstrahiert deshalb noch vom »Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll« (II 65). Problematisch ist deshalb die Feststellung: »Kant beruft sich aus guten Gründen auf das Gefühl der Pflicht als ein ›transzendentales Faktum‹.« (Habermas 2019 I, 267 f.) Habermas' Bestimmung (Gleichsetzung) dieses »Faktums des Pflichtgefühls« als »transzendentales

also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als es sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.« (IV 91) Das Widerfahrnis des dem Menschen gebietenden Bewusstseins »dass ich soll« im »Sittengesetz« ist demnach ein (bei »Gelegenheit der Erfahrung« aktuiertes) vom »Faktum der Vernunft« (im Widerstand »Erzeugtes«) »Hervorgebrachtes«, das als »ratio cognoscendi«³² auf den »Grund« der

Faktum der Vernunft« (Habermas 2019 I 268; II 346) ist mit Kants Lehre vom »Faktum der Vernunft« unvereinbar. Dies zeigt sich auch in dem oben genannten Umstand, dass doch das »erst aus dem kategorischen Sollen der praktisch gesetzgebenden Vernunft« hervorgehende »transzendente (?) Gefühl der Pflicht« das »transzendente Faktum der Vernunft« sein soll? Kants Herkunfts-»Erklärung« der »Pflicht« beschränkt sich in der Tat darauf (und zeigt, dass bei ihm von einem »transzendentalen Faktum« des »Pflichtgefühls« [Habermas 2019 I, 268; II, 34, 350, 543 f., 563] auch gar nicht die Rede ist): »Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtas, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, ... welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?« »Es ist nichts anders als die [moralische] Persönlichkeit« (IV 209 f.), die auch »Achtung« einflößt (»erweckt«: IV 211) und so den zur »Sinnenwelt gehörigen« Menschen »über sich selbst erhebt«, sofern die »zur Sinnenwelt gehörige« Person im Sinne der »Selbstachtung« »ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen« ist und solcherart diese »Persönlichkeit« in einer »intelligiblen Welt« ansiedelt, d.h. Freiheit als den »Ursprung« dieser Pflicht ausweist. Der angeführte kantische »Pflicht«-Gedanke verdeutlicht, wie sehr in Kants Autonomie-Konzeption der Universalisierungs-Aspekt mit dem »personalen Selbstverständnis« verknüpft ist. Nach Habermas geht »das Gefühl der Pflicht erst aus dem kategorischen Sollen der praktisch gesetzgebenden Vernunft« hervor und wird dieses »Sollen ... von dem Selbstverständnis eines autonomen Vernunftwesens getragen, das sich [eben als »moralische Persönlichkeit«] in einem ausgedehnten Gewebe von Gründen artikuliert« (Habermas 2019 II, 805). In einer gewissen Spannung zur »zweiten Kritik« steht jedoch möglicherweise Kants Erklärung, die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« wolle lediglich »mit dem Prinzip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft« machen und mit diesem »Begriff der Pflicht« eben »kein neues Prinzip der Moral, sondern nur eine neue Formel« aufstellen (IV 112 f. Anm.). Hier wird das differenzierte Verhältnis des »Faktums der Vernunft« zur »Pflicht« womöglich doch eingeebnet. Auch Kants wiederholte Wendung »pflichtmäßig, aus Pflicht« lässt vermuten, dass die kantischen Begriffe der »Pflicht« und auch der »Autonomie« jedoch durchaus mehrdeutig sind, was sich u. a. auch darin zeigt, dass Kant die »Autonomie der reinen praktischen Vernunft« von der alle »Hindernisse« der »Einflüsse der Natur auf uns« überwindenden »Autokratie« (III 632) unterscheidet.

³² Das »Bewusstsein des moralischen Gesetzes« als Bewusstsein der »Verpflichtung« (als »unbedingtes Sollen«) ist also »Produkt« des »Faktums der Vernunft«, dieses ist »ratio cognoscendi« der Freiheit, weil erst die »Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdeckte« (IV 139). Nach Habermas gründet sich Kants »kategorischer Im-

(»positiven«) Freiheit verweist;³³ dieses einzige »Faktum der Vernunft« (als ein »Produkt« derselben) impliziert den gegenüber dem Moralgesetz geforderten Gehorsam, das »als objektiv, d.i. für jedes vernünftige Wesen gültig erkannt wird« (IV 125) und sich darin näherhin als »oberste(r) Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens)« (IV 152) zur Geltung bringt. Kants entscheidende Argumentation besagt dies: Es ist »das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft«, das diese als »Prinzip der Sittlichkeit nun eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens unangesehen aller subjektiven Verschiedenheiten desselben macht, ... zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen« erklärt, »so fern sie überhaupt einen Willen, d.i. ein Vermögen haben, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu

perativ«, »soweit er sich nicht einfach auf ein »Faktum der Vernunft« beruft, auf die normativ gehaltvollen Begriffe von Autonomie und freiem Willen; damit setzt er sich dem Bedenken einer *petitio principii* aus« (Habermas 1996a, 89). Indes, dass der »Kategorische Imperativ« auf dem »Begriff von Autonomie« gründet, bedeutet jedoch nicht, »dass das Autonomieprinzip in der Kritik der praktischen Vernunft ... mit dem Sittengesetz oder dem Kategorischen Imperativ zusammenfällt« (Wolff 2009, 547), sondern vielmehr als das »alleinige Prinzip der Moral« (IV 75), als »oberstes Prinzip der Sittlichkeit« (IV 74), bestimmt wird, das in der »transzendentalen Freiheit« gründet und den kategorischen Imperativ erst ermöglicht. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass nach Kant das »Gesetz dieser Autonomie [der reinen praktischen Vernunft] ... das moralische Gesetz« ist, »welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist« (IV 157), weshalb gilt: »Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese so gar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt.« (IV 156)

³³ Dieses »Faktum« ist in der »ursprünglichen Tat« (»Faktum«) der »transzendentalen Freiheit« verankert und ein dadurch »Gegebenes«. »Durch die Tat« (»factum«: IV 334) erweist jenes »Faktum« »nunmehr« auch die Realität der »transzendentalen Freiheit« (IV 107). (Vgl. IV 329: »Tat heißt eine Handlung, sofern sie unter dem Gesetz der Verbindlichkeit steht.«) Nach Wolff nannte Kant das »Faktum der Vernunft« deshalb »so, nicht weil er die Behauptung der Gültigkeit des moralischen Grundgesetzes irgendwie rechtfertigen möchte, sondern weil er erläutern möchte, worin dessen Gegebenheit besteht und inwiefern dieses von einer Vernunfttätigkeit abhängt.« (Wolff 2009, 533 f.) »»Faktum der (reinen) Vernunft« ist ... für Kant eine Bezeichnung sowohl für die Vernunfttätigkeit der Willensbestimmung (oder Gesetzgebung) als auch für deren Wirkung: das moralische Gesetz und das Bewusstsein dieses Gesetzes. [...] Die Rede vom »Faktum der Vernunft« hat nichts mit der Berufung auf eine Tatsache im Sinne einer Berufung auf Evidenz zu tun.« (ebd. 548)

bestimmen, mithin so fern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Prinzipien a priori (denn diese haben allein diejenige Notwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatz fordert) fähig sind. Es schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein. Im ersteren Falle [!] aber hat das Gesetz die Form [!] eines Imperativs, weil man an jenem zwar als vernünftigen Wesen einen reinen, aber als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreichenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältnis eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nötigung, obzwar durch bloße Vernunft und deren objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heißt, weil eine pathologisch affizierte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkür einen Wunsch bei sich führt, der aus subjektiven Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objektiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellektueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf.« (IV 142 f.) Weil für den Menschen »das Gesetz die Form eines Imperativs« hat, »der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist«, also die Gültigkeit jenes »Grundgesetzes« schon voraussetzt, deshalb ist der »kategorische Imperativ« selbst auch nicht das »oberste Prinzip der Moralität«, denn: »Der moralische *Imperativ* verkündigt, durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen [im »Pflichtbegriff« als »Nötigung« liegenden] Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch *heilige* geben könnte), sondern auf *Menschen* als vernünftige *Naturwesen* geht« (IV 508).

Diese von Kant derart vollzogene genaue Unterscheidung zwischen dem »für alle vernünftigen Wesen« geltenden »Grundsatz der reinen praktischen Vernunft« und dem für den »pathologisch affizierten« Menschen als nötigende »Pflicht« auftretenden imperativischen »Sittengesetz« bleibt jedenfalls in der von Habermas vermissten Erklärung der »Herkunft des Faktums der Pflicht« (Habermas 2019 II, 369) ebenfalls zu berücksichtigen. Im Sinne eines »Begründungsdefizits« »erklärungsbedürftig« wäre demzufolge nach Habermas eigent-

lich nicht ein angeblich »transzendentales [?] Faktum der Pflicht« (Habermas 2019 II, 563), sondern eher dasjenige des als »gegeben anzusehen(den)« (IV 142) »Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft«, das Kant als das »einzige Faktum der reinen Vernunft« (ebd.) »für alle vernünftigen Wesen, so fern sie überhaupt einen Willen ... haben«, geltend gemacht hat und so als ein »unerklärliches Faktum ... auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt« (IV 156). »Begründet« (bzw. »gerechtfertigt«) wird dieses »Faktum der Vernunft« als »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« (IV 140) allein in der »Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft« (IV 155 ff.), die bekanntlich auf die »Autonomie des Willens« führt: Das »Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset« (IV 155), *ist* die »Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit« (IV 155), nicht jedoch das »Faktum der Pflicht« (wie Habermas behauptet: Habermas 2019 II, 346), das diese »Autonomie« offenbar doch schon voraussetzt. Die Einebnung dieses wesentlichen Unterschiedes tritt wohl auch in der (an sich freilich durchaus berechtigten) These zutage: »Kant hatte sich bei seiner Analyse des Sollgeltungsmodus verpflichtender Normen auf das für ihn noch unbezweifelbare Faktum des Gefühls der Pflicht gestützt.« (Habermas 2019 II, 803)

Aufschlussreich ist diesbezüglich auch folgende Argumentation Kants: »Weil es indessen noch viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Prinzipien wie jedes andere Naturvermögen erklären zu können und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf eine genauere Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transzendentes Prädikat der Kausalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört (wie es doch hierauf wirklich ankommt) betrachten und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelt [!] des moralischen Gesetzes widerfährt [!], nämlich die Eröffnung einer intelligiblen Welt durch Realisierung des sonst [!] transzendenten Begriffs der Freiheit, und hiermit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben« (IV 218f.). Dadurch wird die »Kausalität aus Freiheit« allererst legitimiert; der (zunächst bloß) kritisch-grenzbegriffliche Nachweis der Denkbarkeit der »transzendentalen Freiheit« in der »ersten Kritik« wird nunmehr in der »zweiten Kritik« in den Aufweis der moralischen (»positiven«) Freiheit übergeführt und als von uns hervorgebrachtes (»durch die Tat« gemachtes: IV 107)

reales »Faktum der Vernunft« (als ein dadurch erzeugtes »datum«) erwiesen.

Missverständnisse begünstigt deshalb wohl auch die Auskunft, dass die »Kritik der praktischen Vernunft das Ziel« verfolge, »das Faktum der Freiheit ›durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft‹ zu ergänzen [!]« (Habermas 2019 II, 339); indes, »ergänzt« wird das »Faktum der Freiheit« dieserart keineswegs, vielmehr wird die »Realität« des »Begriffs der Freiheit« allein »durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen« (IV 107).³⁴ Freiheit ist für Kant in diesem Sinne »eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann« (VI 777). Das »Faktum der Freiheit« *ist* »die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie [die reine Vernunft] den Willen zur Tat bestimmt« (IV 155), wird doch diese Wirklichkeit der Freiheit erst durch das Bewusstsein dieses »apodiktischen Gesetzes« als dessen »ratio cognoscendi« erwiesen, zumal die »positive Freiheit« selbst ja darin besteht, »nach reinen praktischen Gesetzen« zu handeln, wodurch der Mensch der »intelligiblen (moralischen) Welt« zugehört. Das Faktum jenes Bewusstseins des unbedingten »dass ich soll«, ist »mit dem Bewußtsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei« (IV 155),³⁵ sofern darin diese Freiheit sich selbst ursprünglich »affirmiert«. Freilich: »Wie nun dieses Bewusstsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kri-

³⁴ »Er urteilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre« (IV 140). In diesem Sinne gilt gerade nicht: »Auch wenn sich das Faktum der Willensfreiheit der theoretischen Erkenntnis entzieht, sind wir unserer Freiheit als Idee und Tatsache ... a priori gewiss.« (Habermas 2019 II, 317) Jedoch ist aus den genannten Gründen der Hinweis auf »die durch das transzendente Faktum der Pflicht beglaubigte Freiheit« (Habermas 2019 II, 350) missverständlich.

³⁵ Problematisch ist deshalb auch Habermas' spätere These: »Kant begreift jedenfalls den Modus der Inanspruchnahme des Willens durch die Bindungswirkung praktischer Gesetze als ein transzendentes Faktum, das dem auf der gleichen Ebene liegenden Faktum der Freiheit (einer Idee, die unter die *scibilia* gerechnet werden muss [KU, AA 05: 468]) entspricht« (Habermas 2019 II, 346). Kant sprach auch von der »unbegreifliche(n) Eigenschaft der Freiheit«, die sich allein »durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht« (IV 550). Die darin fundierte »unbedingte Nötigung« ist nach Kant aus keiner Bedingung »herleitbar« (»erklärbar«).

tik gar wohl verteidigen.« (IV 160) Es ist das »moralische Gesetz«, das auf dieses für uns »unerforschliche Vermögen« (IV 162) der Freiheit verweist bzw. dieses »offenbart« und so als nicht »beliebig erdichtet« (IV 161) ausweist, sofern in ihr »die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.« (IV 327). Erst durch diese Gesetzgebung wird so, über das »Bewusstsein meiner selbst beim bloßen Denken« als »Wesen selbst« (II 360) hinaus, zufolge »gewissen ... apriori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs«, d. i. im »Bewusstsein des moralischen Gesetzes«, erst, »unsere Wirklichkeit bestimmbar« (II 360 f.) und »offenbart« darin die Freiheit als »Prinzip der Bestimmung meiner Existenz« (ebd.). Diese Existenz wird dadurch »real«, dass die als »Faktum der Vernunft« »bestimmbar« gewordene Wirklichkeit dies, derart entschlossen, »durch die Tat« erweist – eine Ansicht, die Kant schon zu Beginn seiner »zweiten Kritik« (IV 107) als Grundlage seiner These, »dass reine Vernunft wirklich praktisch ist« (IV 107), geltend gemacht hat. Erst dadurch erhält jenes Bewusstsein des inhaltlich noch ganz leeren »dass ich bin« (II 152)³⁶ der »synthetischen ursprüng-

³⁶ Nochmals ist zu fragen, ob »Kants im Praktischen zentrierter Begriff der Subjektivität von der Umwidmung eines theologischen Erbes« zehrt, »das damit in die konsequent entfaltete Subjektphilosophie Eingang findet« (Habermas 2019 II, 320). Ist dies tatsächlich ein »theologisches Erbe« und nicht vielmehr eine Anknüpfung bzw. Orientierung an rein philosophischen Motiven (wie auch jene briefliche Notiz an M. Hertz (s. o. II. Anm. 19) nahelegt? In Kants Hinweis auf das in der Moralität offenbare »von seiner Natur unabhängige Selbst« (AA XV, 263) und in seiner Betonung der »praktischen Spontaneität« zeigt sich vermutlich (neben stoischer Erbschaft) auch ein direkter Einfluss von Crusius und relativiert wohl die von Habermas insinuierte Abhängigkeit Kants von religiösen Traditionen: »Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) apriori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig apriori und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, dass im Bewusstsein unseres Daseins apriori etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte [!]) Welt zu bestimmen dienen kann« (II 360 f.), und uns so in den erhabenen Status einer »übersinnlichen Existenz« (IV 211) versetzt; »da hingegen der freie Wille völlig unabhängig ist und einzig durch das innere Gesetz bestimmt werden soll: d. h. der Mensch bloß durch sich selbst, sofern er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat.« (VI 344) Es geht in der Tat um »eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung«, die »ein undurchdring-

lichen Einheit der Apperzeption« über alle Grenzziehungen hinaus auch je »individuelle« Konkretheit,³⁷ die offenbar – obgleich ganz bei-läufig – auch in Kants Verweis auf das »Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft« zum Ausdruck kommt, das insofern, als nicht anderswoher »herausgeklügelt«, in der Tat »unerklärt« bleibt – eben als »dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnende Vermögen« (VI 328) des »übersinnlichen Menschen in uns« (VI 327); dieser ist freilich vom »sinnlichen« nicht (bzw. nur in »praktischer Absicht«) abtrennbar als »Faktum der reinen Vernunft« (nicht »Faktum der Pflicht«),³⁸ sondern ist »mit der größten und leserlichsten Schrift in

liches Geheimnis« bleibt (IV 810). Später hat Kant diese Begründung, nunmehr in einen religionsphilosophischen Kontext eingerückt, offenbar modifiziert.

³⁷ »Das einzelne Vernunftwesen also ist sich, als dieser zur Sinnenwelt gehörige Mensch, im Praktischen zugleich »als Wesen an sich selbst ... bewusst«, weshalb eben auch das »Autonomie-Bewusstsein« als »individuell« zu denken sei (Heimsoeth 1971, 252). Dieses »Wesen an sich selbst« hat in dem »dass ich soll« seine Wirklichkeit, das seine »übersinnliche Existenz« als »eigentliches [»unsichtbares«: IV 300] Selbst« anzeigt, in dem die Identität des »Ich denke« mit derjenigen der »praktischen Subjektivität« verknüpft ist. In der Tat »hat ... Kant das moralische Bewusstsein im intelligiblen Ich des einzelnen Subjekts verankert. Er hatte jene Grenzsituation vor Augen, in denen eine moralische Einsicht gegen die Vorurteile einer Mehrheit, gar einer präjudizierten Gesellschaft im ganzen verteidigt werden muss« (Habermas 1991c, 97). Schon hier betont Habermas: »Das idealistische Denken hatte sich vom protestantischen Beispiel Luthers »hier stehe ich, ich kann nicht anders« bestimmen lassen.« (ebd.) Indes, Kants »Autonomie«-Konzeption bewahrt nicht nur die »moralische Einsicht gegen die Vorurteile einer Mehrheit«, sondern wendet sich ebenso entschieden gegen alle Formen des eigenliebigen »Sich-zur Ausnahme-machens«.

³⁸ Problematisch ist deshalb auch die Auskunft: »Kant spricht vom Faktum der Pflicht, weil er – anders als empiristische Ethiken – voraussetzen muss, dass es überhaupt Normen gibt, die ihre Adressaten ohne Rücksicht auf deren Interessenlage verpflichten können. Nach der detranszendentalisierenden Denkbewegung, die erst die Junghegelianer vornehmen werden, wird das, was bei Kant ein transzendentales Faktum ist, als eine erklärungsbedürftige Tatsache vom intelligiblen Himmel auf die Erde des geschichtlichen Kontextes einer in Raum und Zeit situierten Vernunft herabgeholt« (Habermas 2019 II, 347); dies geschieht ansatzweise wohl schon bei Fichte (und Hegel), nicht erst bei den »Junghegelianern«, die sich bezeichnenderweise (so ausdrücklich Feuerbach) auf Fichte berufen. Schon Fichte vermisste bei Kant eine »Deduktion« des Bewusstseins des »Sittengesetzes«, die er bekanntlich mit seiner Theorie der »Interpersonalität« verknüpfte. Zu fragen ist überdies: Was genau haben die Junghegelianer zur »Erklärung« der »Herkunft dieses Faktums« beigetragen, das »durch keine Vernunft herauszuklügeln« ist? Bleibt nicht auch ihnen zufolge unbegreiflich, wie die »menschliche Natur« für die Idee der »moralischen Vollkommenheit«, von der wir doch selbst »nicht die Urheber sind«, »auch nur habe empfänglich sein können« (IV 713)? Was besagt also diese (»junghegelianisch« »detranszendentalisierend« angeblich behobene) »Erklärungsbedürftigkeit«, wenn dies nicht auf das

die Seele des Menschen geschrieben« (VI 141) und begründet so auch dessen Selbstverständnis als eines »autonom Handelnden«. Deshalb ist die anthropologische Frage »Was ist der Mensch?« nicht ohne die Frage »Was soll ich tun?« zu beantworten.

Bezüglich des »Faktums der Vernunft« und mit Blick auf diese Frage »Was ist der Mensch?« sei nur noch erwähnt: Dieses die Gewissheit des kategorischen »Du sollst« erst begründende »Faktum der Vernunft« ist jedoch damit verbunden, daß dem Menschen verborgen (»undurchsichtig«) bleibt, ob er diesem auch entspricht, d. h. ob er es auch wirklich in moralischer Motivation erfüllt; dies erlaubt deshalb, infolge dieser mangelnden moralischen Selbsterkenntnis,³⁹ im Grun-

Missverständnis einer »theoretischen Notwendigkeit« hinauslaufen soll (s. auch u. II. Anm. 137)? Dass das »Bewusstsein des Moralgesetzes, des Rechtes, der Schicklichkeit ... nur an das Bewusstsein des anderen gebunden« ist (Feuerbach 1903, Bd. 6, 191), wusste freilich auch Kant (wie der nächste Abschnitt 1.1. aufweisen soll). Ebenso hätte Kant wohl der energischen Marx'schen Kritik an einer abstrakt ausgedünnten »Ich-Du-Beziehung« und deren Folgen zugestimmt (die wohl schon in seinem Aufweis des Anspruchs der »Rechtspflichten« enthalten ist).

³⁹ Immer wieder betonte Kant auch die Unmöglichkeit einer adäquaten moralischen Selbsterkenntnis: »In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe.« (IV 34) »Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.« (II 501 Anm.) Religionsphilosophisch akzentuiert besagt dies für den Menschen eben, dass »die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist« (IV 703); weil wir nicht »den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchschaue(n)« (IV 699; IV 716): »Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittlbares Bewusstsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihm nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann: so wird er für das Urteil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntnis) sich keinen andern Zustand zu seiner Überführung denken können, als dass ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht bloß ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und für ihn noch günstigste; hiermit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben (ohne sich hier Grenzen zu setzen), wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die Tat vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten Tat seine Gesinnung abnehmen.« (IV 732) »Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit [der Tauglichkeit oder Un-

de auch keine moralische »Selbstzufriedenheit«, was freilich entscheidend auch das moralische Selbstverständnis des Menschen berühren muss. Jenes »du sollst« »offenbart« zwar die Realität der »positiven Freiheit« (als dessen Voraussetzung) – gleichermaßen »offenbart« sich in solcher ursprünglichen Erfahrung des Anspruchs des »absoluten (»obersten«) Guts« jedoch auch die moralische Unverfügbarkeit des »höchsten (»vollendet«) Gutes« als des zwar gesollten, jedoch eben nicht »hervorzubringenden« »Endzwecks der praktischen Vernunft«. Dies verweist also auf religionsphilosophische Themen, die im ersten Teil schon verfolgt wurden.

1.1. Exkurs: Ein Blick auf Kants frühe Unterscheidung zwischen »causa« bzw. »principium obligandi« und »objectum obligationis«.

Hier sei lediglich noch ein ergänzender Hinweis auf frühere Motive Kants hinzugefügt, der wohl auch mit Blick auf das Thema »Interpersonalität bei Kant?« von Interesse ist und auch mit jenem kantischen »Faktum der Vernunft« in einem engen sachlichen Zusammenhang steht. Besonders interessant ist auch bezüglich jener Habermas'schen Kritik des »transzendentalen Faktums der Vernunft« und der geltend gemachten Dimension der »Interpersonalität« Kants frühe (vermutlich von Crusius beeinflusste) Unterscheidung zwischen »principium« bzw. »causa obligandi« und dem »Anderen« als »objectum obligationis«, die vielleicht noch einen diesbezüglich relevanten Gesichtspunkt beizusteuern vermag. Derart lässt sich jedenfalls un schwer ein Bogen spannen zu – auch »wirkungsgeschichtlich« – sehr

tauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz – ob es gut oder böse sei (ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter ...). Das moralische Selbsterkenntnis, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang.« (IV 576) Zugleich ist es jedoch offenbar auch das Ende »aller menschlichen Weisheit« und steht so »unvermeidlich« mit »heiligen Geheimnissen« (IV 805 f. Anm.) in engem Zusammenhang. Dass nach Kant jenes »Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst« (als »erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst«) auf die »Substanz des Menschen« (IV 576), auf sein »eigentliches Selbst« (II 461; IV 95; IV 98, abzielt, ist auch im Blick auf die »moralische Selbsterkenntnis« und auf den daran geknüpften »Gerichts«-Gedanken von besonderem Interesse und erweist sich so auch als ein wesentlicher Bestandteil der »christlichen Glaubenssubstanz« (s. u. II.4.2.).

aufschlussreichen frühen kantischen Motiven, die deshalb wenigstens kurz erwähnt werden sollen. Dabei sind in einem interpersonali-täts-theoretischen Kontext vermutlich auch die (frühen) kantischen Reflexionen 6953 u. 6954 von besonderem Interesse, die offenbar auch als wichtige Wegmarken für die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« – bis hin zur »Amphibolie der moralischen Reflexions-begriffe« in der späten »Tugendlehre« der »Metaphysik der Sitten« (IV 577 f.) – gelten dürfen: »ab aliquo obligari setzt jederzeit einen actum obligatorium eines andern voraus; denn wenn einer passiv ist, so muss der andere activ sein, folglich ist alle obligatio passiva hypo-thetica (diese hypothesis kann ideal sein in statu naturali, aber dann ist die ... obligatio auch idealiter passiv). Der andere ist nicht causa, sondern objectum obligationis.«⁴⁰ Jener »actus obligatorius« besagt offenbar gewissermaßen einen »selbstverpflichtenden« Entschluss

⁴⁰ Refl. 6953, AA XIX, 212. »Wir sind zu einer Handlung verbunden gegen einen, oder auch einem verbunden. Das letzte ist *obligatio passiva*.« (Refl. 6719, AA XIX, 140) »Der Andere« als »objectum obligationis«, zu dem wir in einem »moralischen Verhältnis« stehen, ist freilich vorgängig als Gegenstand der »Fremderfahrung« auszuweisen; dies verweist auf schwierige (offenbar auch bei Husserl unbewältigt geblie-bene) Sachprobleme, nicht zuletzt das der »An-Erkennung«, die bei Kant nicht eigens thematisiert sind (s. auch u. II. Anm. 48 u. Anm. 49). Diesbezüglich wäre vielleicht auch ein Blick auf Kants später eingefügte »Widerlegung des Idealismus« lohnens-wert, worin die »objektive Realität« der Außenwelt als »Bedingung der Möglichkeit« des »empirischen Selbstbewusstseins« ausgewiesen wird (»d. i. ein Dasein ausser mir liegt der Bestimmung meines eigenen Daseins, d. i. dem empirischen Bewusstsein meiner selbst zum Grunde«: Refl. 6314, AA XVIII, 616); dies legt natürlich entspre-chend die Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit« des »eigentlichen« (»un-sichtbaren«) Selbst der »reinen praktischen Vernunft« (der »moralischen Persönlich-keit«) nahe, die so auch auf die vorausgesetzte Dimension der Interpersonalität verweist, ohne dass dieses »Selbst« jedoch in ein »Ergebnis sozialer Interaktionen« (s. u. Anm. 47) »aufgelöst«, »Subjektivität« also absorbiert wird. Die Fichtesche/Jaco-bische Einsicht, dass »ohne Du kein Ich« ist, wäre so von Kant womöglich gewisser-maßen vorweggenommen, sofern dem unbedingten »dass ich soll« der Gegenstand der unbedingten »Achtung« »angesichts« des »Zwecks an sich selbst« (der »Mensch-heit«) korrespondiert und dies auch eine Distanz zu einem »vorsozialen Begriff der Person« (Habermas 1991c, 97) impliziert. Ob und wie weit bei Kant eine im Sinne einer »wechselseitigen Abhängigkeit«, einer »Wechselbeziehung« (Henrich) zu ver-stehende Einheit von »Selbstverhältnis« und (stets vorausgesetzten) »moralischen Verhältnissen des Menschen gegen den Menschen« (IV 632) (»Subjektivität und In-terpersonalität«) maßgebend ist und dies auch das Verhältnis zum »Dasein eines Gan-zen anderer [!], mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt)« (VI 411) betrifft (s. u. 219 f.), ist hier nicht näher zu verfolgen. Schon das Verhältnis zu »Ande-rem« (»Andersheit«) scheint jedenfalls ein differenziertes »Selbstverhältnis« des »Ich« zu implizieren (s. auch dazu u. Anm. 47).

der Freiheit zu sich selbst, der erst »Verbindlichkeit« konstituiert, denn: »Es kann niemand den andern obligieren, als durch eine notwendige ... Einstimmung des Willens anderer mit dem seinen nach allgemeinen Regeln der Freiheit.[⁴¹] Also kann er niemals den andern obligieren, als vermitteltst [!] desselben eignen Willen«, ⁴² wofür der »Grund der Verbindlichkeit« also »lediglich in Begriffen der reinen Vernunft« (IV 13) zu suchen ist. Demgemäß hat der frühe Kant in denkwürdiger Weise vom Verpflichtungsanspruch des »moralischen Gesetzes« im »eigenen Willen« – als der alleinigen »causa obligandi« – den »Anderen« als »objectum obligationis« unterschieden – ein Motiv, das auch noch in der Grundlegung seiner Moralphilosophie rekonstruierbar bzw. darin vorausgesetzt ist, sich (indirekt) aber auch noch in den späteren Überlegungen der Rechts- und der Tugendlehre als bestimmend erweist: Dies insofern, als auch darin noch der unhintergehbare normative Vorrang der »Selbstverpflichtung« (gegenüber derjenigen durch bzw. auch gegenüber anderen) behauptet wird,⁴³ wonach der Mensch allein »durch sein eigenes inneres aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird« (VI 309), das so erst das »eigentliche Selbst« der zu »autonomen Handeln« berufenen »moralischen Persönlichkeit« offenbar werden lässt, d. h. das »moralische Bewusstsein«. engstens mit dem Bewusstsein dieses »eigentlichen Selbst« (und seiner »Abgründe«, s. o. II. Anm. 39) verknüpft. Dieses »Selbstverhältnis« ist dem-

⁴¹ Dies wäre vermutlich auch Kants Antwort auf den Habermas'schen Befund gewesen, dass bei Kant »auf der moralischen Ebene ... die Bürde intersubjektiver Verständigung nicht selbst zum Thema werden« könne, »solange die subjektive Vernunft in jedem einzelnen Subjekt als die allgemeine eines noumenalen Ichs gedacht wird.« (Habermas 2019 II, 395)

⁴² Refl. 6954, AA XIX, 212 f.; vgl. u. Anm. 46. Es spricht vieles dafür, in diesen hier angesprochenen »formalen« und »materialen« Aspekten schon wichtige »Teilmomente« der späteren (unterschiedlichen) Formeln des »kategorischen Imperativs« (und auch seiner »Achtungs«-Lehre) vorgebildet zu sehen.

⁴³ Es bleibt also dabei, »dass alle moralische Verpflichtung letztendlich Selbstverpflichtung ist, die ihre Wurzel im eigenen Wollen vernünftiger Wesen hat.« (Wolff 2009, 549) Dies ist auch mit Blick auf Kants frühe Bestimmung der »causa obligandi« von Interesse. Dieser kantischen Bestimmung der »Autonomie des Willens [!] als oberstes Prinzip der Sittlichkeit« bzw. als das »alleinige Prinzip der Moral« (IV 74 f.) korrespondiert bekanntlich in der »Grundlegung ...« die Bestimmung des »oberste(n) praktische(n) Prinzip(s) des Willens« bzw. dessen »Grundes«, nämlich: »die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst«, woraus [!] »als einem [auch] obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.« (IV 60 f.) S. dazu auch u. II. Anm. 51.

nach grundsätzlich von der »wissenden Selbstbeziehung« (und von einem rationalen »Verhältnis zur Welt«) auf eine Weise unterschieden, die auch in der »Bestimmung des Menschen« in Kants späterer Differenzierung zwischen dem Bewusstsein der (zwar »vernünftigen«) »Menschheit« und demjenigen der (allein zu einer »moralischen Willensbestimmung« und ihrer Bindungskraft befähigten) »Persönlichkeit« angezeigt ist (s. IV 672 ff.; vgl. die Unterscheidung zwischen dem Menschen als »Vernunftwesen« und dem »bloß vernünftigen Wesen«: IV 550, s.o. II Anm. 21). Der hier vollzogene prinzipielle Unterschied zwischen »Tierheit«, »Menschheit« und »Persönlichkeit« impliziert offenbar sowohl die Nichtherleitbarkeit der personalen »Selbsterhaltung von ganz anderer Art« aus der bloß organischen »Selbsterhaltung« als »Naturwesen« (V 349 f.) als auch die prinzipielle Unableitbarkeit des »moralischen Selbstbewusstseins« (als »eigentliches Selbst«) aus dem Selbstbewusstsein »theoretischen Wissens« – denn (wie erwähnt, s.o. 197) auch ein diesbezüglich »allervernünftigstes Weltwesen« könnte nicht einmal die »Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, ... ahnen.« (IV 673 Anm.) Interessant ist bezüglich dieser Unableitbarkeit – ebenso mit Blick auf das Problem der »Interpersonalität« – auch Kants weitere These, dass »jeder Charakter der freien Willkür ... etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muss, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine *Anlage für die Persönlichkeit* nennen, sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet).« (IV 674 f.)

Bekanntlich hat Kant in diesem moralphilosophischen Kontext über die Verankerung des »kategorischen Imperativs« in der Befähigung des Menschen zur »unbedingten Gesetzgebung« hinaus jedoch darauf hingewiesen, dass jene angeführte Bestimmung der Autonomie als »Grund der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs« auch einen »objektiven Grund« impliziert. Demgemäß zielt diese für die Bestimmung der Moralität konstitutive »Autonomie«-Bestimmung⁴⁴ vornehmlich darauf ab, dass »vernünftige Wesen« als Per-

⁴⁴ Sie ist Kants Antwort auf die Frage, »wie die säkulare Vernunft aus eigener Kraft die Bindungskraft der gesetzgebenden Autorität Gottes ersetzen kann.« (Habermas 2019 II, 201). Freilich sprach Kant diesbezüglich wiederholt auch vom »Stein des

sonen in dem angezeigten Sinne eben selbst »objektive Zwecke« sind und infolgedessen allein die für ihre »Vernünftigkeit« konstitutive »Autonomie« (und eben nicht die bloße Befähigung, »sich willkürliche Zwecke zu setzen«) auch der eigentliche »Gegenstand der Achtung« sein kann und darin die Freiheit des Anderen (als »Unbedingtes«) geachtet wird. Deshalb bückt sich »vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße ... wahrnehme«, mein Geist (IV 197), weil eben allein dies »Gegenstand der Achtung« ist. Auch darin ist freilich die intern gefühlte »Selbstverpflichtung« Erkenntnisgrund dieses »Gegenstands der Achtung«, der ein »Beispiel« des »moralischen Gesetzes« gibt.⁴⁵ Der so anerkannte Status der Anderen (als »Zweck an sich selbst«) thematisiert also zwar das allein adäquate (korrespondierende) »objectum obligationis« der den kategorischen Imperativ auszeichnenden »Unbedingtheit«; gleichwohl kann dies nicht als »causa obligandi« gelten (bzw. an dessen Stelle treten), setzt dies doch die in der Existenz des Menschen als »Vernunftwesen« (als »Zweck an sich selbst«) verankerte »ratio obligandi« vielmehr schon voraus, die in der Person des Anderen gleichsam »verkörpert« ist. Die für die unbedingte Verbindlichkeit der Pflicht konstitutive vorgängige Selbstverpflichtung erweist sich demnach als »ratio essendi« der Verpflichtung gegenüber dem Anderen,⁴⁶ der als »moralische Persönlichkeit« selbst »objectum obligationis« ist. Solche Verpflichtung hätte Kant zufolge also allein in dieser »Selbst-

Weisen« (s. u. II. Anm. 137). Kants Lehre »von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft« (IV 191 ff.) enthält auch seine Antwort auf die von Habermas aufgeworfene »Frage, was uns zu dieser Selbstbindung motiviert – wenn nicht jenes kategorische Sollen selbst, das über die schwache Kraft rational motivierender Gründe hinaus-schießt.« (Habermas 2019 II, 803)

⁴⁵ Dies tritt auch in Habermas' Bemerkung zutage: »eine Person achten wir als solche, nicht wegen dieser oder jener Vorzüge. Eine Person achten wir als solche wegen ihrer Fähigkeit, autonom zu handeln, d. h. ihr Handeln an normativen Geltungsansprüchen zu orientieren; jetzt achten wir sie einzig wegen der Leistung oder Eigenschaft, die sie zur Person macht.« (1991e, 149)

⁴⁶ Dies wird auch noch in der späten Tugendlehre deutlich; vgl. IV 549f.: »Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.« S. dazu o. I. Anm. 42 u. nächste Anm.

verpflichtung« (in der in dieser »Selbstbeziehung« sich als »causa« manifestierenden »Spontaneität«) ihren Ermöglichungsgrund.⁴⁷

Der verpflichtende »Unbedingtheits«-Charakter des »kategorischen Imperativs« – un-bedingt durch einen »materialen« Gehalt – bzw. der Aspekt der moralischen »Selbstverpflichtung« hat demnach jedoch im »Selbstzweck-Status« des Menschen (»Zweck an sich selbst«) offenbar sein notwendiges (»objektives«) Korrelat und verbindet – bzw. umgreift – so diese (in einem frühen Passus der Grundlegungsschrift angesprochenen) Momente der unbedingten »Verbindlichkeit« und den »Grund eines möglichen kategorischen Imperativs« in eigentümlicher Weise.⁴⁸ Zwar un-bedingt durch einen

⁴⁷ Damit berührte Kant offensichtlich das bei Habermas zentrale Verhältnis von »Individualisierung und Sozialisation«, das auch auf die »personale Identität« abzielt. Allerdings hätte Kant wohl gegen die Erklärung Einspruch erhoben: »Das ›Ich‹ ist eine soziale Konstruktion« – und auch dagegen, die »Genese des Selbst als Ergebnis sozialer Interaktionen« (Habermas 2019 II, 237, Anm. 82) zu begreifen. Das »Ich als soziale Konstruktion« soll jene »Selbstverhältnisse« begründen, »die die Rede von einem ›Ich‹ gestatten« (ebd.)? Das »Ich«, dem sich jedoch offenbar die »soziale Konstruktion« verdankt, wäre demnach selbst ein »Konstrukt«? Und wie ist damit Kants Konzeption des Selbstbewusstseins und vor allem seine (von Habermas affirmierte) Autonomie-Konzeption vereinbar? Es zeigt sich übrigens: Die einschlägige Kontroverse zwischen Habermas und Henrich – ein zentrales Thema der gegenwärtigen philosophischen Debatten – ist noch nicht abgeschlossen (eine Fortführung derselben wäre sehr wünschenswert gewesen ...). Auf die in Henrichs Buch »Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität« (Frankfurt/Main 2007) enthaltene Kritik hat Habermas (trotz Erwähnung dieses Buches: 2019 I, 555 Anm. 89) m. W. nicht mehr reagiert.

⁴⁸ Eine interpersonalitätstheoretische Problemperspektive im Kontext dieser kantischen Überlegungen wäre mithin vor die Aufgabe gestellt, jenen oben angeführten Hinweis Kants auf den »Anderen« nicht als »causa, sondern objectum obligationis« mit seiner Bestimmung der »rationes obligandi« zu vermitteln: Diese »sind der *species* nach von allen *Causis impulsivis*, die von einem Object der Willkür hergenommen sind, unterschieden. Sie bestehen bloß in der Form des Willens, welche an sich legal sein muss.« (Refl. 7225, AA XIX, 190). Auch die spätere Unterscheidung der »Achtung fürs moralische Gesetz« und der »jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen« gehenden »Achtung« (IV 197) klingt hier der Sache nach schon an (abgesehen von der Frage nach der besonderen Eigenart dieses »Gefühls der Achtung«). Die Frage bleibt: Ist »Achtung für eine Person ... eigentlich nur Achtung fürs Gesetz ... , wovon jene uns das Beispiel gibt« (IV 28 Anm.), sofern das »moralische Gesetz« in dieser moralfähigen Person gleichsam »verkörpert« ist – besagt nicht dies Kants Satz, dass diese »Achtung jederzeit nur [!] auf Personen« geht (s. u. II. Anm. 53 u. Anm. 54)? – Es spricht einiges dafür, jene frühen Motive Kants (ebenso im Sinne jener zu denkenden Einheit von »causa« bzw. »principium obligandi« und »objectum obligationis«) auch im Blick auf die späte kantische Lehre von den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind«, in der besonderen Hinsicht zu lesen, dass darin jenes »objectum obligationis« (als das »materiale Moment« im Sinne der »moralischen Ver-

materialen Gehalt und dennoch notwendigerweise auf einen – unbedingten – Gehalt *bezogen*: Somit stehen beide Aspekte in der Einheit von »ratio« bzw. »causa obligandi« und »objectum obligationis« in einer unauflöselichen Korrelation, die deshalb auch nicht einseitig aufgelöst werden darf. Demzufolge ist die Frage nach dem »objectum obligationis« nicht mit derjenigen nach der Begründung der »absoluten Verbindlichkeit« (der »Selbstverpflichtung«) zu verwechseln, obgleich in der sogenannten »Menschheitsformel« dieses (»materiale«) Moment der »causa obligandi« offenbar auch in seiner »Eigenständigkeit« thematisch wird:⁴⁹ »Gesetzt aber es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was [aufgrund seiner

hältnisse« von [»individuierender«] »Liebe und [allgemein geschuldeter] Achtung«: IV 629) noch eine nähere Differenzierung gewinnt; in solcher Perspektive bezieht sich das vom »principium obligandi« (als einem »principium intellectuale internum«) unterschiedene »objectum obligationis« auf den Anderen als »vernünftiges Weltwesen« zunächst im Sinne der Anerkennung und Achtung desselben als Rechtsperson und als »moralische Persönlichkeit«, aber auch entsprechend der gebotenen Beförderung von dessen »Glückseligkeit«. Erinnert sei diesbezüglich nochmals an die Reflexion 7251 (AA XIX, 294): »Das *regulative* Prinzip der Freiheit: dass sie sich nur nicht widersetze; das *konstitutive*: dass sie sich wechselseitig befördere, nämlich den Zweck: die Glückseligkeit«. Allein dies ist (neben der »eigenen Vollkommenheit«) ein »moralischer Zweck«, der offenbar auch die »moralische Triebfeder« der »Achtung« modifiziert: »Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen jemand hegen kann. Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch *tun werde*, nicht bloß nach dem objektiven, *was er tun soll*: so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genötigt werden zu müssen)« (VI 187 f.). Freilich: »ohne Achtung ... gibt es keine wahre Liebe« (VI 189).

⁴⁹ Vermutlich klingen jene beiden wohl zu unterscheidenden – jedoch nicht zu trennenden – Aspekte auch in Kants Charakterisierung der »moralischen Welt« an, so wenn er diese als »ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr« bestimmt, »so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als [!] mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat« (II 679). Dies ist jene erwähnte »Verstandeswelt« als ein »Ganze(s) aller Intelligenzen, wozu wir selbst als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich [!] Glieder der Sinnenwelt) gehören« (IV 100), und worin die »wilde Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu anderen Menschen)« (IV 673) überwunden ist. Denn: »Der Menschen Freiheit ist nicht illimitiert; sie sind [einander?] verbunden.« (Refl. 6952, AA XIX, 212) In der von Kant benannten Verpflichtung, »die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen [!]« (IV 601), sind »principium obligandi« und »objectum obligationis« offenbar noch vereint.

»ursprünglichen Würde«: VI 344] als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein [!] der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen. Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden« (IV 59f.). Ist doch, in Vermeidung eines andernfalls unvermeidlichen unendlichen Regresses, die »Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst« Bedingung der Möglichkeit eines »obersten praktischen Prinzips« (vgl. dazu die zentralen Passagen: IV 59ff.), zumal die »Ursprünglichkeit« und »Selbständigkeit« der moralischen Gesetze sich »auf nichts als auf ein Dasein [!]« begründe.⁵⁰ Der »kategorische Imperativ« wäre demnach zweifach begründet: einerseits im »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« und andererseits darin, dass es ein korrespondierendes »etwas« gibt, »dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte« (IV 59) und der »Selbstliebe Abbruch tut« (IV 28 Anm.). Dies bleibt somit auf jenen angeführten Passus aus der »allgemeinen Anmerkung« zum »psychologischen Paralogismus« zu beziehen, wonach »apriori feststehende, unsere Existenz betreffende Gesetze des reinen Vernunftgebrauchs« auch Anlass dafür wären, »uns völlig apriori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und

⁵⁰ AA XXVII, 135. Dies wird auch noch aus folgender Argumentation (im Kontext der Bestimmung des »Reichs der Zwecke«) sichtbar: »Die praktische Notwendigkeit nach diesem Prinzip [des moralischen Gesetzes] zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht ... bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte.« (IV 67) Dieses »Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander« ist eben vom »Verhältnis zu den Dingen der Welt« unterschieden, d. h. nicht darunter zu subsumieren. – Eine indirekte Kritik an Kant ist wohl nicht zu überhören, wenn Fichte in einem Brief an Reinhold anmerkt: »Der Begriff eines Reichs vernünftiger Wesen, und überhaupt irgend eines vernünftigen Wesens außer mir, darf in einem solchen Beweise, durch den jener Begriff erst deducirt werden soll, nicht vorkommen. Er kann demnach nur aus dem bloßen Ich, er kann nur so geführt werden: Ich selbst kann mich nicht denken, ohne vernünftige Wesen außer mir anzunehmen« (Fichte 1964 ff., III.2, 385). Fichtes Annahme »vernünftiger Wesen außer mir« setzt freilich Kants »Widerlegung des Idealismus« voraus und verleiht dieser einen ganz besonderen »interpersonalen« Akzent (s. o. II. Anm. 40).

diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen« und »dadurch eine Spontaneität entdecken« würde, »wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre« (II 360 f.).

Deshalb ist daran festzuhalten, dass zwar allein jenes »Grundgesetz«, die »Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft« (die »Gesetze des allgemeinen Willens«) den Unbedingtheitsanspruch der Moralität zu begründen vermag und in diesem bestimmten Sinne tatsächlich nichts anderes als jene »Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit« der eigentlich zureichende Grund der »Obligation« gelten kann (d. h. dieses »moralische Bewusstsein des unbedingten Sollens« nicht anderswoher als aus der Existenz des Menschen als »Zwecks an sich selbst« abzuleiten ist); so bliebe also – mit Kant selbst und in Rücksicht auf die faktische moralische Verbindlichkeit – darauf zu insistieren, dass »alter ego« zwar in der Tat nicht als »causa«, gleichwohl als eigentliches »objectum obligationis« zu bestimmen wäre – besser: dies dem unbedingten moralischen Anspruch ursprünglich »korrespondiert«: »Alter ego« wäre somit zwar notwendiges »objectum« und könnte, eben im Sinne der Nichthintergebarkeit der moralischen Selbstverpflichtung (»Autonomie des Willens«), dennoch nicht selbst einfachhin »Grund der Verpflichtung« (»ratio obligandi«) sein, obgleich Kant es gelegentlich auch als »Grund bestimmter Gesetze« bestimmte (IV 59) – dies ist offenbar Kants frühe Erklärung der »Existenz und der Herkunft der Normativität des Moralischen« (Habermas 2019 II, 543 f.). Es bleibt aber dabei, dass die – unbedingte – Selbstbestimmung (ihre »Verbindlichkeit«) eben durch kein Objekt »bedingt« sein kann, dennoch hat sie notwendigerweise einen Gehalt, der als jenes korrespondierende »objectum obligationis« (im Sinne der gebotenen »Achtung«, die »jederzeit auf Personen geht«, sofern diese freilich Subjekt des »moralischen Gesetzes« sind) zu bestimmen ist.⁵¹ Die in der Sache offenbar auch noch beim späten

⁵¹ Kant hat mit seinem Hinweis auf die »drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen« (IV 69), offenbar genau diese Aspekte eigens thematisiert und sie bezeichnenderweise sodann durch die interpersonalitäts-theoretisch relevante Idee des »Reichs der Zwecke« (IV 70) noch ergänzt bzw. darin integriert. Derart ist jene (vermutlich von Crusius beeinflusste) Unterscheidung und untrennbare Einheit zwischen »principium [»causa«] obligandi« und »objectum obligationis« offenbar unschwer zu rekonstruieren. Ebenso enthält dies jedoch einen Hinweis darauf, dass die sog. »Menschheitsformel« keinesfalls die »allgemeine Formel« des »kategorischen Imperativs« ersetzen (bzw. als »Äquivalent« gelten) kann. – Es spricht jedenfalls vieles dafür, den sachlichen Zusammenhang der kantischen Kennzeichnung des »Anderen« als »objectum obligationis« mit seiner Bestimmung des »Grundes« des »obersten

Kant bestimmend gebliebene Unterscheidung zwischen »causa« (»principium«) »obligandi« und »objectum obligationis« impliziert somit zugleich deren unauflösliche Korrelation: Erst »angesichts« des konkreten »Anspruchs« durch das »objectum obligationis«⁵² findet jene »causa« als »principium obligandi« auch ihre konkrete »Aktualisierung«. So wenig also das »objectum obligationis« selbst »causa obligandi« sein kann, so ist es jedoch eine notwendige Bedingung seiner »Realität«: Zwar kann die in der »Subjektivität« gründende Selbstbeziehung und die darin verankerte »Selbstverpflichtung« in ihrer »Ursprünglichkeit« und »Unbedingtheit« nicht anderswoher hergeleitet (und in diesem Sinne »relativiert«) werden, gleichwohl sind auch hinsichtlich der »praktischen Realisierung« diese interpersonalitäts-bezogenen Aspekte gewissermaßen im Sinne einer notwendigen »Schule für die Vernunft« unumgänglich.

Nicht zuletzt bringt der in der folgenden (späten) Argumentation Kants formulierte Konditionalsatz diese notwendige Unterscheidung und Zuordnung jener früh benannten Differenz von »causa obligandi« und »objectum obligationis« (und deren Einheit!) sehr deutlich zum Ausdruck: »dass, wenn [!] wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen [also »bei Gelegenheit der Erfahrung«], wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen; und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältnis (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere ...« (VI 133 Anm.). Es entspricht dieser Hinweis auch der von Kant durchaus geteilten Einsicht, »dass niemand für sich alleine autonom sein kann« (Habermas 2019 II, 806). Noch in dem eigentümlichen Schwanken Kants, dem zufolge einerseits allein das »moralische Gesetz« Gegenstand der »Achtung« sei, andererseits jedoch »Achtung ... jederzeit

praktischen Prinzips: »die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst« (IV 60f.) auch mit Rücksicht auf die bei Kants Nachfolgern in den Vordergrund rückende »Anerkennungs«-Thematik im Auge zu behalten. Ob sich schon Fichtes »Theorie der Aufforderung« als eine Vereinigung von »principium obligandi« und »objectum obligationis« rekonstruieren lässt, sei hier nur als eine Frage angemerkt. Auch dies ist bedeutsam für das schon erwähnte Ansinnen, dass zufolge einer »ideal erweiterten Kommunikationsgemeinschaft die Moralthorie auch jeden vorpersonalen Begriff der Person« verabschieden müsse (Habermas 1991c, 97).

⁵² Vgl. AA XXII, 56: Denn der »Mensch ist nicht ein Tier, das innere Zwecke oder auch *Sinne* etc. z.B. Organe [und?] *Verstand* hat, sondern eine *Person*, die *Rechte* hat (und gegen die jede andere Person Rechte hat)«.

nur auf Personen, niemals auf Sachen« geht (IV 197)⁵³ – wobei die Befähigung zur Moralität allein der zureichende Grund dafür ist –, bzw. (wie es zweideutig-»amphibolisch« heißt) die »Achtung für Personen ... immer auf dem Bewusstsein einer Pflicht beruhe [!]«, also »Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne« (IV 203),⁵⁴ spiegelt sich offenbar diese zu wahrende Differenz und die zu vermittelnde Einheit der beiden angeführten Aspekte (»causa obligandi« und »objectum obligationis«) wider.⁵⁵ Damit hätte Kant ver-

⁵³ Dabei ist auch ein merkwürdiges Schwanken in Kants Argumentation zu beobachten: »Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur [!] Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt.« (IV 28 Anm.) Zu prüfen wäre, ob und wie weit sich darin noch jene frühere These widerspiegelt: »Der andere ist nicht causa, sondern objectum obligationis.« (Refl. 6953, AA XIX, 212). S. nächste Anm.

⁵⁴ Dies war ja auch der Grund dafür, weshalb sich »vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße ... wahrnehme«, mein Geist »bückt« (IV 197), denn: »Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtsein einer Pflicht beruhe, die uns ein Beispiel vorhält, und daß also Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntnis sehr nützlich sei, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundervollwürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurteilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben.« (IV 203) Dass »Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne«, bezieht sich offenbar (auch) auf die »Anlage für die Persönlichkeit« als der »Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz« (IV 674) und auf die darin verankerte »ursprüngliche Würde« (VI 344) derselben. Darin gründet, dass Kant »die Idee des moralischen Gesetzes« sogar als »die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet)« (IV 675) bezeichnet hat; auch darin klingt das Verhältnis »Individuierung« und »Sozialisation« an.

⁵⁵ Vgl. nochmals Kants (»mitweltlichen«) Hinweis darauf, dass »alle [!] moralische(n) Verhältnisse vernünftiger Wesen ... sich auf Liebe und Achtung zurückführen« lassen (IV 629), dies also den »interpersonalen Raum« offenbar voraussetzt und darin sich allerdings eine unterschiedliche »Triebfeder« manifestiert (VI 187f.). Auch in diesem für die »Sozialisation« durchaus sensiblen Hinweis auf »alle moralischen Verhältnisse« ist von Kant selbst vermutlich ein »vorsozialer Begriff der Person« (Habermas 1991c, 97) in gewisser Hinsicht in Frage gestellt.

mutlich auch jenen gegen ihn gerichteten Einwand erwidert, »dass er sich mit dem Hinweis auf das transzendente Faktum der Pflicht begnügen muss.« (Habermas 2019 II, 563). (Von einem solchen angeblichen »transzendentalen Faktum der Pflicht« ist, wie erwähnt, bei Kant auch nicht die Rede.)

Es hat sich gezeigt: »(D)ass, wenn [!] wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen,^[56] wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen«, bringt möglicherweise auch zum Ausdruck, dass jener »actus obligatorius« (der »Selbstverpflichtung«) erst »bei Gelegenheit der Erfahrung« aktualisiert wird und thematisiert so vermutlich die auch bei Kant gewahrte Gleichursprünglichkeit des moralischen Selbstbezuges (»Selbstverhältnisses«) und des fordernd-auffordernden »moralischen Verhältnisses« zu Anderen. Der »mit-weltliche« Sachverhalt, »wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen«, rückt zwar zunächst (»interpersonalitätstheoretisch« akzentuiert) das »objectum obligationis« in den Vordergrund; gleichwohl darf daraus der Grund der unbedingten Verbindlichkeit des »moralischen Gesetzes« nicht abgeleitet bzw. der unhintergehbare Aspekt der »Selbstverpflichtung« nicht aufgelöst werden. In einer solchen Hinsicht wäre die »Unvordenklichkeit des Anderen« also zwar tatsächlich in gewisser Weise »Bedingung der Möglichkeit« des »moralischen Gesetzes« (das wiederum »ratio cognoscendi« der Freiheit ist); jedoch wird dadurch die Unbegreiflichkeit der »Wirklichkeit der Freiheit« (und der unbedingte »Verbindlichkeits«anspruch des »moralischen Gesetzes«)

⁵⁶ Vgl. dazu auch die interpersonalitätstheoretisch (und damit erneut mit Blick auf Fichte und auch auf Hegel) sehr interessante späte (von der Bestimmung des Person-Status unabtrennbare) »allgemeine Einteilung der Rechtspflichten«: »Sei ein rechtlicher Mensch (honeste vive)«; »Tue niemandem Unrecht (neminem laede)«; »Tritt ... in eine Gesellschaft mit andern, in welcher jedem das Seine erhalten werden kann (suum cuique tribue)« (IV 344); diese Forderungen sind freilich auch als »moralisch geboten« wahrzunehmen, um sich so »der Menschheit würdig zu machen.« (VI 678) Zugleich sprach Kant jedoch (mit Blick auf die Realität des »Bösen«) von dem durch Menschen, »mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht«, bedingten »gefährlichen Zustand«, d.h. bloß »wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden« (IV 751). Eben dieser Umstand nötigt (verpflichtet) ihn jedoch nach Kant, in eine »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« einzutreten bzw. diese zu »organisieren« (s. dazu u. II.6.). Jene »Vernunftbestimmung« des Menschen, »in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein«, ist demnach in eigentümlicher Weise mit dem »gefährlichen Zustand«, »wenn er unter Menschen ist«, verbunden: »conditio humana«?

keineswegs relativiert, auch wenn dies ebenso den Hinweis darauf enthält, dass das moralische Subjekt nicht über das »objectum obligationis« als einer Bedingung seiner »Selbstverpflichtung« verfügt und sich – buchstäblich – nur »angesichts« desselben konkret »realisiert«. Deshalb bleiben diese beiden Aspekte genau zu unterscheiden; ebenso ist jedoch der Unbedingtheits-»Anspruch« des moralischen Gesetzes – »Achtung fürs Gesetz« – und der »Anspruch« durch den »Anderen« – »Achtung geht jederzeit nur auf Personen« (IV 197) – unauflöslich verbunden.

Auch daraus wird ersichtlich: Jenes erklärungsbedürftige (angeblich »transzendente«) »Faktum« des Pflichtbewusstseins, das sich in der »Achtung vor dem Gesetz« manifestiert, muss also auch nach Kant nicht »vom intelligiblen Himmel auf die Erde« (Habermas 2019 II, 347) herabgeholt werden; weil jene »Achtung« notwendigerweise eine solche gegenüber anderen Personen ist, ist dieses Pflichtbewusstsein also in gewisser Weise wohl auch nach Kant »intersubjektiv« begründet. Die auferlegte »Achtung fürs moralische Gesetz« hat in jenen durchaus weltlichen »moralischen Verhältnissen« gleichsam ihre notwendige Voraussetzung. Im Blick auf die darin maßgebende »Anerkennung« (die eben nicht bloß ein Akt theoretischer Vernunft, der »Freiheit des Denkens« ist), ist auch noch darauf hinzuweisen, dass zufolge jener »interpersonalitätstheoretischen« Einbindung die (auch auf die »Widerlegung des Idealismus« verweisende: II 38 f., Anm.; II 254 f.) Frage Kants, »ob ich, als denkendes Wesen, außer meinem Dasein noch das Dasein eines Ganzen anderer, außer mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt [!] genannt) anzunehmen Ursache habe« (VI 411)⁵⁷, keineswegs bloß eine »metaphysi-

⁵⁷ Kants These, dass diese Frage, »nicht anthropologisch, sondern bloß metaphysisch« (VI 411) sei, steht jedenfalls in einer eigentümlichen Spannung dazu, »dass, wenn wir zu Dingen [!] in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen« (VI 133 Anm.). Die kantische Bezugnahme auf »das Dasein eines Ganzen anderer, außer mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt)«, bestätigt übrigens auch, dass diesbezüglich bei Kant von einem »welthobenen intelligiblen Ich« (Habermas 2019 II, 347) nicht die Rede sein kann. Auch für ihn gilt demnach selbstverständlich: »Das Subjekt findet sich dann mit seinen Ansprüchen im eingelebten Horizont einer Lebenswelt vor, die es intersubjektiv mit anderen kommunikativ vergesellschafteten Subjekten teilt.« (Habermas 2019 II, 373) Insofern relativieren sich wohl auch die »nachkantisch« unternommenen »Versuche, Kants Begriff der subjektiven Vernunft zu detranszendentalisieren« (ebd. 374), wie sich bei ihm nicht zuletzt auch in pädagogisch relevanten Kontexten zeigt; darauf zielt auch sein Hinweis auf die zu erwerbende »Denkungsart« ab, »sich nicht

sche« Bedeutung (ebd.) gewinnt, sondern doch erst die Aussicht auf eine »moralische« (»intelligible«) Welt eröffnet, die auch in dem kantischen »Reich der Zwecke« angezeigt ist. Freilich, diese (vermutlich von Leibniz her aufgenommene) »Idee eines Reichs der Zwecke« hätte darin wohl eine entscheidende Grundlage, zumal doch erst sie den praktisch »interpersonalen« Raum der »Anerkennung« konstituiert, d. h. eröffnet. Auch aus diesem Grund ist wohl die (schon zitierte) Einschätzung zu einfach (bzw. missverständlich), dass »die Lehre vom Faktum der Vernunft ... das Pflichtbewusstsein, das heißt die Empfindlichkeit für die Sollgeltung allgemeiner Normen als etwas Gegebenes [eben als »Faktum der Vernunft«] hin[nimmt], ohne die Herkunft des Faktums zu erklären« (Habermas 2019 II, 369).

Abschließend sei resümiert: Die für Kants neue »Freiheitslehre«⁵⁸ maßgebend gewordene Auffassung, dass das Bewusstsein

als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten« (VI 411), der in »moralischen Verhältnissen gegen Menschen« (IV 632) steht, die nach Recht, moralischer »Achtung«, Freundschaft und Liebe näher zu differenzieren sind.

⁵⁸ Kants »Freiheitslehre« in der »zweiten Kritik« markiert zunächst zweifellos eine entscheidende »Kehre« innerhalb des »dritten Stadiums der Metaphysik« (als »Bruch mit der Schulphilosophie«: Ludwig 2011) – und zwar mit durchaus weitreichenden systematischen Konsequenzen, die eben den Rahmen der »ersten Kritik« sprengen mussten. Dieser »Bruch« in der Entwicklung von Kants »Freiheitslehre« bleibt besonders zu beachten, weil ihr zufolge für diese »Idee der Freiheit« das »Faktum« des »Bewusstseins des moralischen Gesetzes« (als »Faktum der Vernunft«) als »ratio cognoscendi« vorausgesetzt ist, weil erst von dem »praktischen Gesetz« »unsere Erkenntnis des unbedingt Praktischen« anhebt (IV 139). Es lässt sich deshalb – nach Kants neuer »Freiheitslehre« – eben nicht mehr sagen, dass »wir unserer Freiheit als Idee und Tatsache ... apriori gewiss« sind (Habermas 2019 II, 317), denn allein das »Geschehen-sollen« »setzt Freiheit voraus.« (AA XXIX, 901) »Man kann also die Freiheit, und dass diese die Bestimmungs-Gründe unserer moralischen Handlungen gebietet, nicht gewahr werden, sondern muß darauf nur aus dem Bewusstsein der Gesetze der Vernunft auf die Existenz derselben schließen.« (AA XXIX, 1023) – Ohne die »Umgestaltung« der kantischen »Freiheitslehre« (also ohne die radikale Selbstkorrektur des durch einen Einwand von Pistorius gewissermaßen »zurecht gebrachten« Kant) ist der systematische Ort und Anspruch der »Kritik der praktischen Vernunft« (und deren Verhältnis zur »Kritik der reinen Vernunft« bzw. zur »Grundlegungsschrift« aus dem Jahr 1785) wohl nicht zu verstehen – somit auch nicht die vollzogene Wende, die sich hinter dem unscheinbaren Verweis Kants auf die »vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik« und den daran geknüpften Sätzen verbirgt: dass nämlich »praktische Vernunft jetzt [!] für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich, als praktischem

der »Freiheit« sich allein im erfahrenen Anspruch des »moralischen Gesetzes« »offenbart« und so im »kategorischen Imperativ« erst das sollens-orientierte Selbstbewusstsein der »moralischen Persönlichkeit« konstituiert, steht dem Gesagten zufolge in einem denkwürdigen und unauflöselichen Begründungszusammenhang mit jener angezeigten frühen Unterscheidung und Einheit von »causa obligandi« »und »objectum obligationis«. Es wäre eine interessante Aufgabe,

Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche), also dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt. Hiebei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstrittige, Behauptung der spekulativen Kritik, dass sogar das denkende Subjekt ihm selbst, in der inneren Anschauung, bloß Erscheinung sei, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, dass man auf sie kommen muss, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte« (IV 110). Diese für das Programm und für den Anspruch der »Kritik der praktischen Vernunft« entscheidenden Sätze sind unübersehbar durch die Kritik von Pistorius inspiriert, die Kant in der Sache indes mehr irritieren musste (und ihn zu einer Selbstkorrektur veranlasste), als diese Sätze für sich genommen erkennen lassen. Pistorius hatte gegen Kant ja den Einwand erhoben: »Ich frage [...], wenn das ganze Seelenwesen des Menschen, seine ganze Vorstellungskraft mit allen ihren Wirkungen für Erscheinungen muß gehalten werden, [...] wie man dann einen Teil dieses Seelenwesens – und etwas anderes ist doch die Vernunft nicht – für ein Noumenon, oder ein Ding an sich selbst erklären könne. Woher wir bei der vorausgesetzten völligen Unbekanntheit der intelligiblen Welt und den Dingen an sich selbst es wissen können, dass etwas zu des Menschen subjektiven und scheinbaren Denkkraft Gehöriges, nämlich seine Vernunft, und folglich auch Er selbst, insofern er mit Vernunft versehen ist, ein Teil der Verstandeswelt, ein Ding an sich selbst sei? Um dies nur vorauszusetzen, müssten wir ja diese Welt schon insofern kennen, dass wir wüssten, sie enthalte mannichfaltige Dinge oder wirkliche Teile, und woher wollen wir dies bei der undurchdringlichen Kluft, die der Verfasser zwischen beiden Welten setzt, hier in der Sinnenwelt erfahren? Aber gesetzt, wir wüssten es, dass der Mensch, insofern er Vernunft besitzt, ein Ding an sich selbst sei, so wüssten wir ja auch zugleich mit ebenderselben Gewissheit, dass das vernünftige Wesen nicht bloß dem Scheine nach, sondern wirklich in sich ein denkendes für sich bestehendes Subjekt sei, oder eine denkende Substanz sei« (so Pistorius, zit. n. Ludwig 2010, 609f.). Von diesem »Pfeil«, so Ludwig, sah Kant sich »tödlich getroffen« (ebd.) – und dennoch offenbar zugleich auf eine Weise zu neuem Leben erweckt, die ihn auf die maßgeblichen Korrekturen und somit auf die in der »Kritik der praktischen Vernunft« beschrittenen neuen Wege führte. Vgl. auch die besonders eindringliche Argumentation in den Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten: AA XXVII,506f.) (s. zu diesen angezeigten Fragen die sehr erhellenden Analysen von Ludwig 2010; 2011). Besonders interessant sind diese Kant zu einer Korrektur bewegenden Einflüsse gerade auch im Blick auf die Motive, die ihn (ziemlich zeitgleich) in seinem »Orientierungs«-Aufsatz bewogen haben (so die Orientierungs-Metapher selbst) und einen aufschlussreichen Ausblick auf die Architektonik der »zweiten Kritik« eröffnen. Der späte Kant hat diese »Freiheitslehre« offensichtlich nochmals in besonderer Weise in einen religionsphilosophischen Kontext eingerückt und entsprechend modifiziert.

die – voranstehend nur beiläufig erwähnten – recht unterschiedlichen moralphilosophischen interpersonalitätstheoretischen und auch religionsphilosophischen Aspekte, die sich aus diesen Konstellationen ergeben, zunächst bei Kant genau zu differenzieren und sie sodann in einer systematischen Orientierung auch miteinander zu verbinden. Die »horizontale« Relation, der zufolge »der Mensch nur unter Menschen ein Mensch« wird, steht nach Kant in einem davon unablässbaren Zusammenhang mit dem »vertikalen« Bezug zum Göttlichen als »Herzenskündiger«, zu dem der Mensch sich durch »Vernunft, Herz und Gewissen« (IV 813) getrieben sieht (s. dazu auch die in II. Anm. 447 angeführte Refl. 4349). Dieser »Herzenskündiger« kann zwar »Urheber (*autor*) der Verbindlichkeit«, aber nicht »Urheber des Gesetzes« sein, denn: »Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns a priori und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d.i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.« (IV 334)

Für eine problemgeschichtliche Perspektive könnten aus solchen bei Kant freizulegenden »Geist«-Reflexionen (s. dazu auch u. II.6.) des Weiteren auch denkwürdige Motivkonstellationen sichtbar werden, die sodann auch im Blick auf die bei den Nachfolgern Kants maßgebend gewordenen Interpersonalitäts-Konzeptionen – und das darin zentrale Thema »Geist und Anerkennung« sowie dessen Genese – »im Ausgang von Kant« von besonderem »wirkungsgeschichtlichem« und auch systematischem Interesse sind.

Im Folgenden soll jedoch ausschließlich Habermas' Interpretation und Kritik an Kants Religionsphilosophie im Vordergrund stehen.

2. Habermas' Kritik an den kantischen »Vernunftpostulaten« und an der – moralisch notwendigen – Verankerung der postulatorischen »Annehmung« des Satzes, »dass ein Gott sei«.

Die oben (I.4.1.) dargelegte kantische Begründung des »Zweifelglaubens« und der darin intendierte Aufweis, dass »Moral« aus »überwiegenden« Gründen »unumgänglich zur Religion führt« (IV 652),⁵⁹ widerspricht wohl der von Habermas vertretenen Auffassung: »Meine Kritik an dieser Theorie bezieht sich in erster Linie darauf, dass Kant die Grenzen ›bloßer‹ Vernunft zu weit zieht, wenn er suggeriert, er könne die Annahme der Existenz Gottes oder eines intelligenten Welturhebers, der die mögliche Zusammenstimmung von Gerechtigkeit und Glückseligkeit verbürgt, in einem [!] mit der Moral begründen. Es geht mir um die Grenzen nachmetaphysischen Denkens, die auch unter Kants eigenen Prämissen deutlich zu machen sind«. (Habermas 2007, 368). Indes, »in einem [!] mit der Moral« wird die Existenz Gottes von Kant in der Regel ja gerade nicht begründet; wenn schon, dann wird die »gläubige« »Annahme der Existenz Gottes« nur »in einem« mit dem hoffenden Bezug auf den »Endzweck der praktischen Vernunft« (also der »Vollständigkeit des Vernunftgebrauchs«) begründet.⁶⁰ Wie die Begründung der der Vernunft abgenötigten »Annehmung« des »Daseins Gottes« deutlich macht, wollte Kant (schon in der »Deduktion« des Begriffs des »höchsten Gutes«: »wie

⁵⁹ Keineswegs ist Kant deshalb davon überzeugt, »dass die Religionen wesentlich ein Phänomen der Vergangenheit sind und dass es allein die Aufgabe der Philosophie ist, aus dieser Traditionsmasse den Kern des Vernünftigen herauszuschälen.« (Habermas 2009, 29) Dass »Moral unumgänglich zur Religion« führt und diese »eine reine Vernunftsache ist« (VI 338), ist nach Kant keinesfalls ein »Phänomen der Vergangenheit«. Dazu passt durchaus Kants nach wie vor sehr aktuelle Mahnung: »eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.« (IV 657) Als ein bloßes »Phänomen der Vergangenheit« hat bekanntlich auch Horkheimer die Religion nicht angesehen.

⁶⁰ Insofern ist es auch irreführend, wenn Habermas bestreiten will, »dass sich der Vernunftglauben allein aus der Einsicht ins Moralprinzip ... begründen lässt« (Habermas 2007, 374).

ist das höchste Gut praktisch möglich«: IV 241; IV 257) zeigen, dass die »aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur« begründete Gottesthematik in der »Ethiktheologie« (V 560) allein über die »Ethik als System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft«⁶¹ (des »höchsten Gutes«) vermittelt ist. In der »dritten Kritik« räumte er sogar (allerdings in missverständlicher Weise) ein, dass sich der (über den »Schluss« auf den »Endzweck der Schöpfung« noch hinausgehende) Rekurs auf die Gottesthematik erst einem »zweiten Schluss« verdanke, »welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sei bloß für die Urteilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft« (V 583). Korrekturbedürftig ist deshalb wohl auch Habermas' These, Kant müsse »zeigen, dass die praktische Vernunft die Postulate von Gott und Unsterblichkeit der Seele aus dem Moralgesetz selbst erzeugt« (Habermas 2019 II, 323) – ein Unternehmen, das jedoch als gescheitert anzusehen sei. Das Gottespostulat wird jedoch Kant zufolge nicht einfach durch »praktische Vernunft« »aus dem Moralgesetz selbst erzeugt«,⁶² vielmehr sind es die notwendigen, obgleich

⁶¹ In diesem Sinne trifft es nicht zu, dass sich »Kants Ethik ... nur noch auf Probleme richtigen oder gerechten Handelns« bezieht (Habermas 1991a, 11), hat diese doch (als »Zwecklehre«) durchaus auch »das Glück des Lebens« (IV 622) im Visier, obgleich dies keineswegs Thema der kantischen »Moraltheorie« ist.

⁶² Zwar sprach Kant in der Tat von der Religion als der »Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben« (VI 301; IV 839f. Anm.); diese »Erzeugung« bezieht sich jedoch zunächst lediglich darauf, wie Gott erst mit seinen besonderen »Eigenschaften« ein »Gegenstand der Religion wird« (IV 263). Dies bedeutet, dass den »Begriff von Gott ... uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nötig.« (III 391) und die »rationale Theologie« als unverzichtbarer »Problestein« allerdings vorausgesetzt ist (AA XXIII, 1323). Dies ist auch durch die eben nur ein Moment des »theismus moralis« formulierende späte These Kants nicht aufgehoben: »der Begriff von Gott entspringt aus der Moral« (RefI. 8110, AA XIX, 650). – Diese Aspekte spielen bekanntlich in Kants »opus postumum« durchaus eine zentrale Rolle. Seine frühere These, dass allein aus der Verbindung von »Theologie und Moral« Religion resultiere (II 338), wirft dabei auch ein besonderes Licht auf seine spätere Frage, »ob Religion ohne Voraussetzung des Daseins Gottes möglich ist. est deus in nobis.« (AA XXII, 130) Die Einsicht, dass »Religion ohne Theologie ... ein Produkt des Wahns« (AA XXVIII, 1323) ist, wäre damit schlicht und einfach preisgegeben. In diesem Falle wäre also nicht auszuschließen, dass es sich um ein durch »praktische Vernunft« »Erzeugtes« in dem Sinne handelt, dass sich diese vorgestellte »göttliche Transzendenz« (durch »Subreption«) lediglich einer »Realisierung«, »Hypostasierung« und »Personifizierung« (II 523 Anm.) des Moralischen verdankt: »Ein Vernunftwesen ens rationale[.] Ein vernünftiges Wesen, insofern es sich zum Behuf eines Zwecks personifiziert, ist eine moralische Person.« (AA XXII, 122) Solchem

»problematischen« theoretischen (»theologischen« und »psychologischen«) »Vernunftideen«, die, durch »praktische Vernunftansprüche« transformiert, nunmehr als »Postulate in praktischer Absicht« erst »Bestand und objektive Realität« (IV 107) erhalten und so Gegenstand des »Fürwahrhalten(s) der einzigen Bedingungen« werden, »unter denen unsere Vernunft sich diese [»Erreichbarkeit des Endzwecks«] allein denken kann« (V 603 Anm.). Nicht die »Gottesidee« selbst, sondern allein die »Annehmung« des »Daseins Gottes« (als eines »verständigen« und »zugleich moralischen Wesens«) ist »Vernunftpostulat«, das (als ein »zweiter Schluss«) in der »dritten Kritik« allerdings bemerkenswerterweise als ein solches der »Urteilkraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft« bestimmt wird und so, »nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens«, auf einen »Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist« (V 583), verweist. Diese Kennzeichnung des »Postulates« hat der späte Kant allerdings modifiziert (s. III 411 Anm.; vgl. o. I. Anm. 165).

2.1. »Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts« – eine direkte Absage an Kants »rationaltheologische« Ansprüche?

Auch wenn Habermas vom »Gott der Philosophen ... gar nichts« hält (Habermas 2016, 820) – ein Urteil, das mit Blick auf den »kritischen«

religionskritischen Verdacht wäre dann wohl auch die Bestimmung der Religion als »Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote« (IV 261; IV 575; V 615; IV 822) ausgesetzt, ebenso der (schon in der »Metaphysik der Sitten« jenes »est deus in nobis« vorwegnehmende) Rekurs auf eine »Verantwortlichkeit vor einem von uns unterschiedenen [!], aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)« [!] (IV 575), zumal man doch kaum berechtigt wäre, »ein solches höchstes Wesen außer sich als wirklich anzunehmen« (ebd.), das im »moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten« (!) (IV 574) ist, weil ein solches doch möglicherweise lediglich eine »bloß idealische Person« ist, »welche die Vernunft sich selbst schafft.« (!) (ebd.) Die darin zutage tretende Ambivalenz demonstriert auch seine späte Notiz: »Ein Wesen, welches über alle zu gebieten die Befugnis und Macht hat, ist Gott, u. es kann nur Ein Gott gedacht werden. – Es ist ein Gott in der Seele des Menschen. Frägt sich, ob er auch in der Natur sei« (AA XXII, 120). Der in jenem emphatischen »Ich will, dass ein Gott sei ...« sich artikulierende »Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft« wäre dergestalt jedenfalls unübersehbar »depotenziert«, Kant wäre im »Feuerbach« gewissermaßen versunken.

Kant (und seine »Nachfolger«) wohl ein wenig zu »dogmatisch« erscheint –, so darf dies jedoch nicht übersehen lassen, dass er offenbar den systematischen Stellenwert der »transzendentalen Theologie« bei Kant vernachlässigt, die das notwendige »Gott-Denken« der theoretischen Vernunft begründet. Ausdrücklich insistierte Kant bekanntlich darauf: »Der transzendente Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstrakt er auch ist; denn er gehört zum Verbanne und zugleich zur Läuterung der konkreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen.« (III 389 Anm.) Habermas ignoriert bzw. verkennt die in Kants Rationaltheologie der spekulativen Vernunft zugewiesenen unabweislichen systematischen »Aufgaben«;⁶³ sein Befund, dass Kant in der »ersten Kritik alle Spekulationen über transzendente Gegenstände zurückgewiesen hat« (Habermas 2019 II, 338), ist wohl nur eine Folge dieser Ausblendung des Stellenwerts der »rationalen Theologie« für Kants Gesamtsystematik.⁶⁴ Denn jene Abwehr aller »Spekulationen über transzendente

⁶³ Die »transzendente Dialektik« beschränkt sich keineswegs auf die ihr von Habermas zugewiesene Aufgabe, die sich angeblich darin »erschöpft, die theoretische Vernunft auf den erfahrungsgeleiteten Verstandesgebrauch einzuschränken und die ausschweifende spekulative Vernunft metaphysikkritisch zur Ordnung zu rufen« (Habermas 2009, 27 f.). Auch erschöpft sich Kants kritische Haltung zur Metaphysik ja keinesfalls in der Auffassung, dass es »Metaphysik im Sinne ›abschließender‹ und ›integrierender‹ Gedanken nicht mehr geben kann.« (Habermas 1988, 26) Schon Kants affirmativer (später) Bezug auf die »eigentliche Metaphysik« (III 595; III 610) weist in eine andere Richtung; die notwendige »kritische« Behandlung der metaphysischen Themen bedeutet ja nicht, dass diese obsolet geworden sind. Auch in der »transzendentalen Dialektik« geht es deshalb nicht um bloße »Scheinfragen« (Habermas 2019 II, 334), sondern um solche, die ohne »Kritik« nicht zu beantworten sind. Dass es nicht um »Scheinfragen« geht, besagt schon der Eröffnungssatz der Vorrede zur »ersten Kritik«: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben [!], die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.« (II 11) Es sind also keinesfalls »Scheinfragen«, vielmehr »Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe« (II 441). Diese Themen der »transzendentalen Dialektik« waren es, die Kant aus dem »dogmatischen Schlummer« geweckt und »zur Kritik der Vernunft selbst« hingeführt haben, »um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben« (so in einem Brief an Garve v. 21. September 1798: AA XII, 258).

⁶⁴ Habermas' Ausführungen zu »Ludwig Feuerbachs anthropologische(r) Wende« (Habermas 2019 II, 603–623) lassen nicht erkennen, ob bzw. wie weit er sich Feuerbachs Kritik an Kants »rationaler Theologie« zueigen macht, der zufolge diese Theo-

Gegenstände«⁶⁵ in Kants »erster Kritik« ist ja keineswegs eine bloße »Zurückweisung«, sondern bedeutet zugleich die Sicherung und kritische Rechtfertigung notwendiger »Grenzbegriffe« der Vernunft.⁶⁶ So ist bekanntlich das »transzendente Ideal« das »einzige eigentliche Ideal«, »dessen die menschliche Vernunft fähig ist« (II 518), und »Gott« erweist sich als eine Idee, »was spekulative Vernunft zwar denken, aber als bloß transzendentes Ideal unbestimmt lassen musste« (IV 265). Gerechtfertigt ist Kant zufolge durch die »Kritik der reinen Vernunft« auch dieser – notwendig zu denkende, obgleich »problematisch« bleibende – Grenzbegriff des »ens realissimum«, der im vollständigen Vernunftgebrauch als »Gegenstand in der Idee« (»suppositio relativa«) deshalb auch gar nicht entbehrt werden kann, sondern als »fehlerfreies Ideal« den theoretischen Vernunftgebrauch, »die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt« (II 563).⁶⁷

logie doch lediglich eine ins »Transzendente« projizierte Anthropologie widerspiegelt (s. u. II, Anm. 107). Seine Erklärung: »Vom Gott der Philosophen halte ich gar nichts« lässt eine gewisse Zustimmung dazu zwar vermuten; andererseits ist eine Nähe zu Feuerbach mit einer »agnostischen Position« kaum vereinbar.

⁶⁵ Auch wenn Kants »transzendente Dialektik« in der Tat »mit der Unart« aufräumt, »die auf innerweltliche Phänomene zugeschnittenen Verstandeskategorien auf die Welt im Ganzen anzuwenden« (Habermas 2012b, 100), so bleibt dennoch darin (auch) der grenzbegrifflich notwendige Status der Gottesidee gewahrt.

⁶⁶ In der Tat: »Mit dem Nachweis, dass die transzendentalen Leistungen der theoretischen Vernunft über die Erfahrungsurteile der Verstandeserkenntnis hinausreichen, will Kant zugleich das Tor zum praktischen Gebrauch der gesetzgebenden Vernunft und zum heuristischen Gebrauch der Urteilskraft aufstoßen.« (Habermas 2019 II, 303). Diese »Aufstoßung« geschieht allein mit dem indirekten Aufweis der »ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat« erweisenden) Freiheit (IV 107), die Kant (gegen Habermas' Ansicht: Habermas 2019 II, 350) als ein Postulat insofern aufweist, als diese (als »ratio essendi«) eine notwendige Voraussetzung des (persönlichkeitskonstituierenden) »Bewusstseins des moralischen Gesetzes« darstellt und (nur) insofern ein »scibile« ist, d. h. als »Tatsache« behauptet wird; dies geschieht jedoch nicht zum »heuristischen Gebrauch der Urteilskraft«, sondern ist vielmehr der »praktischen Vernunft« selbst immanent, denn diese Idee der »Freiheit« »offenbart sich durchs moralische Gesetz« (IV 108; VI 139 Anm.). (Kant vollzieht hier übrigens eine unmerkliche Korrektur gegenüber der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, der zufolge der Mensch »sich eines Willens ... bewusst zu sein glaubt [!]«: IV 96). Freiheit ist nunmehr jedoch ein »Postulat« als Voraussetzung des Bewusstseins des moralischen Gesetzes, die als solche als das einzige »scibile« beansprucht wird, das die postulierte Existenz der beiden anderen Vernunftideen notwendig »bei sich führt« und insofern auch einen Sonderstatus hat. »Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden« (VI 139 Anm.).

⁶⁷ So zeigt sich auch, dass Kant keineswegs die Vernunft »als ein von Haus aus prak-

Die von Kant grenzbegrifflich eingeräumte (»abgenötigte«) »Möglichkeit«, »dass es solche [übersinnliche] Gegenstände gebe« (IV 268), wird also schon durch das kritische Resultat der »transzendentalen Dialektik« behauptet,⁶⁸ während die zunächst bloß »problematische« »Wirklichkeit« derselben erst in der Postulatenlehre – jedoch »assertorisch« – als ein »Zuwachs« (IV 267, s. o. 120) geltend gemacht wird, indem jenen »Ideen der Vernunft« allein durch »reine praktische Vernunft« »Realität verschafft« wird (IV 269). Jene grenzbegrifflich formulierte »natürliche und nicht bloß willkürliche Idee« Gottes (II 521) wird demnach durch die »Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht« (IV 266) als »assertorisch« begründetes »Vernunftpostulat« bestimmbar, führt also nunmehr – zunächst – auf einen »genau bestimmten Begriff dieses Urwesens« (IV 273) (als »moralischer Gesetzgeber« [IV 855] und »Welturheber«) und sodann, d. h. in einem weiteren »postulatorischen« Schritt, erst auf dessen »Dasein«. Genau genommen ist »Gott« nach Kant also zwar ein vernunftnotwendiges Thema; allein das »Dasein Gottes« ist jedoch (als »Zuwachs«; IV 267 ff.) ein Vernunftpostulat, weshalb Kant – im Unterschied zu Habermas – auch nicht einfach »alle Spekulationen über transzendente Gegenstände zurückgewiesen hat«, sondern durchaus einen »polemischen Gebrauch« (II 657) einräumte. Als möglich und notwendig »denkbar« werden diese »Vernunftideen« also schon als

tisches Vermögen« begreift (Habermas 2019 II, 306); die Vernunft als Vermögen »in ihrem theoretischen Gebrauche« (V 237) (und auch als Vermögen des »Schließens«) ist davon als ein »Akt des Denkens«, als »spontane Tätigkeit«, unterschieden. Schon Kants Lehre »Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung [!] mit der spekulativen« (IV 249) wäre doch unmöglich, wenn Vernunft »ein von Haus aus praktisches Vermögen« wäre. So sprach Kant auch von »ein und derselben Vernunft« »in theoretischer oder praktischer Absicht« (IV 251), auch davon, dass »der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird« (IV 108 f.).

⁶⁸ Dies bleibt somit auch gegenüber der (schon angeführten) Habermas'schen Feststellung zu beachten: »... und schließlich *ermutigt* ihn die Vernunft mit der sinnstiftenden und totalisierenden Kraft interpolierter Annahmen und hypothetisch entworfener Ideen dazu, sich der Spannung zwischen dem überschießenden moralisch-praktischen Anspruch und den Grenzen von Verstand und eigener Natur gewachsen zu zeigen« (Habermas 2019 II, 309). Die Frage liegt mit Rücksicht auf jene notwendigen Grenzbegriffe doch nahe: Was sind diesbezügliche »interpolierte Annahmen« und »hypothetisch entworfene Ideen«? »Interpolierte Annahmen« sind diese notwendigen grenzbegrifflichen »Ideen« keineswegs – wengleich wir einzig um die (postulierte) Wirklichkeit der Idee der Freiheit (als ein »scibile«) wissen, »deren Gegenstand Tatsache ist« (V 599), sofern sie »ratio essendi« der Moralität ist.

»Entwürfe« der theoretischen Vernunft geltend gemacht,⁶⁹ während diesen »Ideen« jedoch erst über den »Begriff der Freiheit« »subjektive Notwendigkeit ... verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnis erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird« (IV 108 f.).⁷⁰ Der von Kant geltend gemachte »Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen« (IV 249 ff.) setzt also die recht verstandene »Rückbindung« an die spekulative »Vernunftidee« der »rationalen Theologie« voraus, die deshalb auch nicht »moralpsychologisch entsorgt« werden kann (s. u. II.4.1.).

⁶⁹ Diese für die Religion unverzichtbare Richtmaß-Funktion bringt besonders markant die Reflexion 6215 zum Ausdruck (AA XVIII, 505), die zugleich eine Kritik an jener Habermas'schen Ablehnung der »Vernunfttheologie« impliziert: »Der Unsinn beruht mehrenteils auf dem Geschwätze von Religion, ohne vorausgehende Bestimmung von Theologie, und zwar erstlich derjenigen, welche aus der Vernunft allein ihren Ursprung hat und die auch jeder ändern, sie sei auf Geschichte oder unmittelbare Eingebung gegründet, als Kriterium ihrer Richtigkeit zum Grunde gelegt werden muss. – Es ist also vornehmlich in unseren Zeiten von der größten Erheblichkeit, eine wohl durchgedachte und in ihrem ganzen Umfange vollständig ausgeführte Theologie der bloßen Vernunft ... vorzutragen, welches letztere sich auch tun lässt, indem nicht verlangt wird, alles zu wissen, was dem Objekte zukommt, sondern was die menschliche Vernunft von Gott erkennen kann. Wenn Theologie und Religion zusammen gemischt werden, entspringt eine Verwirrung der Begriffe, in welcher man die Theologie als eine notwendige Folge und Pflicht der Religion ansieht und daher schon parteiisch verfährt. In Ansehung jener muss all die spekulative Vernunft zuerst allein und frei gelassen werden.« Das heißt, ihr ausweisbarer »Gottesbegriff« bleibt notwendig schon vorausgesetzt.

⁷⁰ In diesem Sinne hatte es schon in der Vorrede der »ersten Kritik« geheißen: »Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen.« (II 27 f.) Es sind dies durch das »Faktum der Vernunft« vermittelte »Data«. »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« bleiben die »unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft« (II 49) und sind als solche Thema der »praktischen Metaphysik«, während Kant eine »dogmatische« Metaphysik bekanntlich energisch verworfen hat. Darauf zielt offenbar auch seine Bemerkung: »Alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus, und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Spekulation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Wert unsers Erkenntnisses.« (III 518)

Kants postulatorisch begründeter Anspruch, gegenüber einer bloß metaphysischen Konzeption des »Absoluten« aufzuweisen, »wodurch Gott der Gegenstand der Religion *wird*« (IV 263 Anm.) – »bloß der Moralbegriff bestimmt den Begriff von Gott ganz [!]«⁷¹ –, setzt dabei also einerseits jene in einem theoretischen Vernunftanspruch verankerte »theologische Idee« (als »regulatives Prinzip der spekulativen Vernunft«) als tragfähige Basis schon voraus und führt darüber dennoch notwendig hinaus⁷² auf einen »von uns gemachten Gott« »nach moralischen Begriffen« (IV 839 Anm.), auf den nach Kant »alle moralisch ernstliche (und darum [!] gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich geraten muss« (IV 822 Anm.).⁷³ Denn erst durch »praktische Vernunft« wird dem »theologi-

⁷¹ AA XXVIII.2.2., 1235. Kant betonte (wie erwähnt) unermüdlich (»feuerbach-kritisch«?): »Wir machen uns einen Gott. Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen: Dass ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen ... sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren.« (IV: 839, Anm.) Dies besagt, dass »die Idee von Gott ... ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns selbst ... gemacht wird« (IV 579) – ja sogar der »Begriff von Gott« notwendig »aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse« (III 391, Anm.). Gleichwohl resultiert – allein – aus der notwendigen Verknüpfung von »Theologie und Moral« (II 338 Anm.) Religion: »Alle Religion gründet sich auf Theismus moralis« (AA XXVIII, 1141). Es indiziert dies offenkundig Kants eindringliche »Moralisierung des Göttlichen«, wonach »bloß der Moralbegriff ... den Begriff von Gott ganz« bestimmt, d. h. auf denjenigen »eines moralischen Gesetzgebers« (IV 855) bzw. »moralischen Welturhebers« führt. Das postulierte »Dasein Gottes« ist davon noch unterschieden; die Bestimmung, »was« Gott als »Gegenstand der Religion« ist, liegt demnach der Frage, »ob« er ist, voraus. »Gott ist der Begriff von einem persönlichen Wesen. Ob ein solches existiere, wird in der Transsc. Phil. nicht gefragt« (AA XXI 45). S. dazu auch nochmals o. II. Anm. 62.

⁷² Nur in diesem Sinne ist es (ohne Reduktionismus) zu verstehen: »Der Begriff von Gott entspringt aus der Moral« (Ref. 8110: AA XIX, 650), d. h. der Gottesbegriff wird im Ausgang von der Moral näher bestimmt als »heiliger Gesetzgeber«, »gütiger Regierer« und »gerechter Richter«, als »Herzenskündiger«; der »transzendente« Gottesbegriff bleibt als »Substrat aller Theologie« hierfür jedoch notwendig (als tragfähiges Fundament) vorausgesetzt und wird keineswegs »praktisch aufgelöst«.

⁷³ Davon ist also das Missverständnis der Gottesidee als bloßer »Projektion« genau zu unterscheiden (s. o. II. Anm. 62). In dieser bemerkenswerten späten Wendung Kants bringt er offenbar seine Auffassung zum Ausdruck, dass »alle moralisch ernstliche ... Bearbeitung zum Guten unvermeidlich« das »höchste Gut« und seinen Ermöglichungsgrund gewissermaßen »anonym mitbejaht«, und zwar im Sinne eines »ursprünglichen Glaubens«, dass das »Gesollte« auch »in der Tat« verwirklichtbar ist (dieses also als Motiv »bewegt«); dies würde allerdings bedeuten, dass der moralische Standpunkt des »obersten Gutes« (»bonum supremum«) schon »unthematisch« auf

schen Begriff des Urwesens Bedeutung« verschafft, d.h. diese zunächst noch unbestimmte theologische Idee wird so zum notwendigen terminus ad quem des »Vernunftglaubens«,⁷⁴ der sich nunmehr in dem »Ich will, dass ein Gott sei«, zum »Postulat« fortbestimmt (vgl. III 277; IV 277)⁷⁵ und so auch erst »Bedeutung und Sinn« gewinnt. Diese auf dem theoretischem Weg eröffnete transzendente Gottesidee wird also als »Grenzbegriff« keineswegs als willkürlich »erdichtet« ausgewiesen;⁷⁶ deren gleichwohl »problematischer« Status erhält so – als eine notwendige Voraussetzung der Postulatenlehre – über die praktische Vernunft im Sinne jener »Fortbestimmung« erst postulatorisch »Bestand und objektive Realität« (IV 107) und be-

das »ganze, vollendete Gut« (»bonum consummatum«) (IV 238) »vorgreift«; dies steht freilich in einer Spannung zu anderslautenden Äußerungen Kants – wohl auch dazu, dass »jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum Endzweck machen solle«, ein »Satz« sei, »der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht« (IV 654 Anm.). Auch daraus folgt: »Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann ... die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens, (als episodisch) ganz übergangen und beiseite gesetzt werden« (VI 133; s. dazu o. 32 f.).

⁷⁴ In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass die »Theologie ... zur Religion ... nötig sei«, weil sie dieser eben ihren unverzichtbaren »terminus ad quem« sichert: »Wenn man nun fragt; warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturkenntnis und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft, in subjektiver Absicht nötig sei.« (V 616) Dies steht freilich in einer unübersehbaren Spannung zur früheren Auffassung, der zufolge das für den »spekulativen Vernunftgebrauch« »fehlerfreie Ideal« des »höchsten Wesens« (des »ens realissimum«) als »Gegenstand in der Idee« (»suppositio relativa«) gar nicht entbehrt werden kann und »die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt« (II 563).

⁷⁵ Dass aus der Verbindung von (rationaler) »Theologie und Moral allererst Vernunftreligion« entstehe (II 338 Anm.) und jedoch »Religion ohne Theologie ... ein Produkt des Wahns« (AA XXVIII, 1323) sei, findet so eine Bestätigung (vgl. nochmals Kants Beantwortung der Frage, »warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben«: V 616). Dass »Gott kein Wahn« sei (Ref. 6220, AA XVIII, 510), ist nach Kant notwendig an den vorausgesetzten Aufweis dieses »Substrats der Theologie« gebunden, weil andernfalls »alle Religion unmöglich wäre«. Denn: »Wahn ist die Täuschung, die bloße Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgültig zu halten.« (IV 839 Anm.)

⁷⁶ Diese Ideen sind also, als zwar »problematisch gedacht«, »darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände« (II 653). Diese von der Vernunft »selbstgemachten Ideen« sind vernunftnotwendig, d.h. »durch die Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Vernunftgebrauch« (II 331).

stimmt solcherart auch auf neue Weise den spezifischen »Geltungsmodus« dieser Aussagen. Darin ist auch die spezifische Intentionalität der Hoffnung begründet: »Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich [!], so, dass das Praktische nur als ein Leitfadenzu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet.« (II 677) »Theoretisch zugleich« ist diese Hoffnungsfrage auch deshalb, weil sie zugleich auf das »Dasein Gottes« als ein »Postulat der reinen praktischen Vernunft« verweist, der als ein »theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz« eben auf den notwendigen Ermöglichungsgrund des erhofften »höchsten Gutes« abzielt und insofern »einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt« (IV 252 f.). Das im Bewusstsein des Sittengesetzes (»dass ich soll«) konkretisierte faktische – sich selbst voraussetzende – Bewusstsein »unseres eigenen Daseins«, wodurch erst »unsere Wirklichkeit bestimmbar« wird und so eine »intelligible Welt« eröffnet (II 360 f.), wird so zum Ausgangspunkt der notwendigen, moralisch verankerten Setzung: »ich will, dass ein Gott sei«; für diesen gilt freilich all das nicht, was für jene Selbsterfahrung des »Ich« hingegen konstitutiv ist und so Kants »symbolischen Anthropomorphismus« begründet. Es ist wichtig zu beachten (und noch näher zu verfolgen): Erst im Rahmen der Postulatenlehre, in der allein »Gott der Gegenstand der Religion wird« (IV 263 Anm.), sind die »Personifizierung« und die »Setzung« Gottes (»ich will, dass ein Gott sei«) statthaft, die im Kontext des »theoretischen Vernunftgebrauchs« jedoch entschieden verworfen werden.

2.1.1. Zu der von Habermas behaupteten »rational unentscheidbaren Möglichkeit einer religiösen Deutung der Postulate von Gott und Unsterblichkeit«.

Genauer besehen zeigt sich also ein gestuftes Begründungsverhältnis: Der in der Kritik der reinen Vernunft »grenzbegrifflich« thematisierte Gottesbegriff ist derjenige einer »negativen Theologie«, der erst über die »praktische Vernunft« (über die moralisch als »transzendentes Faktum« qualifizierte Freiheit) als ein »moralischer Gottesbegriff« bestimmbar wird, wodurch zunächst »Gott der Gegenstand der Religion« (IV 263) und sodann auch noch »postulatorisch gesetzt« wird (»ich will, dass ein Gott sei«); indes, von dieser in der

»Kritik der praktischen Vernunft« (und der Ethiktheologie der »dritten Kritik«) maßgebenden »moraltheologischen« Thematik bleibt, genauer besehen, eine »auf den Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete [!] wahre Religionslehre« (VI 328) offenbar noch zu unterscheiden, die sodann, durchaus kritisch-behutsam, auch noch auf »belehrende« Ansprüche der »Offenbarungstheologie« verweist (s. o. I. Anm. 195). Von dem in der »Kritik der praktischen Vernunft« unternommenen Aufweis, dass und wie »Moral unumgänglich auf Religion führt«, wäre demnach, genau genommen, die »auf den Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete [!] wahre Religionslehre« noch zu unterscheiden (s. o. I. Anm. 239). Freilich bleibt es dabei: »Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen [moralischen] Begriff [Gottes] vorher in seiner Reinigkeit, als Probierstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein.« (IV 840 Anm.) Demzufolge dürfen wir »nicht über göttliche Eigenschaften grübeln, sondern müssen ihn nur in Relation auf unser moralisch[es] Gesetz bestimmen. Alle theoretische Erkenntnis ist überschwenglich«,⁷⁷ was dennoch jene »theologische Idee« schon voraussetzt.

So zeigt sich: Die »transzendentalen Vernunftideen« als notwendige »Bedingungen unserer Vernunft« werden demnach erst durch den Bezug zur (»Gott-setzenden«) praktischen Vernunft Gegenstände des Glaubens – erst aus der Verbindung von »Theologie und Moral« wird Religion (II 338 Anm.) – und somit zu »Postulaten«, sofern diese als unumgängliche Bedingungen des moralisch verankerten »höchsten Gutes« fungieren. »Praktische Vernunft« (als »notwendig Gottsetzende«: »ich will, dass ein Gott sei«) leistet eben dies, »dass jene Begriffe real sind und wirklich ihre (möglichen) Objekte haben« (IV 267) und so die »Spekulation erweitern«, indem die »sonst problematische(n) (bloß denkbare[n]) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen« (ebd.), d. h. »zu Begriffen« führt, »welche die spekulative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte« (IV 265). Für die theoretische Vernunft bleiben die Vernunft-Ideen also notwendig »Problem«;⁷⁸ genauer besehen ist der »hypothe-

⁷⁷ AA XXIII, 71. Kants »Ethiktheologie« stellt so gewissermaßen einen kritischen Mittelweg zwischen einer bloßen »negativen Theologie« und dem Gottesbegriff der »positiven Religionen« dar.

⁷⁸ Mit dem Gedanken der notwendigen »Denkbarkeit« Gottes entgeht Kant auch dem

tisch«-notwendige Status der Gottesidee im »theoretischen Vernunftgebrauch« (»wenn wir ... urteilen *wollen*«: III 274) von dem dem »Primat der praktischen Vernunft« verpflichteten unbedingten »weil wir urteilen *müssen*« (ebd.) unterschieden, das Kant in der »zweiten Kritik« sodann zu der Notwendigkeit fortführte: »Ich *will*, dass ein Gott sei, ... wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt« (IV 277 f.). Die »theoretische Vernunft« fungiert selbst also zwar als »Gott-*denkendes* Bewusstsein«, während der »praktische Vernunftgebrauch« (in seinem »voluntativen Machtspruch«: vgl. VI 113) erst »notwendig Gott-*setzendes* Bewusstsein« ist⁷⁹ – und erst diese Einheit des »theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs«, ⁸⁰ d. h. die Einheit von »Theologie und Moral«, begründet somit »Religion«⁸¹ und

religionskritischen Einwand, dass sich die »Funktion Gottes« in ihrer Brauchbarkeit »für uns« erschöpfe.

⁷⁹ Diese spannungsvolle Einheit kommt auch in Kants Refl. 6317 (AA XVIII 626, datiert für 1790–91) zum Ausdruck: Refl. 6317 (XVIII, 626): »Also muss ich mir einen Gott denken und [!] ihn annehmen, aber ich kann sein Daseyn nicht beweisen und ihn nicht begreifen.« Die zunächst – »vorkritisch« – auf »Gottes Existenz« abzielende »absolute Position« wird durch die »Einschränkung des theoretischen Gebrauch der Vernunft« kritizistisch »abgesetzt« (denn »Sein ist offenbar kein reales Prädikat«: II 533); erst durch das »ich *will*, dass ein Gott sei«, wird diese Existenz durch die praktische Vernunft – in der dadurch vollzogenen »Erweiterung« des Vernunftgebrauchs – als »theoretische Position« »absolut gesetzt«: An die Stelle der »absoluten Position« tritt die »praktisch« begründete »theoretische Position« als ein »Zuwachs«.

⁸⁰ Diese notwendige Einheit ist auch in dem Hinweis angezeigt: »diese Erkenntnis [des ins Herz geschrieben moralischen Gesetzes] führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben« (IV 855).

⁸¹ Die Vereinigung des zwar »theoretisch Möglichen« (Theologie) mit dem »praktisch Notwendigen« (Moral) begründet erst »wirkliche« Religion. Dieser unauflösbare Zusammenhang ist schon in einer zentralen Argumentation der »ersten Kritik« ausgesprochen: »Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlußsatz führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloß vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste sein; aber in der Bearbeitung, die vor ihr notwendig vorhergehen muss, wird die analyti-

die »positiven« Gottesprädikate (»heilig«, »gütig«, »gerecht«: IV 806 f.), deren Bestimmung ebenfalls eine »Aufgabe für unsere praktische Vernunft« darstellt, sofern sie dieserart »den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte« (V 620). Das »Dasein Gottes« (»Es ist ein Gott«) ist freilich als ein »theoretischer« – als solcher aber nicht »erweislicher« (IV 253) – »Satz«: Eine notwendige theoretische Voraussetzung der Vernunft,⁸² ohne die der »ganze Gegenstand der praktischen Vernunft« nicht als möglich gedacht werden kann. Die bloß »mögliche Denkbarkeit« reicht dafür jedoch nicht aus (gegen Habermas 2019 II, 351),⁸³ geht es doch in der (praktischen) Metaphysik darum, »zu diesen Ideen und [!] ihrer Realität zu gelangen« (II 338 Anm.). Auch jenes postulatorisch begründete »ich will, dass ein Gott sei ...«, besagt deshalb durchaus mehr als eine »rational unentscheidbare Möglichkeit« (Habermas 2019 II, 337) und einen »inkonsequenterweise« beigelegten »ontischen Sinn, das heißt Existenz« (ebd.). »Dass ein Gott sei«, ist ein »theoretischer [»unerweislicher«] Satz«, jedoch (als »Zuwachs«: s. o. 120) »praktisch begründet« (s. dazu nochmals o. I.4.). Dieser im »Dasein Gottes« »voluntativ« gedachte »Zuwachs« ist »gesetzt« als »vorausgesetzt« (vgl. IV 267). Die Akzeptanz eines »theis-

sche, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der Seelenlehre, zur Weltlehre und von da bis zur Erkenntnis Gottes fortgehen, unseren großen Entwurf zu vollziehen.« (II 338 Anm.) Dass allein aus der Verbindung von »Theologie und Moral« »Religion« resultiere, wird freilich in Kants später Erklärung eher verdeckt: »denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann.« (IV 764) Schon hier scheint die allein die Religion ermöglichende »Theologie« (V 616) gewissermaßen auszufallen (vgl. o. II. Anm. 62).

⁸² Missverständlich ist – für sich genommen – allerdings in der Tat die daran geknüpfte Versicherung Kants, dass dieser »Satz« »einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt« (IV 253).

⁸³ Hier betont Habermas lediglich, dass wir aus »praktischer Vernunft ... die Existenz Gottes ... für möglich halten« dürfen. Es trifft deshalb nicht zu (s. dazu nochmals o. II. Anm. 79): »Behauptet wird nur die Möglichkeit des Bestehens bestimmter, von moralischen Geboten vorausgesetzter Sachverhalte.« (Habermas 2019 II, 351 f.). Auf die bloße »Möglichkeit dieser Sachverhalte« zielt jedoch schon das »minimum der Erkenntnis« (»es ist möglich, dass ein Gott [und das »höchste Gut«] sei«: IV 822 Anm.), das für theoretische Vernunftansprüche »behauptet« wird.

mus moralis« ist nach Kant durchaus »rational entscheidbar«, zumal (wie schon erwähnt) der »Vernunftglaube ... sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt« (IV 762) und insofern mit »guten Gründen« ebenfalls »ein Gewicht auf der Waagschale rationaler Diskurse« (Habermas 2019 II, 769) für sich beansprucht.

In diesem Kontext ist auf eine bemerkenswerte Argumentation Habermas' hinzuweisen: »Interessanterweise hat sich Kant mit der Annahme von ›Dingen an sich‹ hinter den Erscheinungen vorsorglich *die rational unentscheidbare Möglichkeit* offen gehalten, den aus der Sicht des endlichen Erkenntnissubjekts entwickelten ›Vernunftideen‹ des Unbedingten (Freiheit, Seele und Gott, die als Prinzipien der Vervollständigung unserer Erkenntnis nur einen regulativen Sinn beanspruchen dürfen) doch noch einen ontischen Sinn, das heißt Existenz, beizulegen – allerdings in dem hypothetischen Bewusstsein, dass wir das *nicht wissen* können« (Habermas 2019 II, 337 f.). Abgesehen davon, dass in dieser Argumentation »Dinge an sich« offenbar unerlaubterweise mit den spekulativen Vernunftideen als »Abschlussgedanken« (D. Henrich) einfachhin identifiziert werden, bleibt doch auch anzumerken, dass dies in dem grenzbegrifflichen Charakter der letzteren keineswegs »inkonsequenterweise« geschieht – vielmehr sind sie tatsächlich vorausgesetzt, jedoch nicht »vorsorglich«, sondern lediglich aus der notwendigen Konsequenz kritisch-grenzbegrifflichen Denkens. Wenn Habermas kritisiert, dass Kant – wenngleich »hypothetisch« – hier jenen Vernunftideen »doch noch einen ontischen Sinn« beilege, so widerspricht dies auch dem »problematischen« Status dieser »Ideen« (von angenommenen »übersinnlichen Gegenständen«), den Kant ausdrücklich auch gegenüber dem »dogmatischen Lehrer der Vernunftideen« (II 445) betonte: »Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt« (IV 265 f.). Dies muss jedoch eine beabsichtigte »Erkenntnis dieser Objekte« geradewegs verbieten, weil die »transzendenten Ideen« nicht »für Begriffe von wirklichen Dingen« genommen werden dürfen (II 564), diese Ideen also »niemals von konstitutivem Gebrauche« sind (II 565). Auch der »Begriff einer höchsten Intelligenz«, dessen »objektive Realität« sich eben nicht »geradezu auf einen Gegenstand bezieht« (II 583), ist also kein »ostensiver Begriff« (II 684). Kant fasste diese »transzendenten Ideen« eben gerade nicht als solche, »dadurch Begriffe gewisser

Gegenstände gegeben würden« (II 565);⁸⁴ von einem den »Vernunftideen« beigelegten »ontischen Sinn« kann deshalb wohl nicht die Rede sein – Kants diesbezügliche Diagnose ist in der Tat ganz »agnostisch«, die gleichwohl am »grenzbegrifflichen« Status der Vernunftideen festhält. Entscheidend ist hier wohl folgende kritische Argumentation Kants: »Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen [!] übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, so fern als sie genötigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntnis von den Objekten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde, und auch nur zum praktischen Gebrauche, gegeben werden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transzendent sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat.« (IV 268)

Der Status dieser »Vernunftideen« als unumgängliches »Problem« für die theoretische Vernunft erlaubt folglich auch nicht die Konsequenz, die Habermas daraus zieht. Die systematisch notwendige grenzbegriffliche Verortung und durch praktische Vernunft vollzogene »Erweiterung« der Gottesthematik fällt bei Habermas völlig aus. Das »metaphysische Bezugssystem« bietet Kant zufolge keineswegs »dem Gläubigen in der zweiten Kritik ein unauffälliges Schlupfloch für die (wenn auch rational unentscheidbare) Möglichkeit einer religiösen Deutung der Postulate von Gott und Unsterblichkeit« (Habermas 2019 II, 338); vielmehr eröffnet Kants »praktische Metaphysik« gerade auch dem Ungläubigen und »Agnostiker« ein sehr auffälliges und breites Tor, das einlädt, ja sogar dazu auffordert, sich von der Sinnhaftigkeit des »Gottesglaubens« (trotz der unnachgiebig behaupteten theoretischen »Nichtbeweisbarkeit«) zu überzeugen, d. h. davon, dass »Gott kein Wahn« ist.⁸⁵ Deshalb spielt das »meta-

⁸⁴ Noch der späte Kant weist – und zwar an der von Habermas (2019 II, 352) selbst angeführten Stelle – darauf hin, »dass jene Ideen [Gott und Unsterblichkeit der Seele] von uns selbst willkürlich gemacht, und nicht von den Objekten abgeleitet sind [!], mithin zu nichts mehrerm, als dem *Annehmen* in theoretischer, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmäßigkeit dieser Annahme in praktischer Absicht berechtigten.« (III 639)

⁸⁵ Refl. 6220, AA XVIII, 510. Noch einmal: Das von Kant geltend gemachte »überwiegende praktische Fürwahrhalten« bietet, ungeachtet dieser »Nichtbeweisbarkeit«, dennoch in diesem ausweisbaren »Überwiegen« die Möglichkeit einer »rationalen

physische Bezugssystem«, das mit der »Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich« suggeriert wird, auch keine »ambivalente Rolle ... für Kant selbst« (ebd.) und bietet in seiner grenzbegrifflichen Notwendigkeit somit keineswegs ein verdächtiges »unauffälliges Schlupfloch« für den »Gläubigen«. Ein solches bieten diese – von »Dingen an sich selbst betrachtet« jedoch zu unterscheidenden – »Vernunftideen« durchaus nicht, wenngleich Kant diese notwendigen »Vernunftideen« in der »zweiten Kritik« – jedoch keinesfalls »unauffällig«, sondern ausdrücklich – sodann zu Vernunftpostulaten »fortbestimmt« und theoretische »Spekulationen über transzendente Gegenstände« in dieser Hinsicht in der Tat zurückgewiesen hat.⁸⁶ Nicht um ein solches »Schlupfloch« ist es also zu tun, sondern eher um die notwendige Bestimmbarkeit der ja keinesfalls willkürlich erdichteten »Vernunftideen«. Dies bleibt auch zu beachten bezüglich der von Habermas aufgeworfenen »Klärung der Frage, ob und in welcher Hinsicht der Vernunftglaube über die Vernunftkritik hinausgeht« (Habermas 2019 II, 309); indes, der »Vernunftglaube« geht keineswegs über die »Vernunftkritik« hinaus, vielmehr wird dieser durch die Vernunftkritik im Sinne der notwendigen »Einschränkung des theoretischen Vernunftgebrauchs« und der »Erweiterung des praktischen Vernunftgebrauchs« doch allererst – durchaus »vernunft-immanent«! – eröffnet. Der »Vernunftglaube« erhält – im Sinne jener programmatischen »teleologischen« Erklärung: »Ich musste also das Wissen aufheben, um [!] zum Glauben Platz zu bekommen« (II 33) – innerhalb dieser kantischen »Vernunftkritik« und der »Vernunftarchitektur« (II 449) selbst allererst seinen genau bestimmten Ort – ein Vorhaben, das auch der von Habermas erwähnten »Polarisierung von Glauben und Wissen« (Habermas 2008a, 35) nicht zuletzt bei Kant zugrunde liegt, die ihm zufolge freilich auch eine nähere Differenzierung verschiedener Dimensionen der Vernunft darstellt.

Entscheidbarkeit«, wenngleich es dabei bleibt: »Hieraus folgt das Prinzip der Einteilung der ganzen Metaphysik: Vom Übersinnlichen ist, was das spekulative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntnis möglich (noumenorum non datur scientia)« (III 610). Letzteres ist allein Sache der »praktischen Metaphysik«.

⁸⁶ Keineswegs unterstellt Kant dieserart jedoch »inkonsequenterweise immer noch ein Bezugssystem möglicher metaphysischer Erkenntnis, das er doch gerade bestreitet« (Habermas 2019 II, 336f.).

2.2. Die von Habermas diagnostizierte »Polarisierung von Glauben und Wissen« bei Kant und ihr Platz anweisender – systematischer – Anspruch, »zum Glauben Platz zu bekommen«.

In dem – in jenen »moralischen Einsichten« begründeten – postulativen »Machtspruch der Vernunft« (»Ich will, dass ein Gott sei ...«) – dahin hat sich also das zunächst als theoretischer »Kardinalsatz« behauptete »Es ist ein Gott« (II 633) gewandelt – manifestiert sich keineswegs lediglich dies, dass Kant »an die praktische Vernunft appellieren« müsse, »um zu begründen, dass wir die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht ausschließen müssen,^[87] obgleich sich diese erfahrungstranszendenten Sachverhalte der theoretischen Vernunft entziehen« (Habermas 2019 II, 352). Vielmehr wird dieser Einsicht zufolge die gewollte Wirklichkeit »assertorisch« behauptet und eben nicht »nur die *Möglichkeit* des Bestehens bestimmter, von moralischen Geboten *vorausgesetzter* Sachverhalte« (Habermas 2019 II, 351 f.) eingeräumt. Kants Bestimmung geht zweifellos darüber hinaus, denn »die Annehmung seines Daseins [d. i. Gottes als des »moralischen Gesetzgebers«] sagt mehr, als die bloße Möglichkeit eines solchen Gegenstandes« (IV 652 f. Anm.), zumal mit der behaupteten »Existenz« eben noch etwas zur »bloßen Möglichkeit« als ein praktisch »eröffneter« (IV 267) »Zuwachs« hinzutritt. Es ist deshalb keineswegs so, dass »wir die Existenz eines Gottes, der die notwendige Verbindung herstellt zwischen dem, was durch die Kausalität der Freiheit, und dem, was durch Naturkausalität bewirkt wird, wenigstens als *möglich* denken« müssen (Habermas 2019 II, 351); vielmehr gilt Kant zufolge, dass »das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich [!] das Postulat der Wirklichkeit [!] eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes«, ist (IV 256), was eben durchaus mehr besagt als die bloße »*Möglichkeit* des Bestehens bestimmter, von moralischen Geboten *vorausgesetzter* Sachverhalte«. Das Postulat »Ich

⁸⁷ Dies leistet freilich schon der Aufweis der notwendigen »transzendentalen Ideen«, die, »wenn gleich nicht dazu« dienen, »uns positiv zu belehren, doch die freche(n) und das Feld der Vernunft verengende(n) Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben« (III 240); dadurch werden also sowohl »dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus« als auch »dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerie und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, ... die Wurzel abgeschnitten« (II 35).

will, dass ein Gott sei ...« (IV 278) ist (wie erwähnt) einerseits darin begründet, dass die Orientierung daran »theoretisch« nicht unmöglich ist und andererseits in der moralischen Forderung, dass das Gegenteil aus moralischen Gründen (wegen der moralischen Unverzichtbarkeit des »Endzwecks«) nicht mit Zustimmung gedacht werden darf. Jenes »Ich will, dass ein Gott sei« und dass »ich mir diesen Glauben nicht nehmen« lassen darf (IV 278), führt so über den »hypothetischen« Charakter der Vernunftideen hinaus; tatsächlich ist also hierfür ein »voluntaristisches Element« beim »freien Annehmen« der »postulierten Aussagen« maßgebend, das in diesem »Glaubensmodus« »über die kognitive Modalität von bloßen Hypothesen hinausweist« (Habermas 2019 II, 352), worin das »praktisch-notwendige« Postulat in diesem »willentlichen« Moment also über den bloß »hypothetischen« Status hinausführe (s. o. 113 f.).⁸⁸ Das darin verankerte »praktisch-dogmatische Erkenntnis« der »übersinnlichen Gegenstände« macht auch erst das »dritte, und den ganzen Zweck der Metaphysik erfüllende Stadium derselben« aus (III 634), worin sich erst der »Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung«⁸⁹ realisiert

Dem widerspricht allerdings Habermas' These, dass »auch das von Kant in der Preisschrift behandelte ›dritte Stadium der neueren Metaphysik‹ nicht über die von Zweifeln heimgesuchten Hypothesen[⁹⁰] der ›selbstgemachten‹ Ideen (Habermas 2019 II, 354).⁹¹ Da-

⁸⁸ »Daher bezieht sich der mit den Postulaten verbundene Glaubensanspruch auf die Dimension wahrheitsfähiger Aussagen, während sich die Begründung auf die Voraussetzung eines moralischen Gebotes bezieht, sodass diese ihre Überzeugungskraft aus einer anderen, nämlich der deontologischen Geltungsdimension bezieht.« (Habermas 2019 II, 352)

⁸⁹ Refl. 1509, AA XV.2, 823.

⁹⁰ Indes, das »praktisch überwiegende Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens« hat solche »von Zweifeln heimgesuchten Hypothesen« offenbar doch eher gefestigt. Zu erinnern ist hier auch an Kants Betonung des »Festiglichen« des Glaubens, freilich ebenso – und in einer gewissen Spannung dazu – an die »moralisch-gläubige Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird« (VI 113).

⁹¹ Dieser These widerspricht augenfällig die in ebendieser Preisschrift gemachte »Zweckverbindung« (III 646) der Vernunftideen des »Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns« (III 632) mit der darin manifesten »gewissen Organisation der reinen praktischen Vernunft« (III 650). Auch bleibt diesbezüglich Kants frühere Einsicht zu bedenken: »Ob aber gleich bei bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässigen, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber

mit unvereinbar ist auch die in ebendieser Preisschrift ausdrücklich formulierte These Kants, wonach »der Mensch befugt ist, einer Idee, die er, moralischen Prinzipien gemäß, sich selbst macht, *gleich als ob* [!] *er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschlüsse* Einfluss zu verstatten« (III 645; v. Verf. hervorgehoben). Auch dies besagt demnach doch mehr als eine »rational unentscheidbare Möglichkeit« (Habermas 2019 II, 337). Wenn Kant noch in dieser späten Preisschrift nach wie vor die Transzendentalphilosophie für die Gründung einer »kritischen [»eigentlichen«] Metaphysik« (d. i. der »Theologie«!: III 615) als unentbehrlich ansah⁹² – wobei letztere sich vornehmlich an der Aufgabe orientiert, den »Überschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen« ohne Rückfall in eine »dogmatistische Denkungsart« und auch ganz ohne »gefährlichen Sprung« zu eröffnen (vgl. z. B. III 604f.) –, so ist damit wohl auch in dieser Hinsicht die von Habermas vertretene Sichtweise nicht so ohne weiteres vereinbar: »Die Transzendentalphilosophie hat im Ganzen den praktischen Sinn, den transzendenten Gottesstandpunkt in eine funktional äquivalente *innerweltliche* Perspektive zu überführen und als moralischen Gesichtspunkt zu bewahren« (Habermas 2005b, 236). Auch Kants Festhalten an der Differenz zwischen dem »moralischen Glauben an die Tugend« und dem »Vernunftglauben« im eigentlichen

doch im polemischen Gebrauche. Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch tun sollen.« (II 656f.). Dies betrifft also auch die dogmatisch behauptete »Nicht-Existenz« Gottes, die ebenfalls die »notwendigen Schranken unserer Vernunft« überschreitet und so dazu führt, »jeden Gegner gerade demselben Gesetze der Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung [zu] unterwerfen« (II 356). Für beide Seiten also »(v)erschwindet ... ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse des Menschen gehöriges Erkenntnis, so weit es der spekulativen Philosophie verdankt werden soll, in getäuschter Erwartung« (II 355f.) – eben daraus lebt die so resultierende »Polarisierung von Glauben und Wissen«.

⁹² »So viel ist in neuerer Zeit in der Transzendentalphilosophie geschehen, und hat geschehen müssen, ehe die Vernunft einen Schritt *in* der eigentlichen Metaphysik, ja auch nur einen Schritt *zu* derselben hat tun können.« (III 610) Das »dritte Stadium der neueren Metaphysik« – »das der Theologie« (III 615) – ist jenes, das »Kritik« und »eigentliche Metaphysik« umgreift, die darauf abzielt, »Glauben zu denken«. »Eigentliche Metaphysik« (III 595; III 610) findet erst in dem – im »Faktum der reinen praktischen Vernunft« (IV 161) verankerten – »praktisch-dogmatischen Überschritt zum Übersinnlichen« (der »praktisch-dogmatischen Metaphysik«) ihren Abschluss und vermag erst so jenen Endzweck der »*ganzen* Metaphysik« als Wissenschaft einzulösen.

Sinne, der dann noch einmal von dem moralisch-»reflektierenden Glauben« (im Sinne der Unverfügbarkeit von »Gnade«⁹³) unterschieden bleibt, dürfte diese von Habermas nahegelegte Lesart des der Transzendentalphilosophie zugewiesenen Anliegens problematisieren, zumal der »transzendente Gottesstandpunkt« keine Überführung »in eine funktional äquivalente innerweltliche Perspektive« im Sinne eines »moralischen Gesichtspunktes« erlaubt.⁹⁴

Noch der späte Kant hat jedenfalls den »Endzweck der Metaphysik« bestimmt, »von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen fortzuschreiten« (III 590). Unbeirrt werden dabei »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« – also jene in der »Kritik der reinen Vernunft« als »unvermeidlich« bezeichneten »Aufgaben der reinen Vernunft selbst« (II 49) – als die unabweislichen »Themen« benannt, »daran die Vernunft ein praktisches Interesse nimmt« (III 594), und ihnen, die andernfalls jedoch »ohne Haltung bleiben«, solcherart erst »Bestand und objektive Realität« (IV 107) verleihen. In diesem Sinne bleibt daran zu erinnern, dass Kants »Kritik der praktischen Vernunft« auch jene beabsichtigte Einschränkung praktischer Vernunft-

⁹³ Sie lässt sich auch nicht auf die Vorstellung eines bloßen »Angewiesenseins« »auf die Gunst der historischen Stunde« (Habermas 1991g, 143) in unserem moralischen Handeln reduzieren. Dies ist jedenfalls keine angemessene »philosophische Übersetzung«, in der sich das gläubige Bewusstsein von der »Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten« (IV 839), noch wiederzufinden vermag. Auch die in Kants Gnadenlehre enthaltenen Bezüge zur »moralischen Selbsterkenntnis« und dem »moralischen Unvermögen« enthalten durchaus »semantische Potenziale«, die über solche »Gunst der historischen Stunde« doch hinausweisen. Als »Gnade« kennzeichnete Kant das, was »nur den Mangel alles ... moralischen Vermögens zu ergänzen dient, und, weil dessen [des Tugendprinzips] Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft, und erbeten werden kann« (IV 645). Dieses kantische »Gnaden«-Motiv ist auch in Habermas' Interpretation nur schwer wiederzuerkennen: »Wir als vernünftige Wesen nehmen ein Interesse an der Beförderung eines Endzweckes, obgleich wir dessen Erfüllung nur als das von einer höheren Macht herbeigeführte Ergebnis einer glücklichen Kumulation der für uns ganz unabsehbaren Nebenfolgen unbedingten moralischen Handelns denken können.« (Habermas 2005b, 224). Kants Hoffnung auf eine »Gütigkeit ...«, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch tut« (IV 807 Anm.) und der darin maßgebende Bezug auf einen (als »Menschensohn« gedachten) »Herzenskündiger« weist doch in eine andere Richtung und lässt sich auch nicht in dem von Habermas geforderten Sinn in einen säkularen Diskurs »übersetzen«.

⁹⁴ Dieses Problem zeigt sich auch in dem jüngst von Habermas unternommenen Versuch, das »höchste Gut« durch die Perspektive auf das »höchste gemeinschaftliche Gut« in Kants Lehre vom »ethischen Gemeinwesen« zu ersetzen (s. dazu u. II.6.; dort auch Anm. 491).

ansprüche impliziert, »um zum *Hoffen* Platz zu bekommen«. Auch darf ja nicht vergessen werden, dass die von Kant ausdrücklich geförderte »Polarisierung von Glauben und Wissen«, für die es in der Tat »gute Gründe gibt« (Habermas 2008a, 35), zugleich einer immanenten »Vernunftteleologie« folgt, »um [!] zum Glauben Platz zu bekommen«, d. h. sich darin eine immanente »teleologia rationis humanae« widerspiegelt, die »Glauben und Wissen« in einem differenzierten »Vernunftgebrauch« jedoch zugleich vereint.⁹⁵ Diese von Kant zwar unternommene »Polarisierung von Glauben und Wissen«, ihr Auseinandertreten, ist demnach dem – gemeinsamen – Fundament der Vernunft selbst immanent, denn die fortschreitende Differenzierung von »Glauben und Wissen«, ihr Auseinandertreten, in der »Genealogie der nachmetaphysischen Vernunft« bringt es mit sich, dass dem Glauben innerhalb des über den »theoretischen Gebrauch der Vernunft« hinaus erweiterten Vernunfttraumes ein Platz gesichert und so auch erst ein Zugang zu den »höchsten Zwecken« der »endlichen« Vernunft eröffnet wird. Die Preisgabe des Kardinalsatzes »Es ist ein Gott« für Wissensansprüche ist also der unumgängliche Preis dafür, um den (bezeichnenderweise oftmals so genannten) »reinen Vernunftglauben« über praktische Vernunftansprüche im »System der Vernunft« etablieren zu können, was in der Konsequenz der Moralität liegt und deshalb auch mehr als einen bloß »kompensatori-

⁹⁵ Dies ist jedenfalls auch für Kants Hinweis zu beachten: »Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen.« (II 449) Dies gilt auch für die systematische Situierung des »Vernunftglaubens« bzw. der Religion als einer »reinen Vernunftsache« (VI 338), die verhindern soll, dass der »Glaube« zum »Anderen der Vernunft« verkommt. Jene »Polarisierung von Glauben und Wissen« besagt jedoch in der Tat kein »komplementäre[s] Verhältnis zwischen der Zurückdrängung des Wissens und der Inthronisation des Glaubens«, ebenso wenig »die Vorstellung von der Ersetzung des Wissens durch den Glauben – so als gelte es, auf mögliches oder gar wirkliches Wissen zu verzichten zugunsten des Glaubens, der dann an dessen Stelle treten könnte oder sollte« (Zöllner 2013, 246). Mit Recht betont Zöllner andernorts: »Im Hinblick auf die Zukunft der europäischen Aufklärung beinhaltet Kants spezifisch kritische und kognitive Konzeption der Aufklärung das Programm einer doppelten, wechselseitigen *Selbstbeschränkung* von Wissen und Glauben. Was legitimerweise Gegenstand des Wissens ist, kann nicht rechtens Gegenstand des Glaubens sein, und umgekehrt kann, was mit gutem Recht als Gegenstand des Glaubens gilt, nicht mit ebensolcher Berechtigung Gegenstand des Wissens sein« (Zöllner 2009, 98). Nur so »erhält Vernunft sich selbst«.

schen Trost« besagt. Dies entspricht auch dem »Endzweck der Vernunft«, der auch in der Anordnung der berühmten Fragen »Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch?« zum Ausdruck kommt. Noch in Kants später Bestimmung des »Endzwecks der Metaphysik« – »sie ist die Wissenschaft, von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten« (III 500) – manifestiert sich jene »Vernunftteleologie«, die auch dem »reinen Vernunftglauben« erst seinen Platz bestimmt (vgl. o. 92 f.)⁹⁶ und nur so jenem früheren »Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung« (s. o. II. Anm. 89) entspricht. Dies ist offenbar auch Kants Antwort auf die Habermas'sche These: »Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingegenommen werden darf.« (Habermas 2008a, 29)

Diese »Polarisierung von Glauben und Wissen« steht so unter den Vorzeichen einer notwendigen architektonischen Differenzierung (»Einschränkung« und »Erweiterung«) des »Vernunfttraumes«, der es darum geht, jenseits schiefer »epistemischer« Ansprüche für den Glauben – eben als »Vernunftglauben« – innerhalb der Vernunft selbst »Platz zu bekommen« und deshalb auch einen (fideistischen) »Absprung« des Glaubens – einen »gefährlichen Sprung« (III 605) – in das »Andere der Vernunft« vermeidet. Es geht dabei also nicht nur darum, für den Glauben »Platz zu halten«, sondern auch darum, ihm – eben als »Vernunftglauben« – innerhalb des differenzierten Vernunfthorizontes seinen genau bestimmten »Platz anzuweisen«,⁹⁷ also erst seinen »Platz« zu verschaffen, d.h. zu sichern⁹⁸ (und überdies

⁹⁶ Dass Kant innerhalb des dritten Stadiums der »Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens«, d. i. des »Kritizismus der reinen Vernunft« (III 595), der »Theologie« einen besonderen Stellenwert einräumt (III 615), entspricht dieser »Vernunftteleologie«; die »Theologie« erscheint hier geradezu als »Telos« des »Kritizismus der reinen Vernunft« und sträubt sich als solche offenbar dagegen, »den transzendenten Gottesstandpunkt in eine funktional äquivalente *innerweltliche* Perspektive zu überführen und als moralischen Gesichtspunkt zu bewahren« (Habermas 2005b, 236).

⁹⁷ Diese systematische Verortung des »Vernunftglaubens« darf Habermas' Bemerkung nicht übersehen lassen: »Erst Kants Metaphysikkritik wird eine entsprechende Differenzierung im Begriff der Vernunft selbst erlauben: die praktische trennt sich von der theoretischen Vernunft, und beide wiederum von der ästhetischen Urteilskraft.« (Habermas 2019 I, 437) Der Vernunftglaube resultiert in der »architektonisch« verfassten Vernunft erst aus der notwendigen Verbindung des »theoretischen« und des »praktischen Vernunftgebrauchs« (d. i. von »Theologie und Moral«: II 338 Anm.).

⁹⁸ Dies gilt es gegen die Auffassung Habermas' zu bedenken, dass »es sich beim ›Glauben‹ nicht um ein weiteres ›Vermögen‹ handelt, sondern um einen Modus des Für-wahr-Haltens, der in Beantwortung der Frage ›Was darf ich hoffen?‹ entweder als

»grenz-orientiert« den Platz für den Anspruch jenes »reflektierenden Glaubens« offen zu halten); deshalb ist es keineswegs um den Aufweis zu tun, »ob und in welcher Hinsicht der Vernunftglaube über die Vernunftkritik hinausgeht« (Habermas 2019 II, 309). Noch Kants Mahnung, nicht »Bedürfnis für Einsicht« (III 272 Anm.), d.h. ein »gefühltes Bedürfnis der Vernunft« nicht mit »Erkenntnis« zu verwechseln (III 274), weist in diese Richtung. Dergestalt vollendet sich auch erst jene »vernunftarchitektonisch«-systematisch so bedeutsame Lehre Kants »von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen« (IV 249 ff.), die auf den Nachweis abzielt, dass mit den der reinen praktischen Vernunft innewohnenden »ursprünglichen Prinzipien apriori ... gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden [!]« sind, »die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der spekulativen Vernunft« entziehen (IV 250) – es sind dies also solche von der praktischen Vernunft »unzertrennliche Positionen«, die als solche eben nicht nur mögliche »erfahrungstranszendente Sachverhalte« (s. o. 239) betreffen. Jenes Programm der Aufhebung des Wissens, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, verweist so auf jenen »Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen« (IV 249 ff.), um auf diese Weise das »Festigliche« des Vernunftglaubens« zu begründen, zumal es doch »eine und dieselbe Vernunft« ist, »die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien apriori urteilt« (IV 251). Es ist jedenfalls auch mit Blick auf die konstatierte »Polarisierung von Glauben und Wissen« bei Kant ein bemerkenswerter Sachverhalt, dass die Logik bzw. der spezifische Rationalitätsanspruch des »Vernunftglaubens« erst aus der Einheit von »theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch« (in dessen in »Theologie und Moral« manifesten zweifachen »Unbedingtheit«) im Sinne jener »Vernunftteleologie« resultiert und so ihr Gleichgewicht sichert. Darin ist also die vernunft-notwendige Preisgabe von problematischen Wissensansprüchen mit dem vernunft-konformen Gewinn assertorischer Glaubensansprüche engstens (und durchaus »zweckmäßig«) verbunden.

›doktrinaler‹ oder als ›moralischer‹ Glaube problematische Ausprägungen annimmt« (Habermas 2019 II 304). – Forscher weist darauf hin, dass Kant mit diesen Unterscheidungen »Meinen, Glauben, Wissen« sich »in einer schulphilosophischen Tradition« bewege, »die bis ins Mittelalter zurückreicht« (Forschner 2010, 392). »Er ist mit der Tradition schließlich auch darin einig, zwischen Glauben und Meinen bzw. Vermuten einen Artunterschied zu sehen« (ebd. 394).

Vielleicht ist die maßgebende Begründungsfigur der kantischen Postulatenlehre bzw. Ethiktheologie gegen die von Habermas geäußerten Einwände deshalb auch so zu verteidigen: Erst aus der Verknüpfung des Unbedingtheitsanspruchs des moralischen Gesetzes (als dem »Übersinnlichen in uns«) und der spekulativen Nichtbeweisbarkeit Gottes – deren »Idee« dennoch als notwendiger Inhalt der Vernunft behauptet wird – entsteht nach Kant das Gefüge einer kritischen »moralischen Teleologie«, in der – über die aus der spekulativen »Einschränkung der reinen Vernunft und praktische(n) Erweiterung derselben« errichtete Balance – die (derart »sich selbst schaffende«, s. o. I. Anm. 104) Vernunft erst »in dasjenige Verhältnis der Gleichheit« kommt, worin sie »überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann« (IV 275),⁹⁹ und sich so als diejenige eines »endlichen Vernunftwesens« (durchaus im zweifachen Wortsinn) auch »selbst erhält«: Grundfigur jener von Kant so bezeichneten »teleologia rationis humanae«, die im »Weltbegriff der Philosophie« zur Entfaltung kommt und auch jenes »überwiegende Fürwahrhalten« des Vernunftglaubens als eines »Zweifelh Glaubens« begründet.¹⁰⁰ Vermutlich verkennt bzw. unterschätzt Habermas diese architektonisch verankerte kantische Absicht, »um zum Glauben Platz zu bekommen«,¹⁰¹ die

⁹⁹ Diese vernunftteleologische Einheit der »theoretischen Einschränkung mit der praktischen Erweiterung der Vernunft«, durch die Vernunft erst ihr »Gleichgewicht« findet (und sich so selbst »erhält«), lässt sich m. E. jedoch nicht in den Hinweis auf die Verbindung der »pessimistischen Einsprüche der theoretischen Vernunft mit der optimistischen Entschlossenheit einer uneingeschüchternen praktischen Vernunft« (Habermas 2005b, 236) transferieren.

¹⁰⁰ Deshalb ist eben auch schon mit Blick auf die »architektonisch« verfasste Vernunft (als »einem möglichen System«: II 449) zu fragen, ob Habermas diesen an den »höchsten Zwecken« orientierten »Weltbegriff der Philosophie« – der damit natürlich jenen »Endzweck der praktischen Vernunft« einschließt – nicht doch verkürzt.

¹⁰¹ Zu Kants berühmtem Diktum: »Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen« (II, 33) bemerkt Habermas »An dieser Stelle des Vorwortes lässt Kant zwar listig offen, ob er den ›doktrinalen‹ oder den ›moralischen Glauben‹ meint, wobei dieser wiederum in einem ›Wissen‹ fundiert ist.« (Habermas 2019 II, 317) Zu dieser vermeintlichen kantischen List ist hingegen folgendes anzumerken: Es ist klar, dass Kant sich damit nur auf den »moralischen Glauben« bezieht, zumal andernfalls ja auch seine Stufung »Meinen, Glauben, Wissen« unverständlich bliebe; dieser moralische Glaube ist im »Wissen« um die (als »ratio essendi«) vorausgesetzte Freiheit als »scibile« begründet. Schon deshalb lässt Kant nicht »listigerweise« offen, »ob er den ›doktrinalen‹ oder den ›moralischen Glauben‹ meint«, weil doch allein der »moralische Glaube« als »Vernunftglaube« zur näheren – kritischen – Differenzierung und Erweiterung des »Vernunfttraumes« dienen kann, während Kant indes die Ansprüche des »doktrinalen Glaubens« energisch in Zweifel zieht.

selbst im Dienste der »Selbsterhaltung der Vernunft« steht (s. dazu o. I. Anm. 131).¹⁰² Denn erst das diese »Selbsterhaltung der Vernunft« ermöglichende Gefüge einer (das »höchste Gut« ermöglichenden) »Zweckverbindung« (III 646) der Vernunftideen des »Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns« (III 632) eröffnet (mit dieser »gewissen Organisation der reinen praktischen Vernunft«: III 650) diesem »vernünftigen, aber endlichen Wesen« einen differenzierten Orientierungshorizont¹⁰³ gemäß der kantischen Idee einer »moralischen Weltordnung« und führt so auf die in einem Vernunftbedürfnis begründete Nachfrage nach einem »Gott der Hoffnung«, in dem dieses durch »Vernunft, Herz und Gewissen« (IV 813) orientierte »vernünftige Weltwesen« sich – als ein solches auch anerkannt – wiederzufinden vermag und der deshalb als »moralischer Welturheber« und »Gesetzgeber« auch ein gerechter »Herzenskündiger« sein muss. Der darin sich artikulierende Anspruch eines – »unbedingt angehenden« – »Bedürfnisses der fragenden Vernunft« kann – als ein zu »befriedigendes Vernunftbedürfnis« – durch den bloßen Rekurs darauf, »mit der Möglichkeit [!] einer höchsten Intelligenz zu rechnen« (Habermas 2005b, 228),¹⁰⁴ jedoch nicht beruhigt werden – eben darauf sieht

Die intendierte Verbindung von »Theologie und Moral« zur »Religion« (II 338 Anm.) im »Vernunftglauben« ist (wie gesagt) Thema der neuen »praktischen Metaphysik«.

¹⁰² Es darf ja nicht vergessen werden, dass Kant die Philosophie als »Lehre der Weisheit: die Gesetzgeberin der Vernunft« bestimmte, die als solche »uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt« (III 447) und sich so an der »Selbsterhaltung der Vernunft« orientiert, die er als »Fundament des Vernunftglaubens« ausgewiesen hat (s. o. I. Anm. 131), worin die Vernunft gerade in der »Polarisierung von Glauben und Wissen« ihr »Gleichgewicht« findet.

¹⁰³ Meine Lesart der kantischen »Postulatenlehre« will jedoch keineswegs »dem »Bedürfnis der Vernunft«, »das durch eine spröde Lektüre der Kantischen Moralphilosophie unbefriedigt bleibt, Genußtuung verschaffen« (so Habermas 2019 II, 353); vielmehr geht es darin um ein unvermeidliches »Interesse der Vernunft an sich selbst« im Sinne ihrer »Selbsterhaltung«. Dieser Einwand ist für mich ebenso wenig nachvollziehbar wie der gegen mich gerichtete Vorwurf, dass ich »die um der Durchsetzungsfähigkeit der Moral – also ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt – willen entwickelte Hülle des Glaubens für den theologischen Kern der Kantischen Vernunftkritik« (Habermas 2019 II, 353 f.) halte. Unklar bleibt, was diese »um der Durchsetzungsfähigkeit der Moral ... willen entwickelte Hülle [!] des Glaubens« näherhin besagt? Es ist vielmehr doch so, dass die »Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses« (VI 271) sich auch auf Themen (»Offenbarungslehren«) verwiesen sieht, die eindeutig der christlichen Tradition entstammen, wenngleich darin allein der von »unnützen Zusätzen« »geklärte Religionsbegriff« maßgebend ist.

¹⁰⁴ Auch dies bleibt hier nochmals kritisch anzumerken: Das der praktischen Vernunft eingeschriebene postulatorische »Ich will, dass ein Gott sei«, zielt nicht auf die bloße

Habermas allerdings Kants Gottespostulat gestützt –, weil sich der postulatorisch begründete *Hoffnungs*bezug ohne Sinnverlust keinesfalls mit einem solchen »Rechnen« auf die »Möglichkeit einer höchsten Intelligenz« schon begnügen kann, zumal offenbar schon jenes »praktisch überwiegende Fürwahrhalten« doch wesentlich mehr verlangt. Denn durch ein solches (kompensatorisch-»interesse-loses«) rechnendes »Kalkül« ist jenes »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609), das »ganze Verlangen im Leben«, gewiss nicht zu befriedigen, da dies weder dem Anspruch der »Glückswürdigkeit« noch demjenigen der von Kant geltend gemachten »Strafwürdigkeit« (s. o. I.5; I.5.1.) genügt.

2.2.1. *Kants »metaphysischer« Einspruch gegen Habermas: Die dem kritizistischen Programm, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, folgende unverzichtbare Aufgabe der »eigentlichen Metaphysik« – »Glauben denken«.*

Problematisch, weil verkürzend ist deshalb (mit Rücksicht auf jene von Kant bekundete Absicht, »um zum Glauben Platz zu bekommen« und der ihr gewidmeten »praktischen Metaphysik«) auch Habermas' These über die Auflösung der »Symbiose zwischen Religion und Metaphysik« (Habermas 2001, 25 f.). Denn diese Auflösung bezieht sich lediglich auf die »dogmatische Metaphysik«, während Kant offenbar durchaus eine kritische Neubegründung dieser Symbiose im Hindurchgang durch jene »Polarisierung von Glauben und Wissen« vor Augen stand, die auch in dem Programm, »um zum Glauben Platz zu bekommen« zum Ausdruck kommt. Gemäß dieser Vernunftperspektive verfolgte auch Kants Aufweis der Verbindlichkeit der moralisch begründeten Hoffnung das Ziel, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, während das daran geknüpfte Vorhaben der »eigentlichen Metaphysik« (III 610), in differenzierter Weise »Glauben zu *denken*«, die »praktisch-dogmatische Vollendung ihres Weges, und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke« (III 615) darstellt. Wenn die »eigentliche Metaphysik« in der teleologisch verfassten »Stadienlehre« der Preisschrift ihren eigentlichen Ort im zweiten Teil des dritten Stadiums – dem der »Theologie« (III 615) – und dabei nach

»Möglichkeit«, sondern »assertorisch behauptend« auf die »Wirklichkeit« der »Existenz Gottes«.

wie vor nichts anderes als »Gott, Freiheit und Unsterblichkeit« zum Gegenstand hat, dann ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik, »die als Wissenschaft wird auftreten können«, eben der Aufweis und die Entfaltung dieser Themen als »Glaubenssachen«, worin sich »Vernunft selbst erhält« – d. h. sich gewinnt und bewahrt. Dem in teleologischer Absicht entworfenen Programm, »um [!] zum Glauben Platz zu bekommen«, folgt die Aufgabe, »Glauben zu denken«; jenes »vernunftkritische« Vorhaben, »um zum Glauben Platz zu bekommen« und der für die »eigentliche Metaphysik« erhobene Anspruch, »Glauben zu denken«, wäre also in der Tat als eine Art – teleologisch verfasste – »Glaubensphilosophie«¹⁰⁵ zu verstehen, die Kants Gesamtsystematik auf dem (»teleologisch« bestimmten) Weg von der »Kritik zur eigentlichen Metaphysik« und zur »Theologie« insgesamt betrifft. Das in Kants kritischem Geschäft (der Auflösung einer unkritischen »Symbiose« von Religion und dogmatischer Metaphysik) in der Tat intendierte Ziel, ein schiefes – weil vermessenes und somit auch der Weltstellung des Menschen unangemessenes – Verständnis des Glaubens zu überwinden und sodann »zum Glauben Platz zu bekommen«, mündet zuletzt also in das religionsphilosophische Ziel ein, »Glauben zu denken«: Thema der (von Kant so genannten) »eigentlichen Metaphysik«, das sich gegen den »Vernunftglauben« und gleichermaßen gegen einen »Fideismus« wendet. Derart muss stufenweise nachgezeichnet werden, was die darin zutage tretende Eigenart, die – verborgene? – »teleologische Struktur« und den spezifischen Anspruch und Stellenwert der einzelnen Gestalten des Glaubens – nicht zuletzt des den »Vernunftglauben« überwindenden »überwiegenden praktischen Fürwahrhaltens« des »Zweifelglaubens« (V 604) – ausmacht, bevor dies zum Aufweis des »theoretischen Mangels des reinen Vernunftglaubens« (VI 271) führt, der beim späten Kant zuletzt in die »auf den Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre« (VI 328) einmündet.

Ungeachtet jener schon wiederholt erwähnten Mahnung Kants, hinsichtlich der Annahme der Postulate »Bedürfnis« nicht »für Einsicht zu nehmen« (III 272 Anm.), können sich indes die Postulate jenes »Zweifelglaubens« – gegen Habermas – durchaus auf die »Autorität von Einsichten der praktischen Vernunft berufen« (Habermas 2019 II, 351),¹⁰⁶ zumal die Idee des »höchsten Gutes« aus moralischen

¹⁰⁵ Ich übernehme diese Kennzeichnung von A. Hutter (2004, 246).

¹⁰⁶ Die »moralisch konsequente« Orientierung an dem, was »dasein soll«, verdankt

Gründen weder als bloße »Chimäre« abgetan werden darf noch bloße Indifferenz erlaubt. Deshalb ist auch Habermas' Argumentation nicht stichhaltig: »Anders als das Moralgesetz bilden die Postulate den Inhalt eines Vernunftglaubens, weil sie ihrer Form nach Aussagen zwar deskriptiven,^[107] aber erfahrungstranszendenten Inhalts darstellen; solche Aussagen dürfen nach Verabschiedung der Metaphysik nicht mit einem affirmativen Wahrheitsanspruch auftreten« (Habermas 2019 II, 351): Indes, die Postulate sind nicht »ihrer Form nach Aussagen zwar deskriptiven, aber erfahrungstranszendenten Inhalts«, vielmehr treten sie, infolge des durch »praktische Vernunft« erzielten »Zuwachses« (IV 267; s. dazu o. 120; 237), durchaus mit einem von

sich (so wie wohl auch das »Bewusstsein von dem, was fehlt«) durchaus den »moralischen Einsichten der praktischen Vernunft« (Habermas 2007, 369) und ist keineswegs eine »ersatzmetaphysische Überlegung« (ebd.). Deshalb bietet – entgegen der von Habermas vertretenen Ansicht – das »moralische Wissen« (und das »Überwiegende« jenes »Zweifelglaubens«, s.o. I.4.1.) durchaus auch eine »hinreichende Grundlage, aus der die Idee des höchsten Gutes ... in einem irgend [!] argumentativ zwingenden Sinne hervorgehen könnte.« (Habermas 2007, 376 f.)

¹⁰⁷ Kants Bestimmung des Postulats als ein »theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz ..., so fern er einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt« (IV 252 f.), ist keine »deskriptive Aussage«; sie rekurriert zunächst lediglich auf das »minimum der Erkenntnis«: (»es ist möglich, dass ein Gott sei«: IV 822 Anm.), geht jedoch in der »voluntativ« verankerten »Annahme dieses Satzes« über dieses »grenzbegrifflich« vorausgesetzte »minimum der Erkenntnis« notwendig hinaus, um so »zu beweisen, daß es für die Vernunft unvermeidlich sei, ein Dasein Gottes anzunehmen« (Refl. 6317, AA XVIII, 623). Gleichwohl ist ein solcher »Beweis« keine »Demonstration«. Dieser Aufweis der »Unvermeidlichkeit« ist auch Voraussetzung dafür, dem von Habermas angeführten (von ihm geteilten?) Projektionsverdacht Feuerbachs (Habermas 2019 II, 606) in dessen Schrift »Das Wesen des Christentums« zu begegnen: »Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eignes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen.« Und: »Gott ist das realisierte Seelenheil oder die unbeschränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen.« (zit. n. Habermas 2019 II, 606) Daraus folgt das berühmte Argument: »Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. [...] Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele [...]: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochne Selbst des Menschen [...]. Das absolute Wesen des Menschen ist sein eignes Wesen.« Bedeutsam ist deshalb Kants Hinweis darauf, dass in der Postulatenlehre (der darin schon als »notwendig gedacht« vorausgesetzte) »Gott der Gegenstand der Religion wird [!]« und »Theologie« nicht zu »irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht nötig sei« (V 616).

(moralischen) »Einsichten« geleiteten »affirmativen Wahrheitsanspruch« auf: Ist es in diesen Postulaten – eher im Sinne einer »Einschränkung praktischer Vernunftansprüche – doch um »theoretische Voraussetzungen« (»theoretische Positionen«: IV 250) und insofern darum zu tun, diese eben nicht bloß »als möglich denken« zu müssen (Habermas 2019 II, 351), sondern vielmehr »gewisse Sätze behauptend festzumachen« (IV 251). Darauf zielt die Bestimmung des Postulates als eines »theoretischen Satzes«, der im Unterschied zum bloß »problematischen Urteil« nach Kant nunmehr »assertorischen« Charakter hat (s.o. 113 f.). Wird nicht gerade deshalb auch die Hoffnungsfrage von Kant als »praktisch und theoretisch zugleich« charakterisiert, weil dieser Hoffnungsglaube eben darauf gründet, »dass etwas sei ..., weil etwas geschieht« (II 677) – genauer: »geschehen soll«? Insofern ist es eine verkürzte Sichtweise des kantischen Standpunktes, wenn Habermas feststellt: »Im engen Lichtkegel des moralischen Gesichtspunktes gelten nur noch Gerechtigkeitsfragen als rational entscheidbar, nicht mehr die Fragen des guten oder nicht-verfehlten Lebens« (Habermas 2007, 381). Hingegen erweist sich: »Vernünftige Freiheit« im Sinne Kants blickt im Versuch, »sich im Denken und Handeln zu orientieren«, durchaus über diese »Gerechtigkeitsfragen« – nicht zuletzt im »Bewusstsein von dem, was fehlt« – hinaus:¹⁰⁸ Der »moralische« Mensch – als existierender »Endzweck der Schöpfung« – kann (und soll!), gemäß dem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« und dem »ganzen Verlangen im Leben« (IV 620), die (duchaus »rational entscheidbare«) Frage nach dem »vernunftgewirkten« »Endzweck« (dem »vollständigen Zweck«) seines Tuns nicht vermeiden, weil andernfalls dem »Dasein einer Welt« (und »vernünftiger Wesen« in ihr) »Zwecke ohne Endzweck zum Grunde« (V 576) liegen würden; auch dies ist jedoch keinesfalls eine fatale »grundbegriffliche Weichenstellung der Subjektphilosophie«, sondern verweist eben auf die auch nach Habermas nicht »sinnlose« Frage nach dem »Sinn des Lebens« (s.o. I.3.2.), d.h. auf das, »was den Endzweck unseres Daseins ausmacht« (V 399), was also »Ziel eines sittlichen Lebens im Ganzen sein soll« (so Habermas 2019 II,

¹⁰⁸ Es trifft ihm zufolge für »vernünftige Freiheit« offenbar auch nicht zu, dass »sich die vernünftige Orientierung im Handeln, um sich auf begründbares praktisches Wissen verlassen zu können, auf wohldefinierte Fragen der Gerechtigkeit beschränken und der religiös beglaubigten Zuversicht auf eine Teilhabe an der ewigen Glückseligkeit entschlagen muss.« (Habermas 2019 II, 305)

349).¹⁰⁹ Es ist jedoch auch nicht so, dass nach Kant allein dieser »Endzweck ... unserem Moralischessein als solchem erst einen Sinn verleiht« (Habermas 2019 II, 356);¹¹⁰ das »höchste Gut« (als »vollendetes«) ist vielmehr jenes, das die schon aus moralischen Gründen gewährleistete Sinnhaftigkeit und die unbedingte »Güte« des »obersten Gutes« (der »Tugend«) in einer durchaus moralisch relevanten Hinsicht – moralisch konsequent und »allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679)¹¹¹ – »vollendet«, d. h. erst sinn-*voll* macht. In diesem Sinne thematisiert die Postulatenlehre den Grund der vernunft-notwendigen Hoffnung auf jenen »Endzweck«, den sie – als zwar prak-

¹⁰⁹ Die notwendige Orientierung daran ist offenbar von dem diesbezüglichen Einwand nicht getroffen: »Jedenfalls kann sich der Gedanke, dass es auch für die Gesamtheit aller moralischen Handlungen einer Person einen Zweck geben solle, nur aufdrängen, wenn Interaktionszusammenhänge selber nach dem Modell einer Zweck-tätigkeit im Großformat aufgefasst werden« (Habermas 2019 II, 349). Der kantische »Endzweck«-Gedanke (als »letzter und vollständiger Zweck«: IV 250, als »Endzweck unseres Daseins«) hat indes mit einer »Zwecktätigkeit im Großformat« nichts zu tun, auch ist diese »Unbedingtheit« des Moralischen keinem »Zweck« untergeordnet, sondern dieser ist aus moralischen Gründen als der »vollständige«, »ganze Zweck« »herbeigeführt« (VI 132; AA XXIII, 121). – Schon die Prolegomena (III 223 f.) charakterisieren den »höchsten Zweck« als denjenigen, »der immer nur das System aller Zwecke ist«; vgl. zu diesen Themen auch Kants Aufsatz »Was heißt: sich im Denken orientieren?« (III 267 ff.).

¹¹⁰ Dem widerspricht schon der absolute »Selbstzweck«-Charakter des Moralischen.

¹¹¹ Das »Streben nach Glückseligkeit« ist nicht »Bestandteil der Befolgung einer moralischen Pflicht« (Habermas 2019 II, 350), sondern eher Thema der »moralisch konsequenten Denkungsart«, die, der Moralität »weit hinterher« (IV 183), auf den »vollständigen Zweck« geht (s. o. 37). Jenes (eher von Garve vertretene) »Streben nach Glückseligkeit« ist zwar mit dieser »moralischen Denkungsart« »unzertrennlich verbunden«; nicht jedoch wird das »Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit« von Kant als »Bestandteil der Befolgung einer moralischen Pflicht« behauptet, sondern die »Idee des Weltbesten« ist Gegenstand der »moralisch konsequenten Denkungsart«, wie gegen Habermas (Habermas 2019 II, 333) zu betonen ist. Nachdrücklich grenzte Kant die Moral von einer »Glückslehre« ab in dem Sinne, »dass man die Moral an sich niemals als Glückslehre behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung, der Glückseligkeit teilhaftig [!] zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung ... der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derselben zu tun.« (IV 262) Überdies sei nochmals daran erinnert: »Die Glückseligkeit eines Geschöpfes kann nur insofern stattfinden, wiefern seine Handlungen aus der allgemeinen Glückseligkeit abgezogen sind und mit der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmen« (Kant 1964, 192). Dies bleibt auch bezüglich des »Strebens nach der jeweils eigenen Glückseligkeit« zu beachten. So wenig »seine Glückseligkeit zu befördern« unmittelbar »Pflicht« sein kann (IV 217 f.), so wenig ist dies »Bestandteil der Pflicht«. Kant lehnte es entschieden ab, »zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität ergrübeln« zu wollen (IV 240).

tisch-»sinnhaft«, aber doch »bedeutungslos«, d. h. als »nichtig-vergeblich« – nicht preisgeben will, sofern der Mensch diesen »Endzweck« »hat und haben soll« (V 580; III 645). Gleichwohl ist die daran orientierte »moralisch konsequente Denkungsart« und die »erweiterte moralische Gesinnung« auch nicht Thema einer »derart erweiterten Moraltheorie« (Habermas 2019 II, 352), sondern weist grundsätzlich über eine »Moraltheorie« hinaus. Dies besagt auch Kants Hinweis auf den aus der »Moral« resultierenden »Fortgang« der Religion: »Die Philosophie stößt im Fortgange der zu ihrem reinen Vernunftgeschäfte gehörenden Moral zuletzt unvermeidlich auf Ideen einer Religion überhaupt und kann sie nicht umgehen.«¹¹² (Auch dies bestätigt übrigens, dass Kant keineswegs die Religionen als »ein Phänomen der Vergangenheit« angesehen hat, aus deren »Traditionsmasse« die Philosophie »den Kern des Vernünftigen herauszuschälen« habe: so Habermas 2009, 29).

Dass eine allen »Forderungen der Sittlichkeit« gemäße Glückseligkeit entsprechend der Idee der »moralischen Welt« (als »Endzweck«) sein soll und deren – widerspruchsfrei denkbarer¹¹³ – Ermöglichungsgrund gedacht werden muss, ist nach Kant also durchaus »rational entscheidbar«.¹¹⁴ Aus moralischen Gründen ist die in diesem Sinne verstandene »Gerechtigkeitsfrage« als eine »wahrheitsfähige Aussage« (Habermas 2007, 381) auch im Sinne »praktischer Erkenntnis« anzuerkennen – darauf stützt sich auch jene »moralisch konsequente Denkungsart«; insofern soll der »Vernunftglaube« in der Tat im Rahmen der »Kritik der praktischen Vernunft« selbst (im

¹¹² AA XX, 440.

¹¹³ Die Annahme Gottes (und des »höchsten Gutes«) ist jedenfalls »an sich wenigstens nicht widersprechend« (V 580). – Damit setzte Kant den »vernunft-theologischen« Aufweis der Möglichkeit und Notwendigkeit der Gottesidee voraus und holte diese durch »praktische Vernunft« gewissermaßen ab: »Was ist das *Minimum* der Theologie? Dass es wenigstens möglich sei, daß ein Gott ist, und dass keiner so viel wissen könne, um uns zu widerlegen, wenn wir ihn glauben« (Refl. 6213, AA XVIII, 499). »Das Minimum der Vernunfttheologie ist ein wohl mit sich selbst und mit dem Bedürfnis der Vernunft in Principien, vornehmlich den praktischen, zusammenstimmender Begriff von Gott und die Möglichkeit seiner Existenz, folglich die Befugnis, sie anzunehmen« (Refl. 6244, XVIII, 523). Die postulatorisch behauptete »Wirklichkeit« Gottes geht eben über diese »theologisch« sichergestellte Möglichkeit »assertorisch« hinaus.

¹¹⁴ Dies ist Kant zufolge also durchaus – analog zur »Richtigkeit« moralischer Normen – »rational begründbar«, somit »jedermann« zumutbar und begründet so in dieser »gerechtfertigten Akzeptabilität« auch den – »wahrheits-analogen« – »assertorischen« Anspruch, auch wenn dieser auf das »gute Leben« abzielt.

Sinne jener »erweiterten moralischen Gesinnung«) »als Bestandteil des moralischen Wissens [!] ausgewiesen« werden (Habermas 2007, 376), obgleich die Bestimmung des dieser »moralischen Welt« gemäßen »Endzweck«-Themas des »moralischen Wissens« als Thema der Hoffnung (meiner Auffassung zufolge) bei Kant doch nur insofern in der Frage »Was soll ich tun?« eingeschlossen ist, als der erhoffte »Endzweck« ein solcher ist, der »dasein soll« (auf den also auch »hinzuwirken« ist), weshalb die »moralisch-praktische Frage »Was soll ich tun?« ... die in der Religionsphilosophie behandelte Frage »Was darf ich hoffen?« einschließt« (wie Habermas kritisiert: Habermas 2007, 377). Diese »praktische Erkenntnis« bzw. der »praktische Vernunftgebrauch« zielt also darauf ab, was den »ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann« (IV 764);¹¹⁵ andernfalls müsste eine keineswegs auf »Eigennützigkeit« verengte Sinnperspektive zuletzt, weil »phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt« (IV 243), in der Tat aufgegeben werden.¹¹⁶ Diese durchaus »vernünftig begründete« Argumentation mündet bei Kant sodann in jene Bestimmung der besonderen »Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben«¹¹⁷ ein und führt zuletzt auf jene denkwürdige Bestimmung

¹¹⁵ Es ist jedoch irreführend, dass dieser Nachweis des »höchsten Gutes« als eines »ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt(s)« (IV 764) eine Sache der »Moraltheorie« (Habermas 2005b, 224) sein soll. Auch hier setzt Habermas offenbar ein Kernthema der »praktischen Vernunft« einfach mit der »Moraltheorie« gleich und ebnet damit den Unterschied zwischen »Analytik« und »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« ein (s. dazu nochmals o. I. Anm. 18). Auch die kantische Ethik als »Zwecklehre« ist nicht mit der »Moraltheorie« identisch.

¹¹⁶ In diesem Fall wäre es so, dass »leges morales effectu vacuae seyn würden und der tugendhafte ein phantast, d. i. nicht mit dieser Welt harmonieren« (Refl. 4268, AA XVII, 488), der Mensch also nicht »in diese Welt passen« würde. Dass dies auch »motivationale« Folgen für die gebotene »Mitwirkung« an dem »Endzweck« nach sich zieht, ist jedoch ein davon noch zu unterscheidender »beiläufiger« Aspekt (s. u. 332).

¹¹⁷ Nur im Sinne des moralischen »Nichtverzichtenkönnens« auf die Idee der »Gerechtigkeit« lässt sich sagen – dies weist freilich über die »Vernunftmoral« notwendig hinaus (s. o. I.3.2.): »Mit der Postulatenlehre versucht Kant, den Gedanken einer *ret-tenden* Gerechtigkeit, der bisher religiösen Überlieferungen vorbehalten war, als ein Element der Vernunftmoral selbst zu rechtfertigen; denn aus der Vernunftmoral [genauer: der »moralisch konsequenten Denkart«, nicht der »moralischen Denkart«!] folgert [!] er den Vernunftglauben an einen Gott, der das Superadditum der Glückseligkeit, das heißt des Genusses des höchsten Gutes als eine *mögliche Konsequenz* einer im spröden deontologischen Sinne gerechten Lebensführung verspricht. Aus praktischer Vernunft dürfen wir die Existenz Gottes, also der Autorität

der »fides« als – »moralisch hinreichend« begründetes – »Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes« (V 603 Anm.),¹¹⁸ deren genaueren Sinngehalt Habermas allerdings schon in seiner »Replik« (Habermas 2007, 373 f.) offensichtlich nicht hinreichend berücksichtigt.

Mit Rücksicht auf jene in den Vernunftpostulaten auch vollzogene Selbstbegrenzung praktischer Vernunftansprüche (im strengen Sinne) ist es deshalb wohl auch nicht unproblematisch, der kantischen Postulatenlehre die Intention zuzuschreiben, sie versuche »den *Gebrauch* der praktischen Vernunft über die moralische Gesetzgebung einer rigorosen Pflichtenethik hinaus auf die präsumtiv ver-

für möglich [?] halten, der zwar keine moralischen Verdienste »vergütet«, aber die Macht hat, die durch ein tugendhaftes Leben erworbene Anwartschaft auf Glückseligkeit einzulösen.« (Habermas 2019 II, 351) Das »höchste Gut« ist als »Endzweck der praktischen Vernunft« freilich kein »superadditum«, kein »zusätzlich Hinzugefügtes«; die Hoffnung darauf ist streng genommen nicht Sache der »Vernunftmoral«, sondern hebt »mit der Religion allererst« an (IV 262). Auch der beigelegte Verweis auf die »Autorität« ist nicht recht verständlich; auch ein »Anrecht« auf ein »der ewigen Seligkeit äquivalentes Glück« gibt es nach Kant nicht – dies war ihm ganz fremd (wie auch seine wiederholten Bezüge zur Gnadenthematik verraten, s. o. I.5.1.), weshalb auch die ihm zugeschriebene Auffassung, dass der »vernünftige Glaube« sich an dem »internen Zusammenhang des moralischen Verhaltens mit dem Kontostand angesparter Glückswürdigkeit« (Habermas 2019 II, 621) orientiere, problematisch ist (denn das moralische »Konto« ist leer: s. o. I. Anm. 201). Habermas scheint auch zu verkennen, dass die – an die Idee der »Heiligkeit« geknüpfte – Idee der »Unsterblichkeit der Seele« im Sinne der moralischen Unverfügbarkeit des »höchsten Gutes« von Kant nicht zuletzt auch als Einspruch gegen die einschlägigen Lehren in der »Ethik der Alten« aufgeboten wird. Und nicht zuletzt ist es das von Kant spät ergänzte christliche »Menschensohn«-Motiv (der damit verbundene »Gerichts«-Gedanke), das sich gegen eine »durch ein tugendhaftes Leben erworbene Anwartschaft auf Glückseligkeit« wendet (s. auch o. I. Anm. 200).

¹¹⁸ Kant hat dies später noch näher expliziert: »Denn der Mensch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf die Tat, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel, wahrgenommen hat und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermutungsweise zu schließen Anlaß findet, kann doch auch vernünftigerweise hoffen, dass, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Prinzip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch mutiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter andern Umständen allem Ansehen nach doch nach eben demselben Prinzip fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grunde aus gebessert halten darf« (IV 722).

nünftigen Postulate von Gott und Unsterblichkeit zu erweitern« (Habermas 2005b, 223 f.).¹¹⁹ Fragwürdig ist diese Argumentation wohl schon deshalb, weil der »praktische Vernunftgebrauch« sich zwar auf den »ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft« bezieht, sich jedoch keineswegs selbst auf die Postulate hin »erweitert«, sofern diese dem »letzten Zwecke« der Moral »Effekt verschaffen« (IV 826). Klärungsbedürftig bleibt auch Habermas' späterer Einwand: »Kants auf die Grenzen der Vernunft abzielende Kritik ist im Hinblick auf die praktische Vernunft nicht kritisch genug. Sogar die Begründung der Postulatenlehre selbst greift in dieser Hinsicht zu kurz.« (Habermas 2019 II, 354) Indes, was genau besagt diese »auf die Grenzen der Vernunft abzielende Kritik«, warum ist sie »im Hinblick auf die [ja auf den »letzten und vollständigen Zweck« (IV 250) abzielende] praktische Vernunft nicht kritisch genug« – und warum greift die »Begründung der Postulatenlehre in dieser Hinsicht zu kurz«?

Es zeigt sich erneut: Kant hat den Gottesglauben durchaus als wahr – als »gerechtfertigt behauptbar« – angesehen,¹²⁰ sehr wohl

¹¹⁹ Nach Barth lässt Habermas die entscheidende »systematische Frage« vermissen, »weshalb Kant sich ... genötigt sah, die in der Pflichtentheorie der ›Analytik‹ eskamotierte Zweckbeziehung nachträglich in der ›Dialektik‹ wieder zur Geltung zu bringen« (Barth 2013, 132). Zu fragen ist freilich, ob hier von einem »Eskamotieren« rechtens die Rede sein kann.

¹²⁰ Schon Kants frühe – auch später nicht revidierte, gleichwohl modifizierte – Schlussbemerkung über den »einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« weist darüber hinaus: »Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht eben so nötig, dass man es demonstriere« (I 738), was freilich durchaus einer »moralischen Zweckmäßigkeit« entspricht: Denn »moralisch zweckmäßig« für die Vernunft ist gleichermaßen die bedürfnis-orientierte moralische Ausrichtung an der Gottesidee und ihre Nichtbeweisbarkeit; weil andernfalls das Verhalten des Menschen von bloßen »Marionetten« nicht unterscheidbar wäre. Denn: »Hätten wir Gewissheit von der Existenz Gottes, so müssten wir unmittelbare Anschauung von Gott haben, dann hätten wir nicht die Freiheit in Erfüllung unserer Pflichten; denn wir würden wegen Erlangung von gewissen Vorteilen, uns bei ihm beliebt zu machen, handeln und dann würde keine reine moralische Handlung mehr stattfinden.« (AA XXVIII, 792; s. dazu auch Kants einschlägige Argumentation in der »zweiten Kritik«: IV 282 f.; s. u. II. Anm. 247). Die »Nicht-Beweisbarkeit« Gottes, die dennoch Hoffnung und Glaube rationalerweise erlaubt, ja dies sogar »moralisch notwendig« macht, ist mit Blick auf die moralische »Bestimmung des Menschen« nach Kant also sogar »zweckmäßig«; indes wäre – »wenn Gott ist«! – ein darüber hinausgehender »Atheismus«, der Glaube und Hoffnung strikt negiert, mit der »Selbsterhaltung der Vernunft« und der Idee eines »Endzwecks der Schöpfung« wohl unvereinbar. Vgl. auch Kants bemerkenswerten Hinweis, der sich indirekt wohl gegen den »Vernunftglauben« richtet: »Der Atheismus kann in der puren Specula-

wird also (was Habermas bestreitet: Habermas 2019 II, 352) der Vernunftglaube als »Geltungsmodus von Aussagen« verstanden, was eben heißt, »gewisse Sätze behauptend festzumachen« (IV 251) – und zwar als der »beharrliche Grundsatz des Gemüts, das was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, ... als *wahr* anzunehmen« (V 603). Es geht darin um die im moralischen Wollen der »moralisch konsequenten Denkungsart« verankerten »abgenötigten Voraussetzungen«; »assertorisch« ist deren Wahrheitsanspruch jedoch schon deshalb, weil sie in jenem (»nicht nachlassen dürfenden«) »Machtspruch der Vernunft«: »Ich will, dass ein Gott ... sei« (IV 278), verankert sind¹²¹ und dieser Glaube »umso fester« diese Wahrheit geltend macht, also durch den »festiglichen« Glauben als moralische Überzeugung (»Gewissheit«) behoben wird, der hier, in »moralisch gewissen Sätzen«,¹²² durchaus »als Geltungsmodus von Aussagen« auftritt, die sich eben auf jene »abgenötigten Voraussetzungen« beziehen. Das ist jedoch keineswegs ein »Ausweichen« auf die Bestimmung als »Habitus« (»umso fester«) oder auf eine »Glaubenseinstellung der moralischen – und *deshalb* auch der gläubigen – Person« (Habermas 2019 II, 352). Schon daraus wird auch deutlich: Kants späte Konzeption des Vernunftglaubens wollte sich auch nicht mit der von Habermas zugeschriebenen Absicht begnügen, »die Metaphysik auf[zuh]eben, um für den Glauben Platz zu machen. Aber um den ›Glauben‹ geht es ihm eher als Modus, denn als Inhalt« (Habermas 2005b, 229), weil er »den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubensmodus *als solchen* der Vernunft integrieren« und »ein Moment der Verheißung unter Abzug ihres sakralen Charakters zurückbehalten« (Habermas

tion sein, aber in der praxi kann ein solcher ein Theist oder ein Verehrer Gottes sein; dessen Irrtum erstreckt sich auf die Theologie und nicht auf die Religion« (Kant 2004, 125).

¹²¹ Blumenbergs Befund erfolgt wohl zu Recht: »Die Forderung des Glaubens heißt jetzt, dass es nur der Glaube sein darf, der sich auf die göttliche Existenz bezieht, und auch dieser nicht als Bedingung, sondern erst als Konsequenz der Moralität. Kant hat den Monotheismus vollendet, indem er ihn von seiner gnostischen wie von seiner scholastischen Geschichte befreite.« (Blumenberg 2006, 453)

¹²² Noch in den späten Vorlesungen betonte Kant ausdrücklich: »Dieses Fürwahrhalten weicht der allergrößten Gewissheit nicht in Ansehung der Wirkung aufs Subjekt, und practische ist die höchst mögliche. Diese praktische Überzeugung kann auf gewisse Sätze fallen, und dann sind das moralisch gewisse Sätze« (AA XXIV, 855), die (bzw. deren »eingesehene Notwendigkeit«) dann eben nicht auf dem psychologisch-»naturnatürlichen« »belief« bzw. auf den »primary instincts of nature« (Hume) beruhen.

2005b, 230) wolle. Darauf lässt sich auch Kants Konzeption des »Vernunftglaubens« wohl nicht so ohne weiteres reduzieren, und ebenso wenig lässt er sich solcherart, gegen die Gefahr einer lähmenden »defätistischen Gleichgültigkeit« (Habermas 2005b, 237), im Sinne einer notwendigen Ermutigung in ein bloß moralisches Engagement transformieren. Zu fragen ist überdies: Wie verträgt sich die Kant zugeschriebene Auffassung, dass es ihm bezüglich des Glaubens eher um den »Modus« als um den »Inhalt« gehe, damit, dass Habermas die kantischen Vernunftpostulate jedoch ausdrücklich als »Inhalt eines Vernunftglaubens« (Habermas 2019 II, 351) bestimmt?¹²³ Die »Glaubensinhalte« (»fides quae«) sind bei Kant die (in der »eigentlichen Metaphysik«) in Vernunftpostulate transformierten bzw. explizierten Bedingungen der Vernünftigkeit der Hoffnung;¹²⁴ sie sind darauf aber auch beschränkt, wie das kantische »Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft« (III 636) belegt und so zeigt, dass sich jene Postulate im hoffenden Vertrauen des Glaubens auch bewähren.¹²⁵ Diesbezüglich von »abgemagerten Postulate(n) eines Vernunftglaubens« (Habermas 2019 II, 310) zu sprechen, verfehlt wohl die Intention Kants, d. h. seiner »Vernunftarchitektur«.

Jener kantische Verweis auf das »Festigliche« dieses Glaubens¹²⁶

¹²³ Trifft solche Kennzeichnung nicht doch eher die Intentionen der Kant-Nachfolger Forberg und Fichte (und deren »moralischen Glauben« an den »Vernunftzweck« bzw. an eine »göttliche Weltregierung«) im Kontext des Atheismus-Streits?

¹²⁴ »Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann.« (VI 307) Insofern trifft es auch diesbezüglich zu, »dass sich die fides quae im Vollzug der fides qua bewähren muss« (Habermas 2019 II, 805). Nochmals sei daran erinnert: Die »eigentliche Metaphysik« bestimmte noch der späte Kant als »Theologie« (III 615), die (als »Zweckverbindung« der »Vernunftideen«: III 646) den »Vernunftglauben« begründen solle; deshalb hatte Kant auch nicht die Absicht, »die Metaphysik auf[zu]heben, um für den Glauben Platz zu machen.« (Habermas 2005b, 229)

¹²⁵ Hingegen sind »Glaubensbekenntnisse von ihrer [der »Geschichten oder vorgebliche[n] Offenbarung«] Wahrheit ... eine Last für das Gewissen« (Ref. 6308, AA XVIII, 602). Kant kritisierte in diesem Sinne auch einen »despotischgebietenden Kirchenglauben« (IV 797). S. o. 357. Dies bedeutet natürlich keinen Freibrief für einen Glauben, »den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann« (III 279), sondern bleibt an die Grundsätze des »Vernunftglaubens« gebunden.

¹²⁶ »Und diese praktische Überzeugung oder dieser moralische Vernunftglaube ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht auf objective Gründe, sondern auf das moralische

widerspricht auch der ihm von Habermas unterstellten Ansicht, dass aus dem angeblich »eingestandenem Verlust der religiösen Glaubensgewissheiten« und dem daraus resultierenden »Zweifel«¹²⁷ »ein Bedarf an Ermutigung der eigenen Kräfte – ein ›Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses« (Habermas 2019 II, 306) entstehe. Indes, dieses ihre Befriedigung suchende »Vernunftbedürfnis« zielt nicht auf die »Ermutigung der eigenen Kräfte«, sondern primär darauf, »sich bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben [zu] bestimmen.« (III 270 Anm.). Auch von einem »Glaubenszweifel« kann bei Kant eigentlich nicht die Rede sein (s. jedoch o. 125). Mag die »Festigkeit des Glaubens« zwar durch das bloß »Überwiegende« des (ein vernünftiges »Abwägen« voraussetzenden) »Fürwahrhaltens« des »Zweifelglaubens« möglicherweise mitunter relativiert und auch »der Zweifelnde zur Geduld verwiesen« (VI 113)¹²⁸ werden – eine Auffassung, die Kant in seinem späten Hinweis auf das »praktisch Überwiegende« dieses »Fürwahrhaltens« des »Zweifelglaubens« aufgenommen und sogar noch zugeschärft hat –, so besagt dies jedoch keineswegs, dass die »Postulatenlehre« einem beständigen Zweifel ausgesetzt blieb (wie Habermas zu unterstellen scheint). Dass dies

Interesse des Subjekts ankommt« (III 501f.). »Dieser subjektive Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration« (AA XXVIII,2.1., 304). D. Henrich hat dieses kantische Motiv so formuliert: »Wer würde auf die Richtigkeit auch des einfachsten geometrischen Beweises sein Leben verpfänden? Aber auf die Wahrheit des metaphysischen Satzes, dass gegenüber dem Weltlauf die Handlung aus gutem Willen nicht nichtig ist, setzt jeder den Gang seines Lebens ein, der in solchem Willen ein Opfer bringt. So kann also die Philosophie begründen, dass Überzeugungen, die vom Vernunftleben untrennbar sind, eine höhere Gewissheit haben können als sogar die Mathematik – vorausgesetzt freilich, dass ihre Unwahrheit ebenso wenig demonstriert werden kann.« (Henrich 1999, 77)

¹²⁷ Von einer von »Zweifeln angefochtenen Unruhe« (Habermas 2019 II, 306) ist hier bei Kant allerdings nicht die Rede, ungeachtet seines »Zweifelglaubens«, der sich freilich notwendig auf »Geduld« (VI 113) verwiesen sieht (s. o. 81; 130; I. Anm. 163). Dieser auf Geduld verwiesene »Zweifelglaube« ist so zwar nicht einfach »taub« für die moralisch-hoffend begründete »Verheißung künftigen Heils«, obgleich ihm eine »außerordentliche und spezifische Erfahrung des Aufgehobenseins« (Habermas 2021, 230) im Sinne einer »Zuversicht« durchaus noch fremd bleiben mag.

¹²⁸ Dennoch erlaubt dies, wie sich noch zeigen soll, mit Blick auf Kant nicht den »funktionalen« Befund, dass »Kant mit dem ›Vernunftglauben‹ dem an moralischer Überforderung Verzagenden und auf Glückseligkeit Hoffenden ein vernünftig begründetes Äquivalent für den erschütterten [!] Glauben an die rettende Gerechtigkeit Gottes anbieten« wollte (Habermas 2019 II, 805). S. dazu u. 340f.

nicht der Fall ist, zeigt auch schon Kants Bestimmung des »Zweifelglaubens« als »überwiegendes praktisches Fürwahrhalten«, das in solchem »Überwiegen« doch die Überwindung jenes zweifelnden »Schwankens« zum Ausdruck bringt. Dieses »praktisch überwiegende« Fürwahrhalten des Zweifelglaubens als »Vernunftglaube« ist deshalb auch keineswegs lediglich ein »schwache(s) kognitive(s) Polster, in das die moralische Gesinnung eingebettet ist; er ist selber eines moralischen Aktes bedürftig, weil seine Geltung nur von praktisch-gültigen Aussagen zehrt, ohne doch die Gewissheit moralischer Gebote beanspruchen zu können« (Habermas 2019 II, 354).¹²⁹ Dies trifft jedenfalls weder auf jenes den Vernunftglauben auszeichnende – moralisch qualifizierte, »nicht nachlassen dürfende«¹³⁰ – »Ich will, dass ein Gott sei«¹³¹ noch auf den »Zweifelglauben« als »überwiegendes praktisches Fürwahrhalten« zu – weshalb soll dies also ein »schwacher kognitiver Polster« sein?

Weil ein solches moralisch verankertes »Fürwahrhalten eben den Grad hat als beim Wissen, aber von anderer Art ist, indem es nicht von der Erkenntnis der Gründe im Objekt, sondern von dem wahren [!] Bedürfnis des Subjekts in Ansehung des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs hergenommen ist«, ¹³² ist Habermas'

¹²⁹ Dies steht freilich auch im Widerspruch zu jener von Habermas den Postulaten abgesprochenen »Einsicht« (s. o. 123; 135; 239; 249 f.; u. 317). Kants Bezug auf den »Endzweck« beruht deshalb auch nicht auf einer Verwechslung »mit moralischen Einsichten der praktischen Vernunft« (Habermas 2007, 369).

¹³⁰ Eben dieses »Nicht-nachlassen dürfen« hat Habermas mit seiner Kritik der Postulatenlehre de facto zurückgewiesen und den darin maßgebenden »praktisch notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens« in Frage gestellt, der auch die – von Habermas bezweifelte (s. u. II.3.) – Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« betrifft. Verblasst damit jedoch nicht auch das von Habermas geltend gemachte »unbestimmte moralische Gefühl« (s. o. 135) – eben zu einem bloßen »Gefühl«, das freilich »jeder nur für sich« (IV 776) haben kann?

¹³¹ Der »reine Vernunftglaube« bleibt freilich vor vermessenen Ansprüchen zu bewahren – kann er doch »niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß subjektiv, nämlich ein notwendiges Bedürfnis der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstrieren.« (III 276) S. dazu o. II.2.

¹³² Refl. 2446, AA XVI, 371 f. Dies ist freilich auch mit Blick auf das später benannte Vorhaben von Interesse, das »Wissen« aufzuheben, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, das sich ebenfalls im Dienste der »Selbsterhaltung der Vernunft« versteht. »Glauben und Wissen« wären demnach zwar, ungeachtet ihrer »Polarisierung«, verschiedene Weisen des »Fürwahrhaltens«, jedoch sind beide der Vernunft »teleologisch immanent« und haben in deren »Architektonik« auch ihren genau bestimmten Ort.

Argumentation nicht recht verständlich (s. dazu auch Habermas' Erklärung zur »Motivationsschwäche« als Grundlage der »Postulatenlehre«, u. II.4.1.). Ist dieses »Fürwahrhalten« – auf der Basis des »Primat(s) der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen« (IV 249) – doch »festiglich« in jenem »moralischen Wollen« verankert: »Ich *will*, dass ein Gott sei ...«. Zu fragen ist deshalb auch nach einer näheren Begründung für Habermas' überraschende These, dass in der Religionsschrift durch das »radikal Böse« und das »ethische Gemeinwesen« »die Konstruktion des Vernunftglaubens überhaupt ins Wanken« gerate (Habermas 2019 II, 310) – wodurch soll denn dieses angebliche »Wanken des Vernunftglaubens« in der Religionsschrift begründet sein?¹³³ In dieser Religionsschrift behauptete Kant die »natürliche Religion« doch sogar als einen »reinen praktischen Vernunftbegriff«, von dem man jeden Menschen »praktisch hinreichend überzeugen« könne (IV 826); nachdrücklich insistierte Kant hier darauf, dass »Moral unumgänglich [] unausbleiblich«: IV 655 Anm.] zur Religion« (IV 652) führe, von einem

¹³³ Auch in Kants Religionsschrift und in späteren Texten finden sich Bemerkungen, die seine Lehre vom »höchsten Gut« und vom »Vernunftglauben« ausdrücklich bestätigen (s. zu diesbezüglichen Problematisierungen auch u. II. Anm. 491). Dies gilt offenbar auch für die späte Refl. 6314 (XVIII, 617): »Wir werden nicht nötig haben, uns mit den ... theoretischen Zweifeln wieder jene theoretische Dogmen der göttlichen Natur und seiner Absichten oder der Unsterblichkeitslehre in Kampf einzulassen. Denn weil wir den Gegner überführen können, daß er, um hierüber verneinend abzusprechen, gerade eben so wenig von diesen Gegenständen verstehe, als (andere) bejahend, so werden wir auf unserem Platze fest stehen, ohne zu wanken; denn ... das Gesetz unseres Verhaltens, die Hoffnung, es leisten zu können, weil wir sollen, die uninteressierte Vermutung eines Zustandes der Dinge, der im Ganzen mit der Moralität, die vor der Vernunft die ... höchste Bedingung der Möglichkeit einer Welt nach Weisheitsregeln ist, zusammen stimmt, werden ... uns zu der Idee einer ... die Welt weise regierenden Gottheit erheben und diese zugleich [!] mit den Eigenschaften versehen, die unsere Moralität stärken und aufrecht erhalten.« Auch dies zeigt übrigens, dass keinesfalls die Kompensation einer »Motivationsschwäche« der leitende Gesichtspunkt der Postulatenlehre ist (s. dazu u. II.4.1.). Jener Bezug auf »die uninteressierte Vermutung eines Zustandes der Dinge, der im Ganzen mit der Moralität ... zusammen stimmt«, will offenbar, der »unparteiischen Vernunft« verpflichtet, vor allem auch den Einwand eines bloßen »Wunschkens« (»Wünschbarkeit«) abwehren. Noch in der späten »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie« (aus dem Jahr 1796) ist beispielsweise von der »Hoffnung« auf »ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben« (III 412) die Rede, was eine (angebliche) späte Verabschiedung Kants vom »höchsten Gut« offensichtlich ebenfalls demotiviert (s. u. II. Anm. 491).

dauerhaften »Wanken« ist da nicht die Rede. Es bleibt offensichtlich dabei: Etwas »Wankendes« hat nach Kant allein der »doktrinale Glaube« (II 692) – jedoch »(g)anz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt« (II 693), weil dieser reine moralische »Religionsglaube« eben doch »reine Vernunftsache ist« (VI 338).

Deshalb musste Kant durchaus auch keine »gewundene Argumentation« in Kauf nehmen, »um die Existenz Gottes wenigstens [!] postulieren zu können« (Habermas 2005b, 229).¹³⁴ Nochmals sei daran erinnert, dass dieses »Postulieren« ein »Fürwahrhalten« ist, das »dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.« (III 277) Die von Kant vorgelegte Begründung für jenes »Ich will, dass ein Gott ... sei«, scheint vielmehr – als ein »Glaube ohne Lüge« (Bloch) – eine sehr redliche (und auch überzeugende) Antwort und »Übersetzung« des »Fürwahrhaltens« des »religiösen Glaubens« in den reinen »Religionsglauben« zu sein,¹³⁵ die den von Habermas gegen ihn erhobenen Vorwurf doch als zu hart und die daran geknüpfte Interpretation – in mehrfacher Hinsicht – als fragwürdig erscheinen lässt: »Wenn aber die Philosophie

¹³⁴ Hingegen betonte Kant: »Das Dasein der Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postuliert, und es kann also bloß dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen [!] war, es zu postulieren« (RefI 8092, AA XIX, 637). Habermas' Rekurs auf die angeblich »gewundene Argumentation«, »um die Existenz Gottes wenigstens postulieren zu können«, knüpft offenbar an eine frühere Interpretation an: »Schon Kant hat die Frage: Was dürfen wir hoffen? mit einem *Postulat* der praktischen Vernunft beantwortet, nicht mit einer vormodernen Gewissheit, die uns Zuversicht einflößen könnte.« (Habermas 1991g, 145) Abgesehen von der hier vorgenommenen Vertauschung der Ich-Perspektive mit der Wir-Perspektive in dieser kantischen Hoffnungsfrage, die eine verzerrende »sozialtheoretische Zugangsweise« verrate (s. dazu u. II. Anm. 390), wendet Nagl-Docekal dagegen ein, »dass Habermas' Darstellung so klingt, als sei Kants Konzeption der Postulate als eine Theorie gedacht, die den aufgrund ihrer Endlichkeitserfahrungen verzweifelnden Menschen als ein philosophisches Trostwort angeboten werden könne. Damit gerät jedoch außer Sicht, dass für Kant der genuine Ort der Postulate die praktische Vernunft jedes Einzelnen ist, auch wenn die Menschen dies nicht explizit reflektieren ...; nur aufgrund der Verankerung in dem je eigenen Vernunft-Bedürfnis können die Ideen von Gott und einem künftigen Leben Überzeugungskraft gewinnen.« (Nagl-Docekal 2020, 683f.) Damit rekurriert Nagl-Docekal auf die den kantischen »Vernunftglauben« auszeichnende (»sich-verankerte«) »moralische Gewissheit«.

¹³⁵ Dies ist dem Vorwurf entgegenzuhalten: »Da Kant gleichwohl am Projekt der Aufklärung festhält, bedarf die Befolgung einer überfordernden Vernunftmoral, wie gezeigt, der Ermutigung durch eine prekäre, jedenfalls unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens nicht mehr überzeugende Vernunftreligion.« (Habermas 2019 II, 564)

nach der Trennung des Wissens vom Glauben für dessen Heilsziel, auf das die ethische Lebensführung bezogen ist, keine überzeugende Übersetzung mehr anbieten kann, stellt sich das Problem, warum denn die Moral überhaupt im Ganzen des Lebenshaushalts einer säkularen Person eine *alles andere überragende Relevanz* sollte beanspruchen dürfen« (Habermas 2019 II, 348).¹³⁶ Diese bei Kant unbezweifelbare »absolute«, d. h. »alles andere überragende Relevanz« der Moralität ist eben im Selbstverständnis (und »Selbstwert«) der autonomen »moralischen Persönlichkeit« begründet, dem zufolge der vernünftige Mensch notwendig ein »natürliche(s) Interesse an der Moralität« (II 694 Anm.) nimmt, sofern ihm (im Sinne der »Selbstachtung«) »unbedingt« an sich selbst gelegen ist (was zu »erklären« freilich »uns Menschen gänzlich unmöglich« [IV 98] ist); zu fragen ist aber auch: Was genau besagt jene offenbar ehemals durch die Philosophie wahrgenommene »überzeugende Übersetzung« für das menschliche »Heilsziel«?

Schon hier sei darauf hingewiesen: Kant widmete sich dieser Frage – und zwar ganz ohne religiöse Anleihen – auch in der »Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft«, die dem – zuletzt unerklärlichen¹³⁷ – Problem nachgeht, »wie man den Gesetzen der rei-

¹³⁶ Die kantische Antwort auf dieses von Habermas benannte Problem ist vermutlich dies (darauf sei schon hier hingewiesen): Die moralische Einsicht in die »guten Gründe« ist jedoch noch durch die alleinige »Triebfeder der reinen praktischen Vernunft, d. i. des moralischen Gesetzes« zu ergänzen, die allererst die gebotene »Selbstachtung« der »moralischen Persönlichkeit« ermöglicht (und auf den vollständigen Begriff der »Autonomie« verweist) (s. dazu auch nächste Anm.).

¹³⁷ Schon dem frühen Kant zufolge führen die darin zutage tretenden Fragen und »Unbegreiflichkeiten« jedoch auf den eigentlichen »Stein des Weisen«, denn: »Urteilen kann der Verstand wohl, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, den Willen zu bewegen, das ist der Stein der Weisen«; und: »Man soll das Gute durch den Verstand erkennen, und doch davon ein Gefühl haben. Das ist etwas, was man nicht recht verstehen kann« (vgl. Menzer 1924, 54). Schon früh rekurrierte Kant auf das (jedoch unsichere) »moralische Gefühl«: »Das moralische Gefühl ist eine Fähigkeit, durch ein moralisches Urteil affiziert zu werden. Wenn ich durch den Verstand urteile, dass die Handlung sittlich gut sei, so fehlet noch sehr viel, dass ich diese Handlung tue, von der ich so geurteilt habe. Bewegt mich aber dieses Urteil, dass ich die Handlung tue, so ist es das moralische Gefühl. Das kann und wird auch niemand einsehen, dass der Verstand eine bewegende Kraft haben sollte, urteilen kann der Verstand zwar freilich, allein diesem Urteile Kraft zu geben, dass es eine Triebfeder, den Willen zur Ausübung einer Handlung zu bewegen, werde, dieses einzusehen ist der Stein der Weisen« (AA XXVII, 1428). Es geht also darum, wie die eingesehene Pflicht auch zur »Triebfeder« wird; Triebfeder ist der »subjektive Bestimmungsgrund des Willens« (IV 191) und es bleibt dabei, dass »Tugend ... durch reine Sittlichkeit« angetrieben

nen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne« (IV 287). Derart wollte er der »Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesses, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und ... einzige Triebfeder zum Guten ... beweisen« (IV 288 f.). Die »Ermutigung seiner eigenen Kräfte« (Habermas 2019 II, 305) bezieht der Mensch (als »moralische Persönlichkeit«) allein aus der »bewegenden Kraft der reinen Vorstellung der Tugend« und nicht aus einem »Vernunftglauben«, der Selbstvertrauen einflößt.« (ebd.). Von »Intuitionen, die Kant im Zuge seiner religiösen Erziehung in pietistischer Umgebung erworben haben mag« (Habermas 2019 II, 310), ist hier nichts zu spüren, auch nicht von der »auf Paulus und Augustin gestützten Rechtfertigungslehre Martin Luthers« (ebd. 311). Eine »Transformation religiöser Motive« (ebd. 320), eine »Umwidmung eines theologischen Erbes, das damit in die konsequent entfaltete Subjektphilosophie Eingang findet« (ebd.), ist in diesem Kontext jedenfalls nicht zu erkennen, vielmehr bewahrt dies durchaus eine vernunft-immanente Eigenständigkeit.

Im Folgenden soll sich noch in verschiedenen Hinsichten bestätigen: Die systematische Stellung der Idee des »höchsten Gutes« in der »Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft«, die als »praktische Zwecklehre« über den normativen Anspruch der Moralbegründung (einer »Moraltheorie«) und den Aufweis, dass »reine

wird (Ref. 6839, AA XIX, 176). Die Frage liegt erneut nahe: Haben die Junghegelianer tatsächlich diese »erklärungsbedürftige Tatsache vom intelligiblen Himmel auf die Erde des geschichtlichen Kontextes einer in Raum und Zeit situierten Vernunft herabgeholt« (Habermas 2019 II, 347)? Kants Hinweis auf die »Unerklärlichkeit« des »Bewusstseins des moralischen Gesetzes« bzw. darauf, »wodurch man zu der Bonität bewegt wird« (AA XXVII, 258), spiegelt sich auch in Habermas' Erklärung wider: »Die Vernunftmoral muss sich gewiss auf gute Gründe stützen, aber die Motivationskraft guter Gründe reicht für die Erklärung der deontologischen Bindungskraft moralischer Gebote nicht aus.« (Habermas 2019 II, 347) Es geht also darum, dass das als »moralisch richtig« Erkannte auch getan wird, d. h. dass die »guten Gründe« als solche dann eben auch motivieren. Dies besagt allerdings nicht, dass Kant damit die Vernunft in ihre »eigenen ... motivationalen Grenzen« verweist (Habermas 2019 II, 306). Auch hier ist zu fragen ist, ob Habermas nicht zuletzt Kants Ausführungen über die »Triebfedern der reinen praktischen Vernunft« (IV 191 ff.) weithin unberücksichtigt lässt, wo Kant der Frage nachging, »auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde« (IV 192) und auf das »Gefühl der Achtung« verwies.

praktische Vernunft sein könne«, d. h. »dass es reine praktische Vernunft gebe« (IV 107), auf den »objektiven Zweck« hinausgeht, »welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird« (IV 653 Anm.), wird von Habermas wohl zu Unrecht weithin ignoriert bzw. unterbelichtet.¹³⁸ Dies zeigt sich in besonderer Weise auch in seiner Kritik an der nach Kant – im Sinne einer »erweiterten moralischen Gesinnung« – gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes«, die mit den voranstehenden Fragen eng zusammenhängt und so in der Tat einen ganz zentralen Punkt in Habermas' Kritik der kantischen Religionsphilosophie betrifft.

¹³⁸ Und zwar ungeachtet seines berechtigten Hinweises, dass Kant den »ethischen Kern der Religion ... innerhalb der Grenzen reiner Vernunft zu rekonstruieren« versuchte (so im Interview der Neuen Zürcher Zeitung vom 14. 11. 2019).

3. Habermas' grundlegender Einwand: Die gebotene »Beförderung des höchsten Gutes« – eine »zusätzliche« »problematische«, weil »überschwängliche« »Superpflicht«?

Bis zuletzt hat Habermas unnachgiebig kritisiert, dass »das *Postulat eines Weltenurhebers*, der den Lauf des unter kausalen Gesetzen stehenden Weltgeschehens mit den Folgen der moralisch freien Handlungen intelligibler Wesen koordiniert, ebenso wie das Postulat der Unsterblichkeit der Seele auf der *falschen Voraussetzung* beruht, dass die Beförderung dieser überschwänglichen Ziele als moralische Pflicht qualifiziert werden kann« (Habermas 2019 II, 333; ebd. 355). Dieser Zweifel bzw. Vorwurf gegenüber einer von Kant fälschlicherweise geltend gemachten – »zusätzlichen«, »problematischen« (Habermas 2005b, 235; 2007, 376), »überschwänglichen« (Habermas 2005b, 226; 228; Habermas 2007, 376) – »Superpflicht« (2005b, 234) findet sich (im Grunde unverändert) in allen einschlägigen kritischen Bezugnahmen auf Kant, weshalb Habermas' Einspruch gegen diese angeblich »falsche Voraussetzung« in einigen Punkten näher analysiert werden soll.

Gegen Habermas ist zunächst darauf hinzuweisen, dass es bei seiner Infragestellung einer angeblichen »moralischen Pflicht« genauer besehen freilich um eine Problematisierung des »Endzwecks« jener »moralisch konsequenten Denkungsart« geht, den der Mensch »hat und haben soll« (V 580; III 645). Dies läuft jedoch auf eine auch moralisch nicht indifferente Inkonsequenz insofern hinaus, als damit offenbar ein »der moralischen Gesinnung widerfahrend(er) Abbruch« (V 580) geradewegs begünstigt wird.¹³⁹ Denn der – vernunft-

¹³⁹ Dies ist offenbar eine Implikation der schon zitierten Bemerkung Kants: »Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll.« (II 684) Dies ist nach Kant offenbar eine Bedingung »vernünftigen Handelns« und liegt auch der gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes« zugrunde; dies ist nichts der Moralität »additiv Hinzugefügtes«.

notwendige – Einspruch gegen jenen »Vernunftglauben« hat als Kehrseite doch zugleich die Anerkennung der affirmativen Bezugnahme auf das zu befördernde »höchste Gut«, die im Sinne einer »moralisch gesinnten Vernunft«¹⁴⁰ (einer »erweiterten moralischen Gesinnung«, s. o. I. Anm. 14) einen unumgänglichen »moralischen Wunsch« (s. o. I.3.) darstellt; es besagt dies jedoch keineswegs eine – die Moralität relativierende – Ausschau nach einem »weitergehenden Zweck für die Befolgung moralisch verpflichtender Normen« (Habermas 2007, 374). Dies bleibt auch für die Einschätzung des Stellenwerts bedeutsam, den Kant jener gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes« beimessen wollte. Noch einmal sei betont: Der Bezug auf diesen »Endzweck« ist nicht »wunschbesetzt«, sondern selbst – ganz »unparteiisch« – moralisch motiviert, d. i. eben ein »objektiver Zweck«, also »derjenige, den wir haben sollen« (IV 653 Anm.).

Es beruht deshalb vermutlich auf einem Missverständnis (und widerspricht wohl auch jener von Kant eingemahnten Begründungsordnung), wenn Habermas zufolge diese (vermeintliche) Pflicht auch »mit den Grundlagen der [kantischen] Moralthorie nicht ohne weiteres zusammenpasst« (Habermas 2005b, 229) und von der »unter Kants eigenen Voraussetzungen problematische(n) Ergänzung des Sittengesetzes durch die Pflicht, an der Realisierung des Endzwecks mitzuwirken«, die Rede ist (Habermas 2005b, 230). Solche »Mitwirkung« zum möglichen »höchsten Gut« ist nach Kant zwar in der Tat geboten (VI 132); sie besteht freilich »praktisch« in nichts anderem als in der genauen Erfüllung der moralischen Pflichten, d. h. in der moralischen Anstrengung des »Hinwirkens« im Sinne der notwendigen Orientierung am »obersten Gut« sowie in der daran geknüpften – in jener »erweiterten moralischen Gesinnung« (s. o. I. Anm. 35) verankerten – Zwecksetzung, die der »Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte« (V 580). Die »Erfüllung dieses Gebotes« liegt also allein im moralischen »Hinwirken« bzw. »Mitwirken« – d. h. eben »so viel an uns ist« (V 577); erst im hoffenden Ausblick auf das »höchste Gut« erweist sich das moralische Bemühen als eine »Beförderung« desselben. »Sich das höchste Gut zum Endzweck allen Handelns zu machen«, bedeutet also gar nichts anderes als ein moralisches »Hinwirken« auf diesen – als »Folge« in der praktischen Vernunft selbst verankerten – »Endzweck« (das »Ideal« der »aller Sittlichkeit gemäßen Glückseligkeit«), weshalb die »Pflicht zur Be-

¹⁴⁰ Refl. 6317a, AA XVIII, 632.

förderung des höchsten Gutes« – als die zunächst maßgebende *praktische* Orientierung an dem »Endzweck der *reinen* praktischen Vernunft« – sehr wohl möglich und keinesfalls »unzumutbar« (s. u. 279) ist. Nur die praktische, »nach Kräften« erfolgte Beförderung dieser gerechtigkeits-orientierten »Absicht« (V 603) bleibt so in der Tat Pflicht: »Wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen« (IV 255). Diese gebotene »Beförderung des höchsten Gutes« besagt demzufolge lediglich, auf das »höchste in der Welt mögliche Gut ... nach allem Vermögen hinzuwirken« (VI 132); nur von einem praktischen *Hinwirken* und »Mitwirken« (d. h. von einem »Befördern« und »Bearbeiten«) des Menschen auf die »Herrschaft des guten Prinzips« ist also die Rede, während die »Verwirklichung« hingegen auf die »praktisch« unverfügbare »Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt« (IV 244) verweist.¹⁴¹ Das im Sinne der Erfüllung der moralischen Pflichten vollzogene »Hinwirken« besagt deshalb auch keine »überschwängliche Zielsetzung« einer »Superpflicht«, sondern lediglich die Pflicht, dazu »alles Mögliche *beizutragen*« (IV 249) – also die »Pflicht, an der Realisierung des Endzwecks mitzuwirken« (Habermas 2005b, 230).¹⁴² Eine solche Pflicht zur *Mitwirkung* »an der Realisierung des Endzwecks« gibt es als »moralische Pflicht« durchaus, die so in der Tat auch als »Ausgangspunkt der Begründung« der Postulatenlehre (Habermas 2019 II, 354) fungiert. Bei Kant ist nirgendwo von der gebotenen »Verwirklichung des Endzwecks« (Habermas 2019 II, 333) die Rede, zumal der Mensch dieses höchste Gut zwar »hoffen, aber nicht hervorbringen

¹⁴¹ Kants Argumentation ist freilich nicht immer präzise: So ist auch in der »Ethiktheologie« die Rede von dem »höchste(n) durch Freiheit zu bewirkende(n) Gut in der Welt, dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung ... bewiesen werden kann« (V 599 f.). Dieses »höchste durch Freiheit [!] zu bewirkende Gut in der Welt« ist im Grunde freilich »praktisch« zuletzt auf die Tugendpflichten als die »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, zu beziehen (s. o. I. Anm. 38 u. Anm. 46), während das darüber hinausgehende »höchste Gut« eben nicht zu »bewirken«, sondern allein zu »erhoffen« ist. Durch jene praktische »Bewirkung« des »höchsten Gutes« verwirklicht sich der Mensch als »Endzweck der Schöpfung« und befördert dadurch das unverfügbare (d. h. gerade nicht zu »bewirkende«) »höchste Gut«.

¹⁴² Habermas vermisst indes die Klärung, »wie man ... die »Beförderung« des höchsten Gutes als moralisch verpflichtende Idee verstehen kann, während die »Verwirklichung« dieses Endzwecks nur als Ideal gilt. Ich kann ein Ziel nur »befördern«, indem ich versuche, zu seiner Verwirklichung *beizutragen*.« (Habermas 2005b, 226 Anm. 26) Dieser »Beitrag« ist eben die moralisch-hoffende »Beförderung«, die von der unverfügbaren Verwirklichung unterschieden bleibt.

kann.« (IV 851)¹⁴³ Keineswegs gibt es also für ihn die Pflicht, »ein solches Gut in der Welt zu realisieren« (Habermas 2019 II, 355),¹⁴⁴ er braucht eben nicht zu leisten, was sich seiner Erfüllung grundsätzlich entzieht. Über das moralische Streben nach humanen und gerechten Lebensverhältnissen hinaus ist die Realisierung dieses Zwecks der menschlichen Verfügbarkeit entzogen; dass menschliches Leben im »Allgemeinen« und »in individuo« glückt (gelingt), dass der Mensch also »in die Welt passe«, bleibt prinzipiell unverfügbar. Von dieser Nichtrealisierbarkeit des individuellen »höchsten Gutes« bleibt indes noch ein anderes »Überschießendes« genau zu unterscheiden, das auf die Errichtung und Ausbreitung des »ethischen Gemeinwesens« als »höchstes gemeinschaftliches Gut« abzielt (s. dazu u. II.6.): »So schießt die eschatologische Vorstellung vom Gottesvolk, das für die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden kämpft, über alles hinaus, was Kant in moralphilosophischen Begriffen vernünftig einholen kann.« (Habermas 2019 II, 357) Auch hier ist jedoch, wie Kant betont, allein »dazu hin[zu]wirken« (IV 752; IV 756f.) »Aufgabe«, d. h. »Pflicht« (s. dazu u. II.6.).

Der sich »auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern« (IV 262), weist demnach unvermeidlich über die tätige Moralität noch hinaus, wie Habermas mitunter ja auch selbst betont. Zwar geht nach Kant also diese – auch als »moralischer Wunsch« bezeichnete – Pflicht zur »Beförderung des höchsten Gutes« in der Tat »über den Begriff der Pflichten in der Welt« hinaus –

¹⁴³ »Dieses Ideal kann nun kein Mensch erreichen. Er kann nicht einmal die oberste Bedingung, die vollkommene Sittlichkeit, aus eigener Kraft ganz erfüllen. Er soll jedoch, »soviel an ihm liegt«, das höchste Gut in der Welt hervorbringen helfen, befördern und für die Realisierung die Ergänzung dessen erhoffen, was nicht in seiner Gewalt ist. Von einem endlichen vernünftigen Willen wird also nach Kant natürlich nicht die Erreichung, sondern nur eine solche Mitwirkung und Beförderung des höchsten Gutes verlangt.« (Düsing 1971, 32)

¹⁴⁴ Habermas setzt also offenbar die »Pflicht, an der Realisierung des Endzwecks mitzuwirken« (Habermas 2005b, 230), mitunter stillschweigend gleich mit der vorausgesetzten »Möglichkeit, »ein solches Gut in der Welt zu realisieren«: »Kant hatte ja aus der Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes gefolgert, dass dann auch die Möglichkeit vorausgesetzt werden muss, ein solches Gut in der Welt zu realisieren. Und weil dafür die Zeit und die »Gewalt« eines endlichen Vernunftwesens unter Prämissen der Zwei-Welten-Lehre nicht ausreichen, sollen wir genötigt sein, die Ideen von Gott und Unsterblichkeit als »die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut)« vorauszusetzen.« (Habermas 2019 II, 355)

ist also selbst weder eine »enge« noch eine »weite Pflicht«¹⁴⁵ – und ist auch mit dem darin intendierten (»hinzugetanen«) »Effekt ... in den moralischen Gesetzen nicht enthalten« (IV 654 Anm.);¹⁴⁶ gleichwohl ist diese sinn-orientierte Ausschau auf den »moralischen Endzweck« mit der Moralität »unzertrennlich verbunden« (IV 806). Dieses mit der »Moralität unzertrennlich Verbundene« kann deshalb nicht selbst wiederum eine »moralische Pflicht« sein, sondern meint vielmehr eine »Verbundenheit« bzw. eine »Verbindlichkeit«, die nun genau den besonderen Status bzw. Gehalt dieser »Pflicht der Beförderung« betrifft. Denn nur im Sinne dieser »unzertrennlichen Verbundenheit« kann demnach, in Beachtung jener »Ordnung der Zwecke« (und somit der rechten »Regel der Verknüpfung« von »Glückswürdigkeit und Glückseligkeit« gemäß), der kantischen Postulatenlehre auch das *Gebot* zugeschrieben werden, »jedermann solle sich das höchste in der Welt mögliche Gut – eine generelle Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit – zum Endzweck seines Handelns machen« (Habermas 2005b, 226) – ebendies ist freilich Sache jenes über die »moralische Denkungsart« noch hinausweisenden »moralischen Wunsches« (und eigentlich nicht »Endzweck seines Handelns«, das damit natürlich völlig überfordert wäre). Die »moralisch *konsequente* Denkungsart« des »Wohlgesinnten« weist als dieser »moralische Wunsch« über die der »moralischen Denkungsart« aufgegebenen praktische »Beförderung des höchsten Gutes« noch hinaus und folgt darin der Verbindlichkeit einer »Willensbestimmung von besonderer Art« (s.o. I.3.1.). In solcher Hinsicht bestätigt sich demzufolge (durchaus in Übereinstimmung mit Kants Hinweis auf die »erweiterte [!] moralische Gesinnung«), dass die Habermas zufolge notwendige

¹⁴⁵ Ich attestiere deshalb der gebotenen Beförderung des »höchsten Gutes« keineswegs »den Rang und damit das »starke Sollen« einer moralischen Pflicht« (wie Habermas meint: Habermas 2007, 377).

¹⁴⁶ Es ist deshalb unrichtig, dass das »erstrebenswerte Objekt des höchsten Gutes ... im Moralgesetz enthalten« vorgestellt sei (Habermas 2019 II, 350). Wenn Habermas andernorts betont, dass das »Gebot, jedermann solle sich das höchste in der Welt mögliche Gut – eine Zusammenstimmung von Moralität und Glückseligkeit – zum Endzweck seines Handelns machen, in den moralischen Gesetzen selbst nicht enthalten sein, also nicht wie sonst alle konkreten Pflichten aus dem Sittengesetz gerechtfertigt werden kann« (Habermas 2005b, 226), so darf nicht übersehen werden, dass auch Kant selbst ebendies ausdrücklich geltend macht; deshalb wird ja von der »moralischen Denkungsart« die »moralisch konsequente Denkungsart« als der »für vernünftige Wesen unvermeidliche« moralische Wunsch (Ref. 6454, AA XVIII, 725) unterschieden (s.o. I.3.2.).

ge Abgrenzung dieser »Willensbestimmung« von »Pflichten«, wie Kant »sie üblicherweise versteht« (Habermas 2005b, 228), insoweit also durchaus zutreffend ist, weshalb sie von Kant später ja auch ausdrücklich als eine solche »von besonderer Art« gekennzeichnet wird (s. o. I.3.1.), sofern sie eben intentional auf jene Idee einer »moralischen Welt« bezogen ist.¹⁴⁷ Deshalb ist diese »Beförderung« auch keine »moralische Pflicht« im strengen Sinne, sondern ein vernunftnotwendig begründeter »moralischer Wunsch« gemäß jener »erweiterten moralischen Gesinnung«,¹⁴⁸ die so gewissermaßen eine »zweite Motivation«¹⁴⁹ »in Befolgung der moralischen Gesetze« (V 580) darstellt, sofern sie sich eben »erweiternd« auf die (mit dem »moralischen Vernunftgebrauch« allein »zusammenstimmenden«: II 683) »Idee einer moralischen Welt« erstreckt, d. h. auf eine »Welt, ... allen sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679).

Es bestätigt sich: Es ist die moralisch keinesfalls indifferente »habituelle« Hoffnung auf das »höchste Gut«, deren »Beförderung« insofern zufolge einer solchen »zweiten Motivation« »geboten« ist. Insofern ist Habermas' Einspruch nicht recht überzeugend: »Das Problem, wie die Verwirklichung [!] des höchsten Gutes als möglich gedacht werden kann, spricht weniger für das Gottespostulat als vielmehr gegen den vorangehenden und durch nichts gerechtfertigten Schritt zur Annahme einer problematischen Pflicht, die durch eine überschwängliche Zielsetzung das Problem erst erzeugt« (Habermas 2007, 376). Der geforderte »moralische Beitrag« ist keinesfalls »überschwänglich«; »überschwänglich« ist diese Pflicht (wie gesagt) schon

¹⁴⁷ »Entsprechend ist die Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes der Inbegriff aller möglichen Pflichten und eine selbständige Pflicht nur insofern, als es unter dieser Perspektive bei jeder beliebigen Pflichterfüllung zugleich um das unablässige und zielstrebige Hinwirken auf eine Welt geht, die »den sittlichen höchsten Zwecken angemessen« ist« (Geismann 2009, 34). Eben dieses ist zugleich eine »Willensbestimmung von besonderer Art« (s. o. I.3.1. und u. II.3.1.).

¹⁴⁸ Indes, auch ein »Verantwortungsdruck« ist es nicht (sondern ein »moralischer Wunsch«), der durch jenes »Missverhältnis« »zwischen der moralischen Bestimmung des Vernunftwesens und den begrenzten Kräften seiner natürlichen Existenz in der Welt besteht« (Habermas 2019 II, 307 f.); es ist lediglich das nüchterne Bewusstsein, dass sich das »höchste Gut« der menschlichen Verfügbarkeit entzieht, also lediglich moralische »Mitwirkung« möglich ist.

¹⁴⁹ Das ist der berechtigte Kern des Habermas'schen Hinweises, dass »die Vernunft selbst ... gewissermaßen hinter ihren eigenen moralischen Gesetzen noch einmal Aufstellung nehmen« müsse, »um gegen den Defätismus des »Vernunftunglaubens« weitere Gründe zu mobilisieren« (Habermas 2019 II, 367).

deshalb nicht, weil sie sich – offenbar wiederum sehr nahe jenem von Habermas selbst durchaus anerkannten »unbestimmten moralischen Gefühl« (s. o. 135) – »intentional« an der moralisch gebotenen – praxis-transzendierenden – Idee der Gerechtigkeit orientiert, deren Beförderung »nach Kräften« allein Pflicht ist, weshalb Kant »auf einer Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes« beharrt (Habermas 2005b, 228). In der Kennzeichnung des »vollendeten Guts« (als »zukünftiges«) ist im Grunde schon der Hinweis auf das notwendige tätige »Mitwirken« des Menschen enthalten, das darin gewissermaßen »aufgehoben« ist.

Schon früh (und fortwährend) hat Habermas also jene von Kant angeblich fälschlicherweise geltend gemachte »überschwängliche Pflicht« – und zwar dem Anspruch nach *mit* dem kritischen (»deontologischen«) Kant *gegen* den ins postulatorische Dickicht geratenen Kant – mit dem grundsätzlichen Einwand konfrontiert: »Ein solcher, nur indirekt aus der Summe aller moralischen Handlungen hervorgehender Idealzustand allgemeiner Glückseligkeit kann unter Prämissen der Kantischen Moraltheorie eigentlich nicht zur Pflicht gemacht werden [...] Weil es dem menschlichen Verstand verwehrt ist, die Komplexität der Folgen sittlicher Kooperation in der von Naturgesetzen gelenkten Welt vorauszusehen, handelt nur der aus Pflicht, der sich nach Ideen richtet und die Wahl seiner Zwecke nach moralischen Gesetzen einschränkt; er kann nicht auf ein überschwängliches, d. h. die moralischen Gesetze überbietendes Ziel [!], die Herbeiführung [!] eines idealen Zustandes in der Welt, wiederum moralisch verpflichtet werden« (Habermas 2005b, 225 f., 228). Dies ist indes (aus schon genannten Gründen) auch gar nicht der Fall: Weil bezüglich der gebotenen praktischen »Beförderung des höchsten Gutes« durchaus alles innerhalb der Befolgung des »moralischen Gesetzes« verbleibt, gibt es, wie erwähnt, auch keinerlei Pflicht zur »Herbeiführung eines idealen Zustandes in der Welt« über die (»mitwirkende«) Bemühung der Tugendhaftigkeit hinaus, die eben das »Oberste« und Vornehmste« in dem »höchsten Gut« ist und bleibt, wodurch allein auch die »Glückswürdigkeit« »befördert« wird. Habermas' Einwand verfehlt wohl sein Ziel: »Auch wenn der ideale Zustand der Konvergenz von Tugend und Glückseligkeit nicht nur [!] auf das persönliche Heil, sondern auf »das Weltbeste« für alle bezogen wird, bleibt die Superpflicht, diesen Zustand zu befördern, nichts-sagend; denn [!] sie kann gar nicht anders als auf dem indirekten Wege der individuellen Befolgung einfacher Pflichten erfüllt werden«

(Habermas 2005b, 234). In der Tat – liegt solchem Einspruch jedoch nicht eine Verkehrung jener bei Kant selbst maßgebenden Begründungsordnung zugrunde? Darin ist jedenfalls auch der entscheidende Sachverhalt nicht mehr erkennbar, dass die »eigene Glückseligkeit«, jener von Kant eingeschränkten Begründungsordnung zufolge, eben lediglich als »mitenthaltene« erhofft wird (»Was darf ich hoffen?«) (s. o. I.2.1.); insofern enthält die gebotene Beförderung des »höchsten Gutes« weder ein bloß »schwaches Sollen« (Habermas 2005b, 226), noch fügt sie der moralischen Verbindlichkeit der Rechts- und Tugendpflichten gar eine (hierfür fälschlich eine »Willensbestimmung von besonderer Art« reklamierende) »Superpflicht« hinzu, sondern zielt in der angezeigten Weise, gemäß der habituell »erweiterten [!] moralischen Gesinnung«,¹⁵⁰ allein auf das »letzte [und so erst »ganze«] Objekt der praktischen Vernunft« eines – »wohlgesinnten« – »vernünftigen Weltwesens«. Es ist dies eben eine Verbindlichkeit der »besonderen Art«.

Nochmals sei betont: Weil die genaue »Befolgung des moralischen Gesetzes« selbst die praktische »Beförderung des höchsten Gutes« *ist* (s. o. I.1.1.1.) – dies jedoch keine ergänzende »problematische«, weil »zusätzliche« und »überschwängliche« »Superpflicht«, sondern der daran geknüpfte »Zweckbezug« eine »moralisch konsequente Denkungsart« als »erweiterte moralische Gesinnung« darstellt –, deshalb trifft auch in dieser Hinsicht Habermas' (schon erwähnte) Kritik nicht zu: »Da diese überschwängliche Pflicht ›über die Beobachtung des moralischen Gesetzes‹ hinausgeht und nicht selbst aus diesem begründet werden kann, bietet das moralische ›Wissen‹ auch keine hinreichende Grundlage, aus der die Idee des höchsten Gutes (und in der Folge das Postulat vom Dasein Gottes) in einem irgend argumentativ zwingenden Sinne ›hervorgehen‹ könnten.« (Habermas 2007, 376 f.) Doch was besagt näherhin dieser von Habermas vermisste »zwingende Sinn«? Moralisch »zwingend« – gerade auch im Sinne des bedrängenden »Bewusstseins von dem, was fehlt« und jenes unauslöschbaren »unbestimmten moralischen Gefühls [!]« (s. o. 135)¹⁵¹ – ist doch wohl dies, dass der Ausfall des »höchsten Gu-

¹⁵⁰ AA XVIII, 724. Diese »Erweiterung« zielt eben auf jene »zweite Motivation«, die die »moralisch konsequente Denkungsart« als einen vernunft-gewirkten »moralischen Wunsch« auszeichnet.

¹⁵¹ Hier zeigt sich, dass das im Sinne jener »moralisch konsequenten Denkungsart« verstandene »unbestimmte moralische Gefühl« als gebotene »Hoffnung« offenbar nicht einfach mit dem »hartnäckig beunruhigenden Gefühl« der geschuldeten Erinne-

tes«, dem faktisch blinden »Weltlauf« entsprechend, eben »nicht allen [!] sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) ist, d.h. der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« nicht genügt und deshalb (aufgrund jenes »unbestimmten moralischen Gefühls«) auch – durchaus »zwingend« – nicht mit Zustimmung gedacht oder gleichgültig hingenommen werden darf – ebendies besagt doch jener in der »moralischen Gewissheit« verankerte »moralische Wunsch«, der auch dem »überwiegenden Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens« zugrunde liegt. Dass die »Idee des höchsten Gutes« nicht aus der moralischen Grundlage »in einem irgend argumentativ zwingenden Sinne »hervorgehen« könne, widerspricht demzufolge dem – »zwingenden« – Anspruch einer »moralisch konsequenten Denkungsart«, ohne dass diesbezüglich jedoch von solcher »Verbindlichkeit« als einer »Pflicht« im strengen Sinne die Rede sein könnte.

Es zeigt sich: Jene von Habermas erwähnte angebliche, über die Beobachtung des moralischen Gesetzes hinausgehende Pflicht – die jedoch »nicht selbst aus diesem begründet werden kann« – ist jedenfalls auch nach Kant ein unmöglicher Gedanke. Und wie schon erwähnt: Wenn in diesem Sinne die »Idee des höchsten Gutes« die »Moralität unzertrennlich *begleitet*« (III 274), diese Idee also zwar mit der »reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich *verbunden*« ist (IV 806), dann kann doch dessen – zwar aus »moralisch gesinnter Vernunft« erfolgte – »Beförderung« nicht selbst wiederum eine »moralische Pflicht« im strengen Sinne sein; andernfalls gäbe es in der Tat (was Kant indes ausdrücklich verwirft) eine »hinzukommende Pflicht« (VI 133 Anm.), die den Bestand der moralischen Pflichten »vermehrte« (s. o. 101 f.). Von einer solchen zum Gehorsam gegenüber dem »moralischen Gesetz« noch »hinzukommenden [d.i. »zusätzlichen«] Pflicht« (wie Habermas missverständlicherweise betont) kann doch nur im Sinne der besonderen Intentionalität jenes »moralischen Wunsches« die Rede sein; sie muss freilich jede diesbezügliche Gleichgültigkeit gegenüber dem, »was Vernunft für sich selbst sagt« (IV 179), verbieten und bedeutet, insofern zwar durchaus »moralisch konsequent verpflichtend«, jedoch keine »moralische Pflicht« im engen Sinne, sondern stellt vielmehr eine auf das erhoffte »höchste Gut« gerichtete »erweiterte moralische Gesinnung« dar, keineswegs jedoch eine »hinzukommende Pflicht«. Auch aus diesen Gründen

nung an die Opfer und dem »öffentlichen Akt der Erinnerung« (Habermas 2012c, 182) gleichzusetzen ist.

entfällt der gegen Kant gerichtete Einwand, in dem Gebot der »Beförderung des höchsten Gutes« artikuliere sich, an kritischen Maßstäben bemessen, lediglich eine in ihrem Anspruch unausweisbare (und mit den Grundlagen der kantischen Moraltheorie obendrein unvereinbare) »überschwängliche Pflicht«.

Demnach bleibt festzuhalten: Diese Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« hat Habermas entschieden infrage gestellt und ihren Anspruch (mit besonderem Bezug auf Kants Gemeinspruch-Aufsatz) als problematisch-»überschwänglich« kritisiert. Erst im Ausgang von diesem irreführenden Anspruch sei Kant ja bezeichnenderweise auch auf den philosophischen Holzweg der Postulatenlehre geraten: »Die Postulatenlehre verdankt sich der Einführung einer problematischen Pflicht, die das Sollen soweit über menschliches Können hinaus schießen lässt, dass diese Asymmetrie mit der Erweiterung des Wissens um den Glauben geheilt werden muss« (Habermas 2005b, 235). Solches »Sollen« geht jedoch keineswegs über »menschliches Können« hinaus – es besagt dies eben etwas anderes, als dass Kant fälschlich »alle begrifflichen Register« ziehe, »um die Hervorbringung [!] des höchsten Guts in der Welt in den Rang einer moralischen Pflicht zu erheben« (Habermas 2005b, 226). Verlangt ist, wie gesagt, lediglich der für die Realisierung des moralischen Gesetzes in der Welt notwendige intentionale (»hinwirkende«) Zweckbezug im menschlichen Handeln »in Befolgung der moralischen Gesetze« und die – daran zusätzlich geknüpfte – sinn-orientierte Ausschau der »moralisch konsequenten Denkungsart«, auf deren Thematisierung (als »moralisch gewirktes Bedürfnis«) weder die Ethik als »Zwecklehre« noch jenes auch von Habermas selbst geltend gemachte »unbestimmte moralische Gefühl« verzichten kann. Mit einer – »zusätzlichen«, »problematischen«, »überschwänglichen« – Superpflicht« (wie Habermas unterstellt: Habermas 2005b, 234 f.) hat dieser Bezug auf das »höchste Gut« jedoch nichts zu tun. Die gemäß der »moralischen Welt« verstandene Beförderung des »Weltbesten an uns und andern« besagt also keineswegs eine »Superpflicht«, sondern wiederholt lediglich die gemäß der Idee der »moralischen Welt« verstandene gebotene Orientierung an der der »Sittlichkeit gemäßen Glückseligkeit«, auf die jene »moralisch *konsequente* Denkungsart« gerichtet ist. Nicht um eine – in der Tat »nichtssagende« – »Superpflicht« ist es also zu tun, sondern um eine den »moralischen Glauben« selbst auszeichnende »Sinn-Affirmation« jener »moralisch gesinneten Vernunft«, die es gebietet, dem »Vernunftglauben« als der »Maxime der Un-

abhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis« (III 282), entgegenzuwirken, weil solcher »Vernunftglaube« als »Maxime« aus moralischen – und nicht bloß aus »motivationalen« – Gründen nicht affirmiert werden darf und auch keine bloße Indifferenz duldet. Ebendies besagt jener »Zweck«, den jener »Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte« (V 580). Das hat, wie erwähnt, jedoch mit einer »Superpflicht« nichts zu tun, sondern allein mit jener »moralisch *konsequenten* Denkungsart«, die, im Blick auf ein »moralisches Bedürfnis«, der »moralischen Denkungsart« logisch (und durchaus »vernünftig begründet«: Habermas 2021, 246; vgl. u. Anm. 216) nachfolgt, gleichwohl mit dieser »unzertrennlich verbunden« bleibt. Das »Bedürfnis, ein höchstes ... Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge anzunehmen« (VI 132 Anm.) und es tätig zu »befördern«, ist demnach notwendig »vernunftgewirkt«, weil es eben – so wie auch jenes »unbestimmte moralische Gefühl« (Habermas 2012c, 181) – »zwingend« auf dasjenige abzielt, »was Vernunft für sich selbst sagt« (IV 179; VI 179). Was jenes »unbestimmte moralische Gefühl« sagt, ist also von dem, »was Vernunft für sich selbst sagt«, nicht zu unterscheiden, weil eben dieses (von bloßer »Wünschbarkeit« unterschiedene) »unbestimmte moralische Gefühl« im Grunde mit jenem »Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche« identisch ist und insofern durchaus ein »starkes Sollen« geltend macht.¹⁵² Allein auf die – derart affirmierte – »Vernünftigkeit« dieser Hoffnung ist nun auch jene »Willensbestimmung von besonderer Art« begründet, worin es eben nicht »nur [apriori] auf das [moralische] Wollen ankommt« (IV 120). Die in dieser »Willensbestimmung« gleichwohl formulierte »Verbindlichkeit« zu jenem gebotenen »höchsten moralischen Endzweck« (V 603) indiziert einen Sachverhalt, den Habermas offenbar ignoriert; auch deshalb trifft der diesbezügliche Vorwurf einer »nichtssagenden Superpflicht« nicht zu.

Wie gesagt, Habermas' Ablehnung bezüglich einer »gebotenen Beförderung des höchsten Gutes«¹⁵³ ist zwar insofern zuzustimmen, als ja tatsächlich der moralisch Handelnde selbst in der »Beförderung

¹⁵² Denn das »natürliche Bedürfnis« nach dem »höchsten Gut« ist im Sinne der erhofften »Zusammenstimmung« von »Tugend und Glückseligkeit« eben ein »moralisch gewirktes Bedürfnis«.

¹⁵³ Schon L. W. Beck hatte kritisiert, dass eine solche »Pflicht der Beförderung des höchsten Gutes« nicht mehr besage als die Forderung des moralischen Gesetzes selbst (Beck 1960, 244). Der gegen Beck zu richtende Einwand trifft deshalb auch Habermas.

des Weltbesten an uns und anderen« gewissermaßen schon »moralimmanent« und »unthematisch« das »höchste Gut« »praktisch« befördert und anstrebt (s. o. I.1.1.1.). Gleichwohl ist davon noch die spezifische – moralisch keineswegs »neutrale« – Intention unterschieden, die (in »zweiter Motivation«, d. i. »moralisch konsequent«) in der gedachten Idee dieser der »Sittlichkeit gemäßen Glückseligkeit« – als dem »subjektiven Endzweck« (s. dazu o. 58; 103) – besteht; von ihm als »sein sollend« abzusehen (oder diese Intention gar explizit zu negieren), wäre insofern gerade nicht »allen sittlichen Gesetzen gemäß«, weil dies jenes »Sein-Sollende« notwendig einschließt und eben deshalb die »Beförderung des höchsten Gutes« ja auch »geboten« ist. Die Hoffnung darauf ist eine »gesollte«, sofern ihre Intention auf das gerichtet ist, was »dasein soll«, wovon also nicht abgesehen werden darf. Im Sinne dieser die »moralisch konsequente Denkungsart« auszeichnenden Sinnintention und deren spezifischer (auf ein »Sein-Sollendes« gerichteten) »Willensbestimmung« relativiert sich wohl auch der entschiedene Einspruch gegen diese »Pflicht, das höchste Gut zu befördern«.

Auch die Vermutung, dass diese für die Beförderung des »höchsten Gutes« (d. i. der »allgemeinen Glückseligkeit«) bei Kant maßgebende Begründungslogik – wonach die im Sinne der Beförderung des »Weltbesten« verstandene Frage »Was sollen wir hoffen?« erst in der angezeigten Weise sodann auf die Frage »Was darf ich hoffen?« führt¹⁵⁴ – von Habermas nicht zureichend beachtet wird, wird wohl auch durch jenen Einwand gegen die angebliche »Superpflicht« noch einmal bestätigt. Diesen – offenbar eine gestufte »Verbindlichkeit« artikulierenden – Zusammenhang hat Kant sehr deutlich in der Religionsschrift angezeigt, der diese »religiöse Hoffnung« auch als eine »gesollte« ausweist (ohne dass dies als »moralische Pflicht« missverstanden werden darf): »Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjekts), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann (dem Begriff von Gott als moralischem Welturheber), und bezogen auf eine

¹⁵⁴ Gegenüber der Einschätzung des kantischen »Vernunftglaubens« durch Habermas bleibt überdies zu fragen: Kommt bei ihm nicht der nach Kant in dem Gebot, das »Weltbeste an uns und anderen zu befördern«, begründete Sachverhalt zu kurz, dass die Frage »Was soll ich tun?« eben nicht auf die Frage »Was soll ich hoffen?«, sondern auf das »Hoffen-dürfen« (»Was darf ich hoffen?«) – und damit auf die angezeigte meta-praktische Sinn dimension – verweist, in der sich gleichwohl ein unabweislicher »moralischer Wunsch« zur Geltung bringt?

Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff,^[155] der, ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt: dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen, und wenigstens die Wirkung [!] derselben jedermann als Pflicht zumuten kann.« (IV 826)

Diese an »jedermann als Pflicht« gerichtete Zumutung vergegenwärtigt überdies erneut, dass diese »Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes« nach Kant ja keineswegs an die Voraussetzung eines »intelligenten [korrekt: moralischen] Welturhebers« gebunden ist, denn als Pflicht ist diese »Beförderung« ihm zufolge (wie das Beispiel des »rechtschaffenen« Spinoza zeigt) freilich auch ohne Rekurs auf die »Postulate« zumutbar, zumal der moralisch motivierte Mensch doch jenseits von »Furcht oder ... lohnsüchtiger Absicht« (V 578), d. h. eines »Lohn glaubens« (IV 851), steht. Damit ist zwar eine möglicherweise drohende »Anfechtung« gewiss nicht in Frage gestellt, die Habermas offenbar vor Augen steht: »Aber Kant begreift auch den gründlich säkularisierten Geist, der sich ohne Heilsversprechen seiner moralischen Bestimmung bewusst ist, als ein Naturwesen, dem sich in Konfliktfällen grundsätzliche Zweifel am Moralischseinsollen aufdrängen.« (Habermas 2019 II, 348) Ein mitunter zwar beeinträchtigter, irritierbarer und ins Wanken geratender »Glaube an die Tugend«¹⁵⁶ bleibt jedoch von einem »grundsätzliche(n) [!] Zweifel am Moralischseinsollen« zu unterscheiden, von dem bei Kant auch nicht die Rede ist. In diesem Sinne führte er vielmehr den standfesten Spinoza als ein sittlich vorbildhaftes Beispiel an, der im gebotenen »Glauben an die Tugend« »dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich« (V 580) bleibt, denn wir sind »zum Wohlverhalten auch ohne Versprechen [der Gnade] verbunden«.¹⁵⁷ Wenn der, der überzeugt wäre, »es sei kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte: müsste es doch mit der innern moralischen Gesinnung in ihm schlecht bestellt sein« (V 579). Ganz

¹⁵⁵ In diesem »Vernunftbegriff« ist so die »Zweckverbindung« (III 646) der Ideen des »Übersinnlichen in uns, über uns und nach uns« (III 632) nochmals deutlich angesprochen, die eine »gewisse Organisation der reinen praktischen Vernunft« (III 650) erkennen lässt und so der »Selbsterhaltung der Vernunft« entspricht.

¹⁵⁶ Kant behauptete freilich ein unaufgebbares »natürliche(s) Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist« (II 694 Anm.).

¹⁵⁷ AA XXIII, 123.

selbstverständlich gilt, dass auch der »a-religiös« Gewordene also natürlich nicht »moralisch unmusikalisch« werden darf.

Es verfehlt deshalb wohl auch Kants Intention, wenn Habermas ihm die Auffassung unterstellt: »Weil vom Einzelnen moralisch nichts gefordert werden darf, als was er aus eigener Kraft auch realisieren [!] könnte, ist eine ›Pflicht‹ zur Beförderung des höchsten Gutes nur zumutbar, wenn wir einen intelligenten Welturheber postulieren; denn ohne dessen Wirken kann die Ausführung des moralischen Gebotes nicht als möglich gedacht werden« (Habermas 2007, 376). Abgesehen davon, dass solche »Ausführung« ohnehin wiederum ausschließlich ein bloßes »Hinwirken« besagt, teilt doch gewiss auch Habermas die (an Spinoza orientierte) Auffassung Kants:¹⁵⁸ »Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, teils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen spekulativen Argumente, teils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es sei kein Gott: so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten, und ungescheut zu übertreten beschließen wollte« (V 578).¹⁵⁹ Dies gesteht Kant »dem Atheisten« freilich nicht bloß zu (wie Haber-

¹⁵⁸ Völlig zu Recht verweist Habermas auf Kants diesbezügliche Würdigung Spinozas: »Von der Verbindlichkeit des Sittengesetzes können wir uns auch ohne Aussicht auf die effektive Beförderung eines höchsten Gutes und ohne die Annahme der entsprechenden Postulate überzeugen.« (Habermas 2005b, 227) Eben deshalb ist ja auch Habermas' Rekurs auf den »Glauben«, der »die moralische Denkungsart stützen« (Habermas 2019 II, 354) und so einer »Motivationsschwäche« begegnen soll, nicht überzeugend (s. u. II.4.1.).

¹⁵⁹ Kant hat also seine frühere (vornehmlich Rousseau verpflichtete) Auffassung offenbar korrigiert: »Wenn man Gott leugnet, so ist der Tugendhafte ein Narr und der kluge Mann ein Schelm. Klugheit und Sittlichkeit können im Praktischen nur verbunden werden, wenn ich das Dasein Gottes annehme. Ohne diesen Satz würden die ... moralischen Gesetze des *mundi intelligibilis* die doch allgemein gebietend sind, vor die gegenwärtige nicht gelten und das, was allgemein wahr ist, im besonderen Falle falsch sein.« (RefL. 4256, AA XVII, 484 f.) Ein »Narr« ist der »rechtschaffene« Spinoza nach Kant offenbar keineswegs; buchstäblich »ver-rückt« wäre hingegen eine »Weltordnung«, die diesen moralischen Ansprüchen zuwider liefe. – Demnach gilt freilich: »Deine Pflicht steht fest, wenn Du auch keinen solchen belohnenden oder bestrafenden Weltherrscher annimmst – lügen, jemandem Unrecht tun, die Kräfte deines Körpers zernichten in Schwelgerei *etc.*, bleibt immer verwerflich, es mag mit der Weltregierung stehen wie es wolle.« (XXIII, 413) Damit korrigierte Kant entschieden die von ihm früher vertretenen Auffassungen (s. u. 320 ff.) und stellte sich ganz auf die Seite der Überzeugung Bayles: »Die Gottesleugnung verleitet den Menschen nicht notwendigerweise zur Verderbnis der Sitten.«

mas meint: Habermas 2019 II, 349, Anm. 61), sondern dies wird – um der »Autonomie der Moral« willen – als ganz selbstverständlich vorausgesetzt¹⁶⁰ und ist auch lediglich eine Konsequenz aus der (im Eröffnungssatz der Religionsschrift explizit formulierten) Einsicht, der zufolge ja die Moral »zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion« bedarf (IV 649), zumal allein die Vernunft Ursprung des »moralischen Gesetzes« ist. Obwohl die »Moraltheorie« also natürlich auch ohne Postulatenlehre auskommt, verwies Kant wiederholt auf die Inkonsequenz, die gebotene »Beförderung des höchsten Gutes« aus moralischen Gründen zu akzeptieren und dennoch zugleich die Bedingung seiner Möglichkeit zu verneinen: »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 objektiver Möglichkeit notwendig ist. Die Voraussetzung ist so notwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist« (IV 278 Anm.).¹⁶¹ Ebendies

¹⁶⁰ Denn natürlich bleibt es dabei, dass der vom Dasein Gottes nicht überzeugte Mensch sich auch in diesem Falle nicht von der »Verbindlichkeit« des moralischen Gesetzes »los zu sein urteilen« könne. Dem schmetterte Kant bekanntlich sein energisches »Nein!« entgegen, denn: »Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt« (V 578). Niemand kann also seiner »sittlichen Grundsätze« entsagen ..., ohne in (s)einen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.« (II 693) Deshalb wäre das »moralische Gesetz« im Falle der Nichtrealität des »höchsten Gutes« zwar keinesfalls »falsch« (denn dies liefe auf einen auch von Kant verworfenen »moralischen Nominalismus« hinaus), wengleich ein psychologisches »Hindernis der moralischen Entschließung« (IV 651), eine Beeinträchtigung der »Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung« (II 682), eingeräumt werden mag. Der »Widerstreit der Vernunft mit sich selbst« (IV 251) besteht eben darin, dass die vernunft-geforderte Übereinstimmung von »Tugend und Glückseligkeit« ausfallen, d. h. einem »moralisch gewirkten Bedürfnis« widersprechen würde. Widersinnig wäre dies, dass die Geltung des moralischen Gesetzes für den Menschen zwar fraglos feststehen würde, während eine vernunft-gemäße, d. h. davon »unzerrennliche« moralische Konsequenz jedoch preisgegeben wäre »Falsch« wäre also nicht die dem »moralischen Gesetz« selbst verpflichtete »moralische Denkungsart« (IV 242 f.), sondern die »moralisch konsequente Denkungsart«. Wir müssen uns also diesen Menschen als einen »gespaltenen« vorstellen – und eben darin bestünde jenes von Kant betonte »absurdum practicum« ... (s. o. I. Anm. 49).

¹⁶¹ Insoweit scheint diese Voraussetzung also »doch die Gewissheit moralischer Gebote beanspruchen« (Habermas 2019 II, 354) zu wollen. Indes, diese »Voraussetzung« beruht auf einer lediglich »logisch konsequenten« theoretischen »Nötigung«, ist also

ist der denkbar knapp formulierte Kern des »Vernunftglaubens« und seiner »moralischen Notwendigkeit«. ¹⁶² Der Preis für die andernfalls zutage tretende Inkonsequenz wäre ein »Widerstreit der Vernunft mit sich selbst« (IV 251) bzw. jener von Kant verworfene »Vernunftunglaube«, den er als einen »misslichen Zustand des Gemüts« (III 282) charakterisierte. Nicht der Zweifel und auch nicht die Verweigerung der Annahme des »Daseins Gottes« wird von Kant verworfen, sondern allein dieser explizite verderbliche »Vernunftunglaube«; einen solchen wollte Kant offenbar auch dem zwar »religiös unmusikalischen«, jedoch »rechtschaffenen« Spinoza keinesfalls unterstellen. Demnach hatte Kant durchaus – wiederholt – auch Verständnis für jenen »Rechtschaffenen« gezeigt, der sich aus »kontingenten Gründen«, vor allem jedoch aus theodizee-bedingter Bedenklichkeit gegenüber »himmelschreienden« »Zweckwidrigkeiten«, »agnostisch« den Ansprüchen des Glaubens verschließt, d. h. »nicht glauben kann« ... (s. o. I. Anm. 43; 278 f.; s. auch u. Anm. 206).

Hier sei nochmals darauf hingewiesen: Weil Moralität eben auch ohne den Rekurs auf Religion (das »höchste Gut«) bzw. die Vernunftpostulate dem Tugendhaften durchaus »zumutbar« ist, ist wohl auch die Ansicht fragwürdig und mit Kants Auffassung unvereinbar: »Einem Wesen, das dem Konflikt zwischen Vernunft und Natur ausgesetzt ist, ist die Erfüllung seiner moralischen Pflichten nur zuzumuten [!],¹⁶³ wenn ihm wenigstens die *Möglichkeit* der Realisierung des höchsten Gutes, also des Glücks, dessen er sich damit

nicht moralisch geboten. Es bleibt dabei: »Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding.« (IV 278). Es geht um »das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ... als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf« (III 271), wenn doch die Vernunft (aber keineswegs lediglich zur »Ermutigung der eigenen Kräfte«, so z. B. Habermas 2019 II, 306) »ein solches abhängiges höchstes Gut« bedarf »und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut« annehmen muss (IV 274). Es ist nach Kant freilich der »Erkenntnistrieb«, durch den die Vernunft dieses »Gefühl des Bedürfnisses« wirkt (III 274 Anm.).

¹⁶² Ein wenig missverständlicher heißt es zuvor: »Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen [!]; es muss also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen« (IV 241). Darauf zielt auch eine lange Anmerkung in der Vorrede zur Religionsschrift (s. IV 652 ff. Anm.).

¹⁶³ Dagegen betonte Kant (später) unnachgiebig: »Es ist daher die Meinung einiger Philosophen falsch, wenn sie zur Bewirkung moralischer Handlungen die Glückseligkeit des Menschen zu seinem Zweck und Triebfeder notwendig dabei dachten.« (AA XXVII, 487)

würdig erwiesen würde, vor Augen geführt wird. Es ist vordergründig [!?] das Problem der Zumutbarkeit der Moral, das die Postulate von Gott und Unsterblichkeit (und damit über die zwingenden Gebote der Moral hinaus Inhalte eines vernünftigen oder moralischen ›Glaubens‹) ins Spiel bringt« (Habermas 2019 II, 323). Dass die Erfüllung des moralischen Gesetzes nur zugemutet werden könne, »wenn wenigstens die Möglichkeit der Realisierung des höchsten Gutes« eingeräumt wird, also vornehmlich »das Problem der Zumutbarkeit der Moral die Postulatenlehre ins Spiel bringt«, ist wohl irreführend, wie nicht zuletzt auch Kants – in diesem Kontext angeführter – erneuter Verweis auf den »rechtschaffenen« Spinoza verdeutlicht, der »uneigennützig ... vielmehr nur das Gute stiften« will, »wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt« (V 579). Moralität ist nach Kant dem Menschen ohne jeden Hoffnungs- und Glaubensbezug »zuzumuten«. ¹⁶⁴ Jedoch bleibt zu fragen: Warum sollte denn dieser »Rechtschaffene« seine Sinnorientierung ins Wanken bringen, d.h. ihr Richtung und Halt nehmen, wenn doch die »Annehmung« des »höchsten Gutes« und seines Ermöglichungsgrundes »an sich wenigstens nicht widersprechend ist« (V 580) und auch die »erweiterte moralische Gesinnung« darauf verweist – ungeachtet der verbleibenden unsicheren, »dunkle(n) und zweideutigen Aussicht in die Zukunft« (IV 282)? Die zweifache Einsicht in die Nichtunmöglichkeit des »höchsten Gutes« (da auch theoretische Vernunft »nichts dawider hat«: IV 280) und in den moralischen Befund, dass die Annahme desselben allein »allen sittlichen Gesetzen gemäß«

¹⁶⁴ Damit korrigierte Kant auch seine früheren Auffassungen: »die Moralität an sich ist etwas Ideales. [...] Ich soll der Idee der Moralität folgen, ohne irgend eine Hoffnung glücklich zu sein, und dieses ist nicht möglich; also wäre die Moral ein Ideal, wenn kein Wesen ist, was die Idee exekutiert, daher mus ein Wesen sein, welches den moralischen Gesetzen Nachdruck und Realität gibt. [...] Die Religion ist das, was der Sittlichkeit Gewicht gibt, es soll die Triebfeder der Moral sein.« (Menzer 1924, 101 f.). »... zwar kann die Theologie nicht ohne Moral und diese wieder nicht ohne jene bestehen; allein es ist hier nicht die Rede, dass die Theologie eine Triebfeder der Moral sei, das ist sie freilich [...]. In der Exekution muss zwar freilich ein drittes Wesen sein, das da nötigt, dasjenige zu tun, was moralisch gut ist. Allein zur Beurteilung der Moralität brauchen wir kein drittes Wesen; alle moralischen Gesetze können richtig sein, ohne ein drittes Wesen, aber in der Ausübung wären sie leer, wenn kein drittes Wesen uns dazu nötigen mochte; man hat also mit Recht eingesehen, dass ohne einen obersten Richter alle moralischen Gesetze ohne Effekt wären« (Menzer 1924, 48). S. dazu Habermas' Befund über die »Motivationsschwäche« als Grund der Postulatenlehre, u. II.4.1.).

ist und überdies für den moralisch »Wohlgesinnten« auch das »moralische Hindernis der Entschließung« (IV 651) beseitigt, stützt so auch seine hoffende Motivation.¹⁶⁵ Die motivationale Stärkung dieser Gesinnung ist freilich von einem »Lohndenken« eindeutig unterschieden (s. o. 278).¹⁶⁶ Dies impliziert allerdings die ausdrückliche (schon zitierte) Versicherung Kants: »Das Bedürfnis, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge anzunehmen, ist nicht ein Bedürfnis aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen, in denen allein diesen Triebfedern gemäß ein Objekt als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann« (VI 132 Anm.).¹⁶⁷ Auch der unter den Vorzeichen des »Ausganges aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« geltend gemachte »Vernunftglaube« als »Hoffnungsglaube« versteht sich so wohl auch als ein Kampf gegen die »verzweifelte Überwindung eines depressiven

¹⁶⁵ Erneut zeigt sich: Weil es nicht unmöglich ist und überdies dem »Ideal der moralischen Welt« entspricht (also gerechtigkeits-inspiriert unverzichtbar ist), ist die hoffende Ausschau nach dem »höchsten Gut« nicht »phantastisch und leer« und bleibt somit von einer leeren Sehnsucht (»Wünschbarkeit«) unterschieden; auch insofern ist die Hoffungsfrage »praktisch und theoretisch zugleich« (II 677).

¹⁶⁶ »Die Erwartung der Belohnungen vermindert nur dann den moralischen Wert, wenn diese den Bewegungsgrund enthalten, nicht aber, wenn sie nur dazu dienen, die Hindernis der Moralität in der Furcht vor dem Verlust aller Glückseligkeit aufzuheben« (Refl.7281, AA XIX, 301). Kant unterschied »praemium morale«, der sich an der »Gerechtigkeit« orientiert, von einer Belohnung, die als Motiv der Handlung fungiert. Andersorts hat Kant noch näher differenziert: »Auctorantia sind solche Belohnungen, ... wo man die Handlungen bloß wegen verheißenden Belohnungen tut; remunerantia sind solche Belohnungen, wo die Handlungen ... bloß aus guter Gesinnung, aus reiner Moralität geschehen ... Demnach können die praemia auctorantia nicht moralia, aber die praemia remunerativa können moralia sein ... Diese praemia sind größer als die auctorantia, denn hier ist die Übereinstimmung der Handlung mit der Moralität, und das ist die größte Würde der Glückseligkeit« (AA XXVII, 283f.). Habermas' Ausblick auf die »Belohnung« scheint den kantischen Unterschied zwischen »praemium morale« und »praemium pragmaticum« einzuebnen (s. dazu u. II. Anm. 185).

¹⁶⁷ Noch einmal: Auch ohne »höchstes Gut« hätte »die moralische Gesinnung zwar Triebfedern der Handlung ... aber keinen Endzweck (in Ansehung der Materie, d. i. der Objekte der vernünftigen Willkür« (Refl. 6451, AA XVIII 724). Schon hier sei darauf hingewiesen: Damit korrigierte Kant offenbar die in der Tat missverständliche »motivationale« Argumentation der »dritten Kritik«: »... damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen [auf das »höchste Gut«] nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen« (V 572). Denn ein »reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft« für die »Annahme von Gott« wäre dies in der Tat nicht ...

Selbstverlustes« (Habermas 2019 II, 803) – nicht zuletzt darauf zielt offenbar auch Kants späte Bemerkung ab: »Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde«¹⁶⁸, weil dies auch ein »Selbst«-Vertrauen – ein Vertrauen des »Selbst« in sich selbst – erschwert bzw. verhindert. Der postulatorische Rekurs auf »Gott und Unsterblichkeit« verdankt sich jedoch weder »vorder«- noch »hintergründig« jenem »Problem der Zumutbarkeit der Moral«, sondern allein der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der »vernunft-gewirkten« Idee des »höchsten Gutes« als des »vollständigen Zwecks« der Vernunft. Damit verträgt sich durchaus Habermas' Befund: »Im Innersten der Religionsphilosophie berührt sich die Absicht, den praktischen Kern der als Vernunfttätigkeit begriffenen Subjektivität überhaupt freizulegen, mit dem Motiv der Ermutigung zum kritischen Gebrauch der eigenen Vernunft« (Habermas 2019 II, 334; Habermas 2021, 247). Gleichwohl erschöpft sich die leitende Intention der kantischen Hoffnungsfrage darin noch nicht.

Abschließend sei diesbezüglich jedoch darauf hingewiesen: Es ist nicht zu leugnen, dass sich bei Kant durchaus auch problematische, weil irreführende Kennzeichnungen der gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes« finden, die – zum Teil auch missverständliche Wendungen betreffend – manche Rückfragen aufwerfen. So findet Habermas' Bedenken gegen diese Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« vermutlich in der Tat einen Anhaltspunkt, wenn Kant in den Schlusspassagen der Kritik der Urteilskraft betonte, dass »die Moral ... zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe [!] auferlegt, ohne Theologie bestehen« könne (V 619). Und noch in der späten Preisschrift charakterisierte Kant den »Endzweck der reinen praktischen Vernunft«, das höchste Gut, als »übersinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuschreiten, ist Pflicht« (III 631). Damit verdeckte Kant tendenziell jenen andernorts von ihm betonten Sachverhalt,¹⁶⁹ dass von der als »Pflicht« ausgewiesenen »moralischen Den-

¹⁶⁸ Refl. 8106, AA XIX, 649. Dies besagt nach Kant freilich nicht das »funktionalistische Verständnis«, dass »der Sinn von Religion nur in der Bewältigung lebensgeschichtlicher Kontingenzen« besteht, wie Habermas (Habermas 2019 I, 192) als Frage anmerkt.

¹⁶⁹ Von Kant selbst – teilweise – provozierte Missverständnisse jener Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« sind in der Tat zu korrigieren. So bleibt nochmals festzuhalten: Die aufgegebene »Pflicht der Beförderung« kann doch ohnehin nur in der Befolgung der »Rechts- und Tugendpflichten« und in nichts anderem bestehen – was besagt dann aber die »hinzukommende Pflicht« (VI 133 Anm.) – und was wäre

kungsart« doch diejenige »Verbindlichkeit« zu unterscheiden ist, die für die spezifische Sinnintention der »moralisch konsequenten Denkkungsart« maßgebend ist. Nochmals sei darauf hingewiesen: Solche »Verbindlichkeit« kann indes keine »zusätzliche« und »überschwängliche Pflicht« bedeuten (wie Habermas – in Berufung auf Kants einschlägige, mitunter in der Tat missverständliche Formulierung – meint). »Was Vernunft für sich selbst sagt« (IV 179) weist vielmehr, durchaus »zwingend« (»nötigend«, wie Kant sagte), über das moralisch als »Pflicht« Gebotene hinaus, was Habermas vermutlich zu wenig berücksichtigt bzw. in seiner Kennzeichnung der »praktischen Vernunft« »enggeführt« wird. Dies zeigt sich auch in seinem damit zusammenhängenden Verständnis der von ihm kritisierten »Willensbestimmung von besonderer Art«, von der ausdrücklich in Kants Gemeinspruch-Aufsatz die Rede ist. Dies soll im Folgenden noch näher beleuchtet werden.

3.1. Zu Habermas' Einführung der »praktischen Vernunft« und seine verkürzende Bestimmung jener »Willensbestimmung von besonderer Art«.

Es hat sich gezeigt (s. o. I.3; I.3.1.): Kants Kennzeichnung der Ethik als »Zwecklehre« setzt jene Differenz zwischen »moralischer« und »moralisch konsequenter Denkkungsart« voraus und begründet so auch seine Lehre vom »Endzweck der praktischen Vernunft«, der als sol-

ihre »zusätzliche« Eigenart und »Verbindlichkeit«, zumal es doch um keine »moralische Pflicht« im engen Sinne gehen kann, sondern offenbar eine besondere »Verbindlichkeit der Vernunft« (im Sinne einer »erweiterten moralischen Gesinnung«) anzeigt? Eine »den sittlichen höchsten Zwecken angemessene« Welt ist doch nur durch moralisches Bemühen zu »befördern«, darauf zielt doch die »Verfolgung« des »Zwecks an sich selbst« als »Pflicht« (VI 133 Anm.): Was besagt aber die – gebotene! – »Beförderung des höchsten Gutes«, wenn dieses Gebot doch ohnehin lediglich im »pflichtgemäßen« »Handeln aus Pflicht« (als »Mitwirkung«: ebd.) bestehen kann – oder wäre diese »Beförderung des höchsten Gutes« eine »zusätzliche Pflicht« – von welcher Art? Und steht solches »Gebot« aber nicht im Widerspruch zu jener schon angeführten – nahezu zeitgleichen – ausdrücklichen Erklärung der Religionsschrift, dass die »Zusammenstimmung« mit dem »Endzweck aller Dinge« die »Zahl der Pflichten« doch gerade nicht »vermehrten« soll (IV 651)? Oder handelt es sich dabei eben doch – »motivational« – um einen – zwar gebotenen? – (von Kant gelegentlich ja angeführten) »moralischen Wunsch« mit einer besonderen – sinn-orientierten – »Verbindlichkeit«, der in der von Kant gelegentlich angeführten »moralisch konsequenten Denkkungsart« zum Ausdruck kommt?

cher eben darauf geht, »was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht« (V 399).¹⁷⁰ Dies hat sich auch für seine Charakterisierung der »Willensbestimmung von besonderer Art« als bedeutsam erwiesen, deren »besondere Art« aus der rechten »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) resultiert und die Absicht verfolgt, die »Idee des Ganzen richtig zu fassen« (IV 115). Diese »Willensbestimmung von besonderer Art« bewahrt auch vor einer durchaus denkbaren »Grenzüberschreitung innerhalb dieses praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft zur Bestimmung des Willens« (Habermas 2019 II, 318), wie auch Kants Kritik an den »griechischen Schulen« (IV 239 ff.) und deren »Begriff der Tugend« zeigt. Der auch für die Ethiktheologie maßgebende »Endzweck« ist demnach keinesfalls – darauf achtet der heteronomie-kritische Kant tatsächlich »penibel« – ein der Moral »übergeordneter Zweck«, »dem die Moral selber diene« (Habermas 2007, 374), vielmehr ist er dem moralischen Gesetz »weit hinterher ... vorgestellt« (IV 183; s. o. I.1.1.), d. h. der Moral als dem »obersten Gut« nachgeordnet und allein so »letzter Zweck der Vernunft«, weil nur so die »moralischen Gesetze ... etwas als Zweck ohne Bedingung [!], mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben« (V 576).

Habermas' Interpretation zufolge verhält es sich so: Der auf Vermeidung von Heteronomie bedachte Mensch »darf das erstrebenswerte Objekt des höchsten Gutes nur als im Moralgesetz *enthalten* [!] vorstellen. Er darf sein Bemühen um eine moralische Lebensführung an einem solchen übergreifenden, auch *auf ihn selbst bezogenen* Zweck *orientieren*, aber nicht aus ihm *begründen*. Daher kann er der Glückseligkeit nur und bestenfalls unter der Bedingung teilhaftig werden, dass er sich ihrer als würdig erweist, und zwar durch stete Befolgung des Moralgesetzes. Ja, die Unterordnung des Telos unter das Gesetz ist nur konsequent, wenn das Streben nach Glückseligkeit als *Bestandteil* der Befolgung einer moralischen Pflicht ausgewiesen werden kann.« (Habermas 2019 II, 350)¹⁷¹ Hier sei ausdrücklich da-

¹⁷⁰ Auf diese Aspekte des »guten« und »gelingenden Lebens« zielt nach Kant also durchaus die Philosophie selbst: »Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt« (III 447), also durchaus »rational entscheidbar« sind; »vernünftige Freiheit« sieht sich im Sinne Kants (und gegen Habermas) also notwendig über »Gerechtigkeitsfragen« hinaus verwiesen (s. u. Anm. 375).

¹⁷¹ Nochmals sei demgegenüber betont: Das erstrebte »höchste Gut« ist nach Kant nicht »im Moralgesetz enthalten« (das »Streben« danach ist auch kein »Bestandteil

rauf hingewiesen, dass Habermas damit die (schon erwähnte: s. o. I. Anm. 65) zentrale kantische Argumentation offenbar ins Gegenteil verkehrt, wonach, jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) gemäß, »im Begriff des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung [!] schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei; weil alsdenn in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand ... den Willen bestimmt.« (IV 237 f.) Habermas widerspricht damit aber offenbar (indirekt) auch der kantischen These aus der »Analytik«, »dass die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Prinzips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Gut gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjekte gar sehr einschränken und Abbruch tun.« (IV 241) Nachdrücklich betonte Kant (wie erwähnt, s. o. 35) sodann in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft«, dass »in dem moralischen Gesetz nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr pro-

der Befolgung einer moralischen Pflicht«: so jedoch Habermas 2019 II, 350, s. dazu o. I.3.2.) – denn »das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit« (IV 260), sondern ist der Idee der »moralischen Welt« nach damit lediglich »unzertrennlich verbunden«; außerdem ist das »Teilhaftigwerden« an der »Glückseligkeit« ja keinesfalls die vorrangige Perspektive, die »selbstbezüglich« miteingeschlossene »eigene Glückseligkeit« ist vielmehr ein nachgeordneter Aspekt (s. o. I.2.1.) – primär geht es um die der »Sittlichkeit gemäße Glückseligkeit« als »Ideal der Weltvollkommenheit«, worauf die Idee der »praktischen Vernunft« als das, was »dasein soll«, als »Zweck an sich selbst«, gerichtet ist. Kurzum: Habermas ignoriert offenbar auch jenen schon erwähnten ausdrücklichen Hinweis Kants auf das »höchste Gut« als ein »Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach apriori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir [erst] in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen.« (IV 183) Dieses von Kant eigens betonte »weit hinterher« begründet ja auch die »moralisch konsequente [!] Denkungsart«. Irreführend und damit kaum vereinbar ist allerdings in der Tat die Auskunft Kants: »Folglich, das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu sein.« (V 576 f.).

portionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens« besteht (IV 255). »Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der notwendigen [!] Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als notwendig postuliert: wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muss) zu befördern suchen.« (ebd.; vgl. dazu jedoch auch nochmals die – anders akzentuierte – lange und merkwürdige Anm. in der Vorrede zur Religionsschrift: IV 652 ff.).

Nachdrücklich betonte Kant auch, dass der »Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nötig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbei führe« (VI 132). Moral »dient« also keinem »übergeordneten Zweck«; das »vollendete Gut« bleibt ausdrücklich dem »obersten Gut« als der »ersten Bedingung« untergeordnet:¹⁷² »In dieser Unterordnung [!] allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen« (IV 249). Demnach hat Kants Begründungsfigur dabei keinen (fürwahr unhaltbaren) der Moral »übergeordneten Zweck« im Sinn, sondern lediglich dies, dass das »höchste Gut« als der »ganze Gegenstand der praktischen Vernunft« eines »vernünftigen Weltwesens« zwar unter der durch nichts relativierbaren »(ob)ersten Bedingung« des Moralischen steht, jedoch über den erhofften »praktischen Endzweck« »Moral unumgänglich zur Religion führt« (IV 652),¹⁷³ die al-

¹⁷² Die Moralität ist keinem Zweck »untergeordnet«; es sind vielmehr die »reinen moralischen Gesetze«, die »schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig« sind (II 678). Moral »kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahieren.« (IV 650) Auch deshalb ist die Auffassung problematisch, »dass die Verfolgung des ›Endzwecks‹ der individuellen Glückseligkeit – auf dem Wege des Erweises der eigenen Glückwürdigkeit – ohne Einschränkung [?] moralisch zur Pflicht gemacht werden (und daher als Prämisse für die Begründung der Vernunftpostulate dienen) kann« (Habermas 2021, 251). Auch ist (wie gezeigt, s.o. I.2.1.) die »individuelle Glückseligkeit« nicht der zu verfolgende »Endzweck«.

¹⁷³ Schon dies macht (auch gegenüber missverständlichen Äußerungen Kants) deutlich, dass sich nicht aufrechterhalten lässt: »Diese Reduktion des Inhalts der Religion auf den Inhalt des Moralgesetzes erklärt, warum sich die Philosophie gegenüber der Theologie *im ganzen* die Rolle eines Richters zutrauen darf« (Habermas 2019 II, 323). Auch bleibt zu fragen: Wenn Kant zufolge der »Inhalt der Religion« auf den »Inhalt des Moralgesetzes« zu reduzieren sein soll – warum kann dann jedoch die Geltung des »Vernunftglaubens« nicht auch die »Gewissheit moralischer Gebote beanspruchen« (Habermas 2019 II, 354)? Diese angebliche »Reduktion des Inhalts der Religion auf

lerdings nicht zur Begründung der Moral missbraucht werden darf. Es ist dies die »Zwecksetzung der praktischen Vernunft«, die dem unbedingten Anspruch der »reinen praktischen Vernunft« notwendig untersteht.¹⁷⁴ Solche Rücksichtnahme bedeutet jedoch für Kant keine unstatthafte »Erweiterung seiner Moraltheorie, die sich *als solche* mit den Grundbegriffen des allgemeinen Gesetzes und der Autonome durchaus begnügen könnte« (Habermas 2019 II, 350). Dies ist zwar tatsächlich eine berechtigte Forderung an eine »Moraltheorie«, jedoch zielt eine eben nicht auf eine »Moraltheorie« beschränkte »Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche« darüber noch hinaus,¹⁷⁵ sofern »praktische Vernunft« sich mit diesem »moralischen Endzweck der Vernunft« eben noch über das »moralische Gesetz ... erweitert« (IV 655 Anm.). Deshalb ist wohl auch die Feststellung irreführend: »Gleichwohl ist es keineswegs selbstverständlich, dass Kant die praktische Vernunft nicht auf die Begründung des Moralgesetzes beschränkt, sondern mit der Spekulation [!] über einen solchen erfahrungstranszendenten Gegenstand wie das höchste Gut belastet [!], von dem wir, weil es sich der theoretischen Vernunft entzieht, *prima facie* keine Erkenntnis haben können« (Habermas 2019 II, 349). Die »praktische Vernunft« wird indes keineswegs mit einer Spekulation über das »höchste Gut« (als einem angeblich »erfahrungstranszendenten Gegenstand«) »belastet«, vielmehr ist die »praktische Vernunftidee« des »höchsten Gutes« selbst als »unbedingte Totalität des

den Inhalt des Moralgesetzes« ist auch deshalb nicht haltbar, weil doch »Moral unumgänglich zur Religion führt«, durch die allererst Hoffnung erwächst – und nur wenn »Hoffnung hinzukommt«, ist nach Kant von Religion die Rede (IV 261). »Ein zur Moralität verblasster Glaube« (Habermas 2019 II, 346) ist also schon deshalb nicht Kants Perspektive. Eine irreführende Gleichsetzung wird freilich von Kant selbst durch Bemerkungen wie dieser begünstigt: »Die »moralische Gesetzgebung« ist »nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht« (IV 764). Dies steht auch im Widerspruch dazu, dass »Theologie« »lediglich zur Religion ... nötig sei« (V 616), weil diese allein aus der Verbindung von »Theologie und Moral« (II 338 Anm.) resultiere. Eine »Reduktion des Inhalts der Religion auf den Inhalt des Moralgesetzes« ist damit nicht vereinbar. Die »richterliche« Funktion der Philosophie bezieht sich auf beide Grundpfeiler des »moralischen Monotheismus«.

¹⁷⁴ »Die Glückseligkeit ist kein Grund, kein principium der Moralität, aber ein notwendiges corollarium derselben.« (AA XXVII, 304)

¹⁷⁵ Dies zeigt Kants (schon angeführte) Bestimmung des »Begriffs eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft«: »Unter dem Begriffe eines Gegenstandes der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit.« (IV 174)

Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft« der »letzte Zweck« der praktischen Vernunft, der in der »Weisheitslehre« »hinreichend bestimmt« wird (IV 235 f.). Von einer mit solcher angeblichen »Belastung« beabsichtigten »Erweiterung seiner Moraltheorie« (Habermas 2019 II, 350)¹⁷⁶ kann also nicht die Rede sein – ebenso wenig von »überschießenden Forderungen des Moralgesetzes« (Habermas 2019 II, 319); vielmehr ist es Kant dabei lediglich um einen »überschießenden« Gegenstand der Hoffnung zu tun, der über das »oberste Gut« noch hinausweist. Unklar bleibt deshalb in mehrfacher Hinsicht dieser kritische Habermas'sche Hinweis, »dass sich in den metaphysischen Anfechtungen der theoretischen Vernunft angesichts des Versagens der subjektiven Natur vor den überschießenden Forderungen des Moralgesetzes ein in der Vernunft selbst hinsichtlich ihres praktischen Gebrauchs angelegtes *Interesse an den eigenen Wirkungschancen in der Welt* verbirgt« (Habermas 2019 II, 319), das offensichtlich doch ein »Hoffnungsinteresse« sein soll. Was besagen hingegen jene »überschießenden Forderungen des Moralgesetzes«, wenn der zwar »sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern«, »der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte« (und deshalb auch nicht dem »hoch motivierende[n] Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit« [Habermas 2019 II, 333] entstammt), doch ein solcher ist, bei dem »die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst [!] anhebt« (IV 262)? Darauf geht die eben keineswegs auf die »Begründung des Moralgesetzes« beschränkte, sondern darüber hinausgehende (s. o. 289) »praktische Vernunft« (Habermas 2019 II, 349).

Dass diese Habermas'sche Kritik Kant nicht trifft, zeigt auch seine schon erwähnte Bezugnahme auf Spinoza; Habermas begründet auch nicht näher, weshalb er die Spinoza von Kant zuge dachte, angeblich »tendenziöse Frage« nicht überzeugend findet: »wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen?« (V 579) Kant räumte dies konsequenterweise ja auch ein, jedoch kritisierte er den »Vernunftunglauben« als einen »mißlichen Zustand des menschlichen Gemüts«

¹⁷⁶ Dies betrifft auch Habermas' Bemerkung, es käme »ein wunder Punkt der Kantischen Moraltheorie, die Ausrichtung auf das ›höchste Gut‹ zur Sprache« (Habermas 2019 II, 309 f.). Indes, die kantische »Moraltheorie« selbst ist doch gar nicht auf das »höchste Gut« (als »vollendetes Gut [!]«) ausgerichtet, sondern es überschreitet diese; deshalb ist dies auch kein »wunder Punkt der Kantischen Moraltheorie«.

(III 282). Wenn Habermas indes strikt bestreitet, dass wir nach Kant jenen »Satz, »die Moral führt unumgänglich zur Religion« so verstehen« sollen, »dass sich der Vernunftglauben allein aus der Einsicht ins Moralprinzip ... begründen« lasse (Habermas 2007, 374), so ist vermutlich auch dies wenigstens irreführend¹⁷⁷ – vielmehr ist doch jener »letzte Zweck« selbst ein über das Moralprinzip hinausgehender moralischer (vernünftiger) Zweck¹⁷⁸ einer »moralisch *konsequenzen* Denkungsart« (und nicht einer »moralischen Denkungsart[!]«), verdankt sich also nicht »der Einsicht ins Moralprinzip«, sondern derjenigen einer »Willensbestimmung von besonderer Art«; ebendies kommt – »zwingend« – in dem als »Endzweck« geforderten Proportionsmotiv: »Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ... ausgeteilt« (IV 239),¹⁷⁹ zum Ausdruck, das so den vernunftbestimmten moralischen Charakter dieses »Endzwecks« indiziert und somit die Habermas'sche Kennzeichnung des »höchsten Gutes« als ein »kraftlos durchscheinende(s), jedenfalls moralisch unverbindliche(s) Ideal« (Habermas 2005b, 226) erneut als unberechtigt erscheinen lässt. Kant wollte hingegen mit seinem Rekurs auf das Gottespostulat lediglich »verhindern, dass es [das »höchste Gut«] zusamt der ganzen Sittlichkeit nicht für ein bloßes Ideal [d.h. hier: für ein »Idol«, eben eine Illusion] gehalten werde« (III 274), das so seine »Verbindlichkeit« einbüßen müsste.

Auch den für Kants Konzeption jener »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« bzw. der »Zwecke« entscheidenden Sachverhalt verkennt vermutlich der in Rückfragen gekleidete Haber-

¹⁷⁷ Kant würdigte es durchaus als Einsicht der »griechischen Schulen«, »dass sie das Prinzip der Sitten unabhängig von diesem Postulat [des »Daseins Gottes«], für sich selbst, aus dem Verhältnis der Vernunft allein zum Willen, festsetzten« (IV 257).

¹⁷⁸ Ausdrücklich betonte Kant, dass im »moralischen Endzweck« (als »objektivem Zweck«) die praktische Vernunft über das »moralische Gesetz« hinausgeht, also »praktische Vernunft sich über das letztere erweitert«, sofern dieser »Zweck der praktischen Vernunft« eben doch »in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist« (s. IV 653 ff. Anm.).

¹⁷⁹ Dieses Motiv hat Kant mit Blick auf das christliche »Menschensohn«-Motiv (und den »Gerichts-Gedanken«) in der Religionsschrift jedoch modifiziert (s. o. 168 f.) und damit auch der Frage »Was darf ich hoffen?« in besonderer Orientierung an der »christlichen Glaubenssubstanz« (s. u. II.4.2.) noch eine besondere Nuancierung verliehen. Interessanterweise taucht dieses Motiv der »Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 132 f. Anm.), worauf sich »vernünftige Hoffnung« richtet, jedoch auch noch in dem ungefähr zeitgleich mit der Religionsschrift veröffentlichten Gemeinspruch-Aufsatz auf.

mas'sche Einspruch: »Soll man ... dem Entschluss, sich überhaupt an moralische Gesetze zu halten, statt böse zu sein, einen Zweck zuordnen? Wenn aber alle Zwecke einer moralischen Beurteilung unterliegen, wie soll dann aus dem Ganzen aller legitimen Zwecke noch [!] ein Endzweck ›hervorgehen‹ können, der das Moralischsein selber rechtfertigt?« (Habermas 2005b, 227). Erneut ist demgegenüber zu fragen: Weist solches Bedenken gegen eine – in Kants Argumentationsfigur angeblich insinuierte – erst zu leistende Rechtfertigung des »Moralischseins« indes nicht in eine Richtung, die auch dem von Kant betonten unauflösbaren Zusammenhang der Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« mit Blick auf die darin leitende Frage »Was ist der Mensch?« geradewegs widerspricht? Und indiziert das »noch« (im letzten Habermas-Zitat) – so wie auch jene Vorstellung eines erst zu rechtfertigenden »Moralischseins« – nicht ein Missverständnis jener von Kant geltend gemachten »moralisch *konsequenten* Denkungsart«, zumal letztere den Gedanken doch ausdrücklich verwirft, der »Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt«, sei »Grund der Pflicht« (V 602 Anm.)? Es ist deshalb auch zu bezweifeln, dass Kant in dem von Habermas nahegelegten Sinne den Nachweis erbringen wollte, wie aus dem »moralischen Gesetz auch noch ein Endzweck hervorgehen« könne, »der das Moralischsein selber rechtfertigt«. Nochmals sei betont: Nicht die Moralität selbst erhält durch das »höchste Gut« noch einen Zweck, sondern das »höchste Gut« als Gegenstand und »Endzweck der praktischen Vernunft« vereinigt vielmehr als »Beziehungspunkt« alle »moralischen Zwecke«, weil dieser somit »den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht« (V 399). Wäre der von Habermas diesbezüglich erhobene Einwand zutreffend, so fiel Kants energischer Protest gegen »die Euthanasie aller Moral« (IV 506) paradoxerweise (jedoch unvermeidlich) auf ihn selbst zurück.

Deshalb liegt diesbezüglich auch die weitere Frage nahe, ob die bei Kant maßgebende Begründungsordnung, d. i. jener rechten »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) zufolge, nicht auch den gegen ihn gerichteten Einwand entkräftet: »Eine deontologisch begründete Ethik, die alles moralische Handeln als ein Handeln unter moralisch gerechtfertigten Normen begreift, kann die Selbstbindung des autonomen Willens an moralische Einsichten nicht noch einmal einem Zweck *unterstellen*« (Habermas 2005b, 227). Gewiss, Kants Ethik ist »deontologisch *begründet*« – jedoch nicht um ein *Unterstellen* geht es, sondern ausschließlich darum,

dass, gemäß den Vernunftansprüchen eines »mit Vernunft begabten Erdwesen(s)« (VI 119), das »ganze und vollendete Gut« zwar das oberste Gut (als das »moralisch Gute« im strengen Sinne) *transzendiert* (also daraus »hervorgeht«, s. o. 55; 57), dieses in seinen nicht relativierbaren Ansprüchen jedoch keineswegs in Frage stellt, sofern Moral lediglich »unumgänglich zur Religion führt«. Nochmals sei betont: Jene »Willensbestimmung von besonderer Art« weist als »moralisch konsequente Denkungsart« eben über die »Selbstbindung des autonomen Willens an moralische Einsichten« noch hinaus – eben auf »moralische Einsichten« und vernünftige Zwecke von »besonderer Art«. Habermas scheint hier den daran geknüpften kantischen Hinweis auf die notwendige »Erinnerung ... in einem so delikaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Prinzipien ist, wo auch die kleinste Missdeutung Gesinnungen verfälscht« (IV 237), doch zu unterschätzen bzw. zu missachten.

Zweifellos schließt also die Unbedingtheit des »moralischen Gesetzes« als »Gegenstand der reinen praktischen Vernunft« jeden »übergeordneten Zweck« – der etwa noch ein »Wozu der Moral« (»Warum überhaupt moralisch sein?«¹⁸⁰: Habermas 2005b, 227) erklären sollte – notwendigerweise aus, zumal doch die in sich selbst gründende »Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste« (IV 650), und diese deshalb auch nicht dulden kann; jedoch hat sie, und zwar als eine »Folge« der Moralität, die also als »oberstes Prinzip« hierfür vorausgesetzt ist, darauf eine »notwendige Beziehung« (ebd.), sofern dieser »ganze Zweck« daraus notwendig »hervorgeht« (IV 651). Dieser schon erwähnte Sachverhalt (s. o. 79), dass der Zweck keineswegs (»übergeordnet«) der »Moral vorhergehe«, sondern »moralisch konsequent« daraus abgeleitet wird, zeigt die durch nichts relativierbare Priorität des Moralischen an, das (dem späteren Kant zufolge, s. u. II. Anm. 190) notwendig »vermöge der reinen praktischen

¹⁸⁰ Kants vermutlich ein wenig ratlose Antwort auf diese Frage wäre wohl dies: Weil wir uns anders als »autonom Handelnde« gar nicht verstehen könnten und ebendies die »Selbstachtung« gebietet: Es ist diese »Selbstachtung« (bzw. die unableitbare, allen moralischen Pflichten zugrunde liegende »Selbstverpflichtung«), die allein ein Selbstverständnis als autonom Handelnden ermöglicht und so jene Frage »Warum soll ich überhaupt moralisch sein?« insofern »immer schon« beantwortet hat, d. h. dabei auch alles »eudämonistische Schielen« verbietet. Kantisch ist deshalb auch der Hinweis: »Es ist also das als richtig ausgezeichnete Selbstverständnis, aus dem sich die Sollgeltung allgemeiner Gesetze ergibt« (Habermas 2019 II, 805).

Vernunft ... sich selbst genug« ist (IV 649) und keinesfalls »zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) ... der Religion« bedarf (ebd.). Dass jene »moralisch konsequente Denkungsart« – dann unweigerlich einer heteronomen Relativierung des moralischen Anspruchs verfallend – hingegen einen Zweck intendiere, dem nach Kant, so Habermas, die Moral selber noch einmal untergeordnet sei,¹⁸¹ besagt jene (die Idee des Moralischen stets schon voraussetzende) Idee des »Weltbesten« also keineswegs; vielmehr führt jener »moralische Wunsch« mit diesem »Endzweck der praktischen Vernunft« (wie gesagt) »über den Begriff der Pflichten in der Welt« (IV 654 Anm.) noch hinaus und erweist sich so eben als eine »Willensbestimmung von besonderer Art«.¹⁸²

Dass »die Idee des höchsten Gutes aus der Moral selbst »hervorgehen« soll (wie Kant angeblich irreführenderweise unterstelle), ist jedenfalls eine Wendung, die Habermas als »ominös« (Habermas 2007, 375), als »nicht zwingend« (s. o. 273 f.) ansieht, weshalb diese »Idee des höchsten Gutes und die religiöse Substanz des Vernunftglaubens, der sich um diese Idee rankt, ... nämlich eine mehr oder weniger weit reichende Begründung« je nachdem erhalte, »ob die Frage des »moralischen Hervorgehens« vor dem Gerichtshof der »Kritik der Urteilkraft« oder dem der »Kritik der praktischen Vernunft« verhandelt wird.« (Habermas 2007, 375) In der Tat ist Letzteres der Fall, weil darauf doch »praktische Vernunft« gerichtet ist (wovon freilich die darüber hinausgehende Annahme der Existenz Gottes noch unterschieden bleibt). Habermas will hingegen in Kants einschlägigen Überlegungen eine Verwechslung von »praktischer Vernunft« und »reflektierender Urteilkraft« erkennen – ein Vorwurf mit weitreichenden Konsequenzen. Indes, der Rekurs auf das »höchste Gut« ist doch gar kein Thema der »reflektierenden Urteilkraft« (wie

¹⁸¹ Dem widerspricht schon Kants ausdrücklicher Hinweis: »Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnötige Streitigkeiten veranlassen kann. Das höchste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet [!] ist (originarium); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch größeren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum).« (IV 238) S. dazu auch o. 27 ff.

¹⁸² Es wird sich noch erweisen, dass in den von Habermas dagegen geäußerten Einwänden ebenfalls ein Missverständnis des spezifischen Stellenwerts bzw. der Zielrichtung jener »Willensbestimmung von besonderer Art« hervortritt (s. u. II.4.).

Habermas meint), vielmehr ist dieses selbst »der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft«, der zwar dem Maßstab der reinen praktischen Vernunft (als dem »absolut Guten«) untersteht, damit jedoch keineswegs gleichzusetzen ist (s.o. I.1.1.). Vom »Endzweck der praktischen Vernunft« ist demnach die teleologische Fortschritts-Perspektive der »reflektierenden Urteilskraft« (als »regulative Idee« der Geschichtsphilosophie) noch unterschieden, was Habermas' Vorwurf offenbar ignoriert. Erneut bestätigt sich: Praktische Vernunft zielt auf das – gesollte – »ganze Objekt des Begehrungsvermögens«¹⁸³ und steht als solches selbst unter der einschränkenden Bedingung des in der reinen praktischen Vernunft verankerten »moralischen Gesetzes«, das erst »durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion« führt (wie es ausdrücklich in der »Kritik der praktischen Vernunft« heißt: IV 261).

Kritisch angemerkt sei auch dies: Weil es für die Moralität in der Tat keinen Zweck braucht und die (die »Heiligkeit« in die unbedingte Verbindlichkeit des »guten Willens« übersetzende) »pflichtverehrende Gesinnung« alle »Furcht« und »lohnsüchtige Absicht« (V 578f.) auch entschieden verwirft – wie ja schon die »Analytik der praktischen Vernunft« darlegt –, überlegte Kant keineswegs, »um frei handelnde Subjekte davon zu überzeugen, dass es sich *auch* lohnen kann, überhaupt moralisch zu handeln« (Habermas 2019 II, 349).¹⁸⁴ Eine solche Ausschau nach »Lohn«¹⁸⁵ widerspricht – mehr »klüglich als

¹⁸³ Habermas selbst betont, dass »sich die praktische Vernunft auf den Willen« richtet, »der nach entsprechenden Vorstellungen begehrte Objekte hervorbringen oder erwünschte Ziele erreichen kann« (Habermas 2019 II, 341) Wie bzw. warum der »Wille die Verbindung des Begehrungs- mit dem Erkenntnisvermögen« (ebd.) herstellen soll, bleibt indes unklar.

¹⁸⁴ Habermas selbst betont ja auch (wenig später) die von Kant verworfene (»heteronomistische«) Vorstellung, dass Gott die »moralischen Verdienste« vergütet« (Habermas 2019 II, 351). Dies wäre auch mit der von Kant geforderten Unterscheidung wohl kaum vereinbar: »Das System des feinsten Eigennutzes ist darin von dem Lehrbegriff der sich selbst genügsamen Tugend unterschieden«, denn andernfalls wäre »die Hoffnung der Glückseligkeit womöglich ein Grund der Tugend« (Ref. 6606, AA XIX, 106). Dies liefe wohl auch der kantischen Aufforderung zuwider: »Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher wenigstens auf dem halben Wege gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen.« (II 694 Anm.)

¹⁸⁵ Habermas ignoriert vermutlich auch hier die wichtige kantische Unterscheidung zwischen »praemium morale« und »praemium pragmaticum«: »Der Preis ist der, der Bewegungsgrund war. *praemium pragmaticum*.« Und: »Die Belohnung ist nicht der

sittlich« (IV 831) – doch geradewegs der Unbedingtheit des moralischen »du sollst«, ¹⁸⁶ zumal diese »Unbedingtheit« der Frage »Was soll ich tun?« doch gar kein relativierendes »Warum soll ich moralisch sein?« erlaubt, weil die »Achtung fürs moralische Gesetz« doch »die einzige [!] und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder« ist (IV 199) und dies auch die notwendige »Achtung für uns selbst im Bewusstsein der Freiheit« (IV 299) gewährleistet. ¹⁸⁷ Schon diese unbedingte Achtung vor dem moralischen Gesetz als dem »Faktum der Vernunft« verhindert (untersagt) also ein kalkulierendes »Wozu moralisch sein?« – eine Frage, die sich aufgrund der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes geradewegs verbietet. ¹⁸⁸ Denn in der Tat:

Bewegungsgrund. *praemium morale*«. (Refl. 7110, AA XIX, 250) Denn: »Die Natur der Pflicht erlaubt nicht, damit die Idee der Belohnung zu verbinden. Die Belohnung kann also nie die Triebfeder einer moralischen Pflichtenhandlung sein, da diese sich durch das Gesetz selbst darstellen muss.« (AA XXVII, 549)

¹⁸⁶ Dies fiel so doch auf das heimliche Kalkül zurück: »ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anders will« (IV 75); damit wäre freilich nicht mehr gewährleistet, dass »praktische Vernunft ... ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, bewei« (IV 76). Kant hat einen verdeckten »Eudämonismus«, der die Moralität als ein »Erwerbmittel« der »Glückseligkeit« (vgl. IV 262) in den Dienst nehmen will, stets energisch verworfen.

¹⁸⁷ In der Tat: »Das Sollen ist erst die Konsequenz einer Freiheit, in deren Licht sich der Mensch verstehen muss, um sich als verantwortlich handelnde Person verstehen zu können. Die bindende Geltung allgemeiner Gesetze ergibt sich aus dem Konzept einer Freiheit, die nur dann die gleiche Freiheit für alle impliziert, wenn sich auch alle moralisch verpflichtet fühlen, gültige, das heißt vernünftig gerechtfertigte Gesetze zu befolgen. Kant geht es mit anderen Worten primär um das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens. Und da dieses Verständnis von Autonomie allgemeine Gesetze verlangt, die gleiche Freiheit für alle gewährleisten, drückt sich im deontologischen Verständnis der Moral die Notwendigkeit aus, dass die Gesetze durchgängig befolgt werden. Es ist also das als richtig ausgezeichnete Selbstverständnis, aus dem sich die Sollgeltung allgemeiner Gesetze ergibt.« (Habermas 2019 II, 804 f.) Auf die darauf gegründete »Achtung für uns selbst«, »wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten.« (IV 299)

¹⁸⁸ Das in der »Autonomie des Willens« begründete »kategorische Sollen« (IV 90) verbietet also in seiner absoluten Gültigkeit ein solches relativierendes »Warum soll ich moralisch sein?«. Denn »das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.« (IV 295) Anders gesagt (wie Kant auch in pädagogischem Kontext einschärft): »Eine Handlung muss mir wert sein, nicht, weil sie mit meiner Neigung stimmt, sondern, weil ich dadurch meine Pflicht erfülle.« (VI 761) S. dazu auch u. II. Anm. 300.

»Zwar kann sich aus deontologischer Sicht die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, *immanent* gar nicht stellen« (Habermas 2019 II, 348); deshalb ist es auch problematisch, dass »sich, gewissermaßen im Rücken des deontologischen Ansatzes«, die Frage »aufdränge«, »warum dem Moralischsein absoluter Vorrang zukommt« und dies »nach einer vernünftig, also säkular begründeten Antwort« verlange (ebd.).¹⁸⁹ Diese »vernünftig begründete Antwort« enthält auch jener kantische Hinweis auf die »Achtung für uns selbst [als »moralische Persönlichkeit«] im Bewusstsein der Freiheit« (IV 299), das in solcher »innigen Selbstfindung« ein personales Selbstverständnis (als »eigentliches Selbst«) erst konstituiert. Dass der Mensch »doch nicht so ganz Tier« ist, »um gegen alles, was Vernunft sagt, gleichgültig zu sein« (IV 179), distanziert ein sich vorrangig breit machendes Glückseligkeitsstreben und rührt so an dieses »personale Selbstverständnis«, dem zufolge die die »Willkür unbedingt« bestimmen könnende »Persönlichkeit« (vgl. IV 673 Anm.) eben »moralisch sein will«; dies bekundet das überwiegende »natürliche Interesse an der Moralität«, das dem »menschlichen Gemüt« innewohnt (II 694 Anm.) und so dieses »natürliche Interesse an der Moralität« als ein der »Selbstachtung« verdanktes Interesse an der »moralischen Persönlichkeit«, die man »sein will«, ausweist (s. o. I. Anm. 104). Dies stellt auch die einzige (und auch ausreichende) moralische Motivation dar, die auch die Aussicht auf ein »Fort-schreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins« (VI 167) unterstützt und somit die Frage »Warum (wozu?) moralisch sein?« gar nicht erst aufkommen lässt. Die zwar auch im Sinne der »unerforschlichen« (»unerklärlichen«) Wirklichkeit der moralisch qualifizierten Freiheit verstehbare Frage nach dem »*Warum* der Moral?« bleibt also von der nach Kant unstatthaften Frage »*Wozu* soll [!] ich überhaupt moralisch sein?« zu unterscheiden, denn die Moralität kennt bzw. verträgt kein »wozu«, weil allein das Handeln danach »unbedingt gut« ist: In Missachtung dieses unableitbaren »Unbedingtheitsanspruchs« müsste man unweigerlich auch »sich

¹⁸⁹ Eine solche Antwort gibt, wie schon erwähnt, die »Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft«. Sie lässt allerdings – im Verweis auf die »um des moralischen Gesetzes willen« erfolgende Handlung (IV 297) im Sinne der »Heiligkeit der Pflicht« (IV 296) – »bei der Beschreibung des deontologischen Geltungsmodus sittlicher Gebote« keinerlei »Spuren« erkennen, »die ein zur Moralität verblasster Glaube an die Autorität des göttlichen Gesetzgebers in der reinen Vernunft des aufgeklärten Philosophen hinterlassen hat«, wie Habermas (2019 II, 346 f.) meint.

selbst, aber nicht die Menschheit in sich, verachtungswürdig« finden (IV 577) und würde mit diesem Verlust der »Selbstachtung« – der »Achtung für uns selbst im Bewusstsein der Freiheit« (IV 299) – ebenso »die Würde der Menschheit in seiner eignen Person ... verleugnen« (VI 749), – so ungefähr lautete wohl Kants knappe Antwort auf die Frage »Warum moralisch sein?«, die offenbar auch mit seiner Lehre von den »Pflichten gegen sich selbst« (IV 549 ff.) in Zusammenhang steht; diese ist wiederum mit Kants Autonomie-Konzeption eng verbunden.

Auch der (von Habermas wiederholt zitierte) Eröffnungssatz der kantischen Religionsschrift (IV 649) enthält (mit dem Verweis auf den »Begriff des Menschen«) diesbezüglich eine eindeutige Antwort¹⁹⁰ und knüpft insofern an die Habermas'sche Bemerkung an:

¹⁹⁰ Kants eindringliche Argumentation sei hier nochmals eigens angeführt – in der Tat ein »Trompetenstoß« (Habermas 2005b, 219): »Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. – Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug.« (IV 649) Auch dieser »trotzige Satz« Kants (Habermas 2019 II, 320), auf den Habermas selbst wiederholt verweist, verdeutlicht noch einmal, dass der »Glaube« keineswegs primär auf die »Durchsetzungsfähigkeit der Moral« (Habermas 2019II, 353) abzielt, d. h. »die moralische Denkungsart stützen soll« (Habermas 2019 II, 354), weshalb der Vorwurf einer »zirkulären« Begründung (ebd.) unberechtigt ist; jedoch ist dieser Glaube in der Tat »Ausdruck einer moralischen Gesinnung« (ebd.). Es wird sich noch zeigen: Auch diese angeführte Erklärung Kants steht der für die Begründung der Postulatenlehre von Habermas erwogenen »Motivationsschwäche« im Wege (s. dazu u. II.4.1.), ebenso seiner These: »Die Vernunftmoral muss sich gewiss auf gute Gründe stützen, aber die Motivationskraft guter Gründe reicht für die Erklärung der deontologischen Bindungskraft moralischer Gebote nicht aus.« (Habermas 2019 II, 347). Ebendies behauptet jedoch Kant mit dem Hinweis auf die »eigene Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst hat« (VI 313). »Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjektiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objektive Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, sofern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch ein Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft; und sofern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objektiv be-

»Tatsächlich kann eine nachmetaphysisch denkende Philosophie die Frage ... – warum überhaupt moralisch sein? – nicht beantworten« (Habermas 1991g, 144).¹⁹¹ Kants Antwort darauf (so hat sich gezeigt) wäre mit Blick auf den Anspruch der »moralischen Persönlichkeit« wohl dies: Weil ebendies jene »Achtung für uns selbst im Bewusstsein unserer Freiheit« (IV 299) gebietet und »dem Menschen ein inneres ... Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird« (ebd.) – und weil eben das »moralisch Gute« sein soll¹⁹² und das »natürliche Interesse an der Moralität« zwar »nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist« (II 694). Es ist Pflicht, der das endliche »vernünftige Subjekt« in unbedingtem Gehorsam unterworfen ist; es ist die »Achtung für das moralische Gesetz«, die als ein »durch einen Vernunftbegriff

stimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst« (III 218), d. i. des »eigentlichen Selbst«.

¹⁹¹ In diesen kantischen Kontext transformiert nimmt Habermas also nunmehr die frühere Auskunft auf: »Ein anderes ist es aber, eine motivierende Antwort auf die Frage zu geben, warum wir unseren moralischen Einsichten folgen, überhaupt moralisch sein sollen.« (Habermas 1991 f., 125)

¹⁹² Das ist auch Kants Antwort darauf, »ob aus der subjektiven Freiheit und der praktischen Vernunft des gott-verlassenen Menschen die spezifisch bindende Kraft von Normen und Werten überhaupt begründet werden kann – und wie sich dabei ggf. die eigentümliche Autorität des Sollens verändert« (Habermas 1996, 16). Kant stand durchaus ein von Habermas benanntes Problem vor Augen: »Richtschnur und Triebfeder ist hier zu unterscheiden. Richtschnur ist das Principium der Diudikation, und Triebfeder principium der Ausübung der Verbindlichkeit, indem man dieses verwechselte so war alles in der Moral falsch. Wenn die Frage ist, was sittlich gut oder nicht gut sei? So ist dieses das Principium der Diudication, nach welchem ich die Bonitaet und Pravitaet der Handlung beurteile. Wenn aber die Frage ist: was mich diesen Gesetzen gemäß zu leben bewege? So ist dieses das Principium der Triebfeder. Die Billigung der Handlung ist der objektive Grund, aber noch nicht der subiektive. Dasjenige was mich das zu tun, antreibt, was mein Verstand mich heißt, sind die Motiva subiektive moventia. Das oberste Principium aller moralischen Beurteilung liegt im Verstande, und das oberste Principium alles Moralischen Antriebes liegt im Herzen. Diese Triebfeder ist das moralische Gefühl. [...] Das Principium der Beurteilung ist die Norm, und das Principium des Antriebes die Triebfeder. Die Triebfeder vertritt nicht die Stelle der Norm.« (AA XXVII, 1422 f.). Die »Autonomie« bezieht sich indes notwendig auf beide Aspekte, weshalb die Feststellung noch nicht genügt: »Autonom ist nur der Wille, der sich durch das, was alle gemeinsam wollen könnten, also durch moralische Einsicht leiten lässt; und praktisch ist die Vernunft, die alles, was ihrem unparteilichen Urteil gemäß gerechtfertigt ist, als Produkt eines gesetzgebenden Willens denkt.« (Habermas, 1991e, 145) Die Einsicht in die »guten Gründe« für die Gültigkeit einer Norm ist jedenfalls noch nicht mit der moralischen Motivation aus dem »guten Willen« gleichzusetzen.

selbstgewirktes Gefühl« (IV 28 Anm.) – d. i. ein »Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird« (IV 194) – dies gebietet und so das »moralische Gesetz« eben auch die »für sich hinreichende Triebfeder der Willkür« (IV 674) darstellt.¹⁹³ Zudem gilt, dass das in seiner Faktizität »unbegreifliche« (s. o. I.1.1.) »moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde« (IV 652), sofern allein dies der Moralität entspricht, d. h. »allen [!] sittlichen Gesetzen gemäß« (II 679) ist. Erneut sollte deutlich geworden sein: Dieser »Endzweck« ist dieser ethischen Perspektive zufolge in einem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« fundiert, die sich am »ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft« (als dem »ganzen Zweck des Menschen«) orientiert, welcher der reinen praktischen Vernunft freilich untergeordnet bleibt und so auch für die vorgängige Unterscheidung zwischen »bonum supremum« und »bonum consumatum« (»oberstes« und »vollendetes Gut«) maßgebend ist, die Kant in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« in Berufung auf die »Lehre des Christentums« (IV 258) und auf die »strengste Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259) – in ausdrücklicher Abgrenzung von den »Ideen der griechischen Schulen« (IV 259 Anm.) – geltend gemacht hat.

Nur nebenbei sei noch angemerkt: Dies richtet sich indirekt auch gegen Habermas' Auffassung, wonach Kants Lehre vom höchsten Gut sich an einer »platonischen Erbschaft« orientiere, weshalb auch

¹⁹³ So ähnlich hätte Kant wohl die von Habermas konstatierte »Verlegenheit des säkularen nachmetaphysischen Denkens« beantwortet, »eine vernünftige Erklärung für normative Bindungskräfte zu finden, die ursprünglich vom sakralen Komplex gezehrt hatten« (Habermas 2019 II, 347). Kant sprach auch von der »Macht der Vernunft in Ansehung der Freiheit« (Refl. 6864, in: XIX, 184), denn in dieser Hinsicht gilt ebenso hinsichtlich seiner »Selbstachtung«, dass der Mensch »doch nicht so ganz Tier« ist, »um gegen alles, was Vernunft sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen.« (IV 179). Dieser kantische Hinweis auf das »was Vernunft sagt«, impliziert wohl auch Kants – erneut auf den »Stein der Weisen« verweisende (von Habermas vermisste) – nochmalige Erklärung dafür, »wie sich der absolute Sollgeltungsanspruch praktischer Gesetze *allein aus Vernunft* erklärt, nachdem dessen deontologischer Sinn nicht mehr durch die Autorität eines göttlichen Gesetzgebers gedeckt ist.« (Habermas 2019 II, 345) Der gebotene Gehorsam gegen das, »was Vernunft sagt«, besagt aber doch etwas anderes als der von Habermas geschöpfte »Verdacht, dass Kant sich bei der Beschreibung des deontologischen Geltungsmodus sittlicher Gebote nur auf die Spuren verlässt, die ein zur Moralität verblasster Glaube an die Autorität des göttlichen Gesetzgebers in der reinen Vernunft des aufgeklärten Philosophen hinterlassen hat.« (Habermas 2019 II, 346 f.)

seine Feststellung sehr problematisch ist: »Für die Lösung des Problems hilft es zunächst nicht viel, dass Kant die auf Gottes Gnade angewiesene Heilsrelevanz der sittlichen Lebensführung durch ein platonisches Streben nach dem ›höchsten Gut‹ ersetzt.^[194] Wer in den Genuss dieses Gutes gelangt, wird der Glückseligkeit teilhaftig. Um frei handelnde Subjekte davon zu überzeugen, dass es sich *auch* lohnen kann, überhaupt moralisch zu handeln,^[195] muss Kant – zusätzlich zur Begründung des Moralprinzips – zeigen, dass die praktische Vernunft selbst das höchste Gut dem moralisch handelnden Subjekt als ein grundsätzlich erreichbares Ziel in Aussicht stellt. Für das *Moralischsein* reicht kein partikularer Zweck, sondern nur der ›Endzweck‹ – ›und dieser ist das *höchste* durch Freiheit mögliche *Gut in der Welt*« (KU, AA 05: 450). Der *Endzweck* alles sittlichen Handelns ist das *höchste Gut*, und dessen Genuss verschafft *Glückseligkeit*.^[196]

¹⁹⁴ Dass dies nicht der Fall ist, zeigt auch Refl. 6894 (AA XIX, 197f.): »Christus sagt auch, daß in der Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut bestehe; aber sein Weg ist durch das Wohlverhalten im Glauben, nicht durch Anschauen oder Andächtelei. Er ist hierin von Plato unterschieden.« S. dazu auch nochmals die unter Bezugnahme auf das Christentum artikulierte »strengste Forderung der praktischen Vernunft« und die darin vollzogene Abgrenzung von den »griechischen Schullen« (s. o. 145 ff.). Dem entspricht demzufolge auch jenes »platonische Streben« nicht. Das mögliche Glück, das »Gelingen des Lebens«, ist jedenfalls nicht dem »Weisen« vorbehalten, sondern betrifft eine das »Interesse der Menschen« berührende »Einsicht, ... zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann« (II 35) und sich von »Gerechtigkeitsfragen« (s. u. Anm. 375) dennoch unterscheidet.

¹⁹⁵ Indes, die Rücksicht auf solchen »Lohn« ist nach Kant dem »Moralischgesinnten« (und seiner »liberalen Denkungsart«) ganz fremd: »Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Überschlag von Vorteilen, die ihm aus ihrer Übertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.« (VI 141) Der Gott der »Vernunftreligion« kann jedenfalls schon deshalb keine »Belohnung« in Aussicht stellen, weil das »moralische Gesetz« als »göttliches Gebot« ja nicht um des Lohnes willen (im »Schielen« auf ihn) befolgt werden darf: »Wenn das Christentum Belohnungen verheißt (z. B. ›Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel alles wohl vergolten werden‹): so muss das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen: denn da würde das Christentum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennütigen Beweggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen tut, dem Menschen Achtung einflößen« (VI 189). Erstaunlicherweise scheint Habermas' angeführte Argumentation (»... dass es sich auch lohnen kann, überhaupt moralisch zu handeln«) Kants wiederholte kritische Hinweise auf einen bloßen »Lohn glauben« (IV 851) hier jedoch zu ignorieren.

¹⁹⁶ Wenn die »Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ... ausgeteilt« (IV 239), doch das »höchste Gut« geradezu definiert, dann ist allerdings die Bemerkung

Im Rahmen einer deontologischen Moralphilosophie ist die Einführung dieser aus der Tradition der Güterethiken bekannten teleologischen Grundbegriffe ziemlich überraschend.« (Habermas 2019 II, 348 f.) Demgegenüber ist nochmals zu betonen: Keineswegs taucht im Rahmen einer »deontologischen Moralphilosophie«¹⁹⁷ »überraschenderweise« der Begriff des »höchsten Gutes« (an der von Habermas zitierten Stelle aus der »Kritik der Urteilskraft«: B 424) auf; dies ist ausdrücklich erst innerhalb der maßgebenden Konzeption der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« (bzw. in einer »moralischen Teleologie« und deren »moralisch konsequenten Denkungsart«) der Fall, die sich als solche mit den »Grundbegriffen des allgemeinen Gesetzes und der Autonomie« eben durchaus nicht »begnügen« kann und will (wie Habermas meint: Habermas 2019 II, 350). Schon in der (auf die Hoffnungsfrage abzielenden) »Dialektik der praktischen Vernunft« geht es nicht mehr (wie in der an der Frage »Was soll ich tun?« orientierten »Analytik«) um eine »deontologische Moralbegründung«,¹⁹⁸ sondern, in betonter Abgrenzung davon und in (»christlich« orientierter) Auseinandersetzung mit den hellenistischen Schulen¹⁹⁹ – als einer besonderen Art jener »Weisheitslehre« –,

kung wohl missverständlich, dass der »Genuss dieses höchsten Gutes« »Glückseligkeit verschafft«. Dass Kant dieses Motiv der »genauen Proportion« in der Religionschrift korrigiert, wurde schon erwähnt (s. o. I.5.1.).

¹⁹⁷ Ein wesentlicher Grund für diese »deontologische Moraltheorie« liegt eben in Kants Begründung, dass der »Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste), sondern nur ... nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse« (IV 180), wie Kant in seiner Antwort auf die Kritik des Theologen Pistorius betonte und dies auch dem Nachweis dient, weshalb der Begriff des »höchsten Gutes« nicht als Grundlage der Moral fungieren kann.

¹⁹⁸ Wie schon erwähnt: Die Analytik »soll bloß dartun, daß es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen« (IV 107), während erst die »Dialektik der reinen Vernunft« auf die Möglichkeit des »höchsten Gutes« abzielt.

¹⁹⁹ Deshalb ist es auch nicht so, dass »die Lehre vom höchsten Gut die antike Weisheitslehre fortsetze« (Habermas 2007, 377), die notwendige philosophische »Weisheitslehre« als Lehre von dem »letzten Zwecke der menschlichen Vernunft« verdankt sich vielmehr geradezu einem Bruch mit den »griechischen Schulen«. Die entschiedene Abgrenzung von den »philosophischen Sekten« bedeutet eine ausdrückliche motivliche Annäherung an den »christlichen Glauben«. Kants Bejahung der christlichen Lehre ist durch die Einsicht in den »Fehler der philosophischen Secten« motiviert: »Der Fehler der philosophischen Sekten war der, dass sie die Moral von der Religion unabhängig machen wollten (dass sie die Glückseligkeit in Verbindung mit Moral von der Natur erwarteten ...); die Natur der Dinge enthält keine notwendige Verbindung

um die Einführung des für die Ethik als »Zwecklehre« konstitutiven »Endzwecks«, die in der Kennzeichnung der praktischen Vernunft als dem »Vermögen der Zwecke« grundgelegt ist.²⁰⁰ Der Begriff eines »höchsten Gutes« und eines »Endzwecks« [des moralischen Handelns] ist also keineswegs infolge einer »systematisch fremde(n) teleologische(n) Denkfigur in eine deontologisch angelegte Moraltheorie eingeführt« (Habermas 2019 II, 333; ebd. 348 f.),²⁰¹ vielmehr weist er als ein immanenter Anspruch der praktischen Vernunft selbst über »eine deontologisch angelegte Moraltheorie« deshalb hinaus,²⁰² weil Tugend eben noch nicht als »das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen« (IV 238) gelten kann, wie Kant in der »Kritik der praktischen Vernunft« (in der Unterscheidung der »Analytik« und der eigenständigen »Dialektik«) und in der »moralischen Teleologie« der »dritten

zwischen Wohlverhalten und Wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen« (Refl. 6872, AA XIX, 187), das gleichwohl als widerspruchsfrei und notwendig zu denkender Gegenstand »begründeter Hoffnung« von einer bloßen Fiktion zu unterscheiden ist. – Hingewiesen sei auch noch darauf, dass erst in der (späten) Gestalt des »moralischen Glaubens« jene Weisheitslehre ihren Abschluss findet, von der Kant noch spät (in einem Entwurf zum sog. Jachmann-Prospekt aus dem Jahr 1800) gesprochen hat (Henrich 1966, 40–59); auch hier bezog Kant diese »Weisheitslehre« über »Gerechtigkeitsfragen« hinaus auf den »Endzweck der menschlichen Vernunft« – d. h. (so heißt es) »auf das, wonach zu trachten das einzige Notwendige ist, was [der Mensch] sich *schlechthin* zum Ziele machen soll« – zuletzt fügte er, gleichsam als Hinweis auf die notwendige »Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft«, noch hinzu: »Natur und Gnade«. Andersorts kommentierte der späte Kant den »alten Streit über Natur und Gnade« freilich mit dem Ausruf: »O curas hominum!« (Refl. 8105, AA XIX, 647 f.).

²⁰⁰ Nochmals sei betont: Die Vernunft ist jedoch nicht »ein von Haus aus praktisches Vermögen« (Habermas 2019 II, 306; s. dazu o. II. Anm. 67); die (reine) praktische Vernunft ist die Einheit des »Vermögens der Prinzipien« und der »Zwecke«, die als solche notwendig auch auf den moralkonformen »objektiven Zweck« (s. o. I.3.) gerichtet, jedoch vom »theoretischen Vernunftgebrauch« unterschieden ist.

²⁰¹ »Systematisch fremd« ist diese »Denkfigur« freilich insofern, als die christlich verankerte Hoffnung darauf, »dass, was nicht in unserm [moralischen] Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht« (IV 259 Anm.), den Denkhorizont der »griechischen Schulen« offenbar sprengt und auf die durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186) verweist, die auch die bei »allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten« (VI 175) anzutreffende Vorstellung eines »Endes aller Zeit« modifiziert, gleichwohl einer »docta ignorantia« verpflichtet ist.

²⁰² Der »Zweckbezug« der »praktischen Vernunft« weist eben über eine »deontologische Moralphilosophie« (Habermas 2019 II, 349) hinaus, denn das »höchste Gut« ist nicht darin angesiedelt.

Kritik« (sowie in der Vorrede zur »Religionsschrift« und noch in der späten Preisschrift) unermüdlich dargelegt hat. Allein von dem in jenem »moralischen Wunsch« intendierten »höchste Gut« lässt sich auch sagen, dass sich »Moral ... zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert« (IV 652), wodurch »Gott ein Gegenstand der Religion wird« (IV 263 Anm.).

Auch dieser kantische Hinweis auf den »gesollten [!] Endzweck« des »moralischen Menschen« impliziert wohl eine Antwort auf Habermas' Einwand: »die Postulatenlehre verwischt die Grenze zwischen den Zuständigkeiten von praktischer Vernunft und teleologischer Urteilskraft« (Habermas 2007, 377). Eher hat es doch den Anschein, dass Habermas erneut die Ansprüche der (auf das moralische »Sollen« abzielenden) »reinen praktischen Vernunft« (im ersten Teil der »zweiten Kritik« Kants) mit den darüber noch hinausweisenden Perspektiven der »praktischen Vernunft« verwechselt bzw. vermengt.²⁰³ Die »teleologische Urteilskraft« kommt bei Kant (»in praktischer Hinsicht«) doch erst im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit dieses schon feststehenden »Endzwecks der praktischen Vernunft« ins Spiel (wo Kant – fälschlicherweise – in einem »zweiten Schluss« »von der moralischen Teleologie auf eine Theologie« – nunmehr auch Spielräume für die »Annahme« Gottes »bloß für die Urteilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft« [V 583] sieht)²⁰⁴ – dementsprechend ist hier auch die Sinndimension des »Hoffens« von der Dimension des »Glaubens« unterschieden (wobei der Vernunftglaube als »Hoffnungsglaube« beide umgreift). Dies verkennt vermutlich der Habermas'sche Einwand: »Die Postulatenlehre verwischt die Grenze zwischen den Zuständigkeiten von praktischer Vernunft und teleologischer Urteilskraft« (Habermas 2007, 377); irrigerweise sieht er schon den Rekurs auf das (»dasein sollende«!) »höchste Gut« in der »Heuristik« der »teleologischen Urteilskraft« begründet: »Freilich gibt sich Kant mit den nachmetaphysischen Grenzen der Vernunft nicht zufrieden. Er spürt im »Interesse der Vernunft« an der Vergewisserung

²⁰³ In eine andere Richtung weist indes wiederum die von Habermas selbst beiläufig eingefügte Erwägung in seiner »Replik« auf die Beiträge des Wiener Symposiums über »ein hintergründiges ethisches Motiv« (Habermas 2007, 381). S. dazu u. 317 f.

²⁰⁴ Diese (irreführende?) Annahme Gottes »bloß für die Urteilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft« (in der »dritten Kritik«: V 583) relativiert vermutlich doch jenen »Machtspruch der praktischen Vernunft«, der in jenem »Ich will, dass ein Gott sei ...« (IV 277 f.) zum Ausdruck kommt.

ihrer eigenen Wirkungskraft ein Moment der Beunruhigung über ein Defizit auf, das die kompromisslos durchgeführte Kritik der Vernunft und eine spröde ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« am Ende zurücklässt« (Habermas 2019 II, 227).²⁰⁵ Indes, zu »heuristischen Zwecken« sind die »Spekulationen über das höchste Gut und den Endzweck der Weltgeschichte« wohl kaum unternommen – eher aus dem praktischen Anspruch eines »moralisch gewirkten Gefühles« (das offenkundig auch in Habermas' gelegentlichem Bezug auf jenes »unbestimmte moralische Gefühl« wiederkehrt) in einer »moralisch-teleologischen« Sinnperspektive, d.h. im Sinne einer »moralisch konsequenten Denkungsart« gemäß einem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609) (im Unterschied zur Erklärungs-Absicht der »forschenden Vernunft«). Dass der ganze, »vollständige Zweck« des diesbezüglich »besorgten«²⁰⁶ »vernünftigen Weltwesens« »moralisch« nicht eingeholt werden kann (d.h. nicht in seiner Macht steht), betrifft nicht den »heuristischen Gebrauch der Urteilskraft«; das »höchste Gut« ist kein Produkt der »teleologischen Urteilskraft«, sondern ein »moralisches Produkt« (III 648) der praktischen Vernunft. Dieser notwendige – »praktische« – Zweckbezug fällt also nicht der »reflektierenden Urteilskraft« zu, sondern ist selbst konstitutiv für die »praktische Vernunft«; ausdrücklich betonte Kant das »Interesse der Vernunft«, das hinsichtlich ihres »prak-

²⁰⁵ Nicht recht verständlich ist folgendes Bedenken: »Um der Autonomie der endlichen Vernunft willen hatte Kant vom starken religiösen Begriff der rettenden Gerechtigkeit das deontologische Moment der Gerechtigkeit abspalten müssen, um den verpflichtenden Kern des göttlichen Gesetzes auf die Selbstgesetzgebung des verantwortlichen handelnden Subjekts umpolen zu können. Aber wenn die Vernunftreligion die damit aufgerissene Lücke zwischen der moralischen Verpflichtung und der Attraktionskraft des Guten am Ende doch nicht schließen kann, muss man sich mit dem eigentümlich schwebenden ›Interesse der Vernunft« an ihrer eigenen Verwirklichung begnügen.« (Habermas 2019 I, 166 f.)

²⁰⁶ »Würden wir von aller Religion abstrahieren so würde die Moral ihren sichern Gang gehen. Wir würden wissen was wir zu tun haben, ohne uns ums Schicksal zu bekümmern. Jetzt, da wir um dieses besorgt sind u. deshalb einen Gott annehmen, kommen wir in neue Schwierigkeiten« (AA XXIII, 119). Diese »Besorgtheit« ist freilich nicht auf eine bloße »Angst um sich selbst« zu reduzieren und betrifft auch keine moralische Motivationsschwäche (s. u. II. 4.1.); Kant wandte sich vielmehr indirekt auch gegen Humes Erklärung der Entstehung der Religion aus der Erfahrung von Lebenskontingenz und damit verbundenen ängstlichen Sorgen: »In steter Ungewissheit schweben wir zwischen Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Überfluss und Mangel; Zustände, die durch geheime und unbekannte Ursachen unter der menschlichen Gattung verbreitet sind« (Hume 2000, 9).

tischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks« (IV 250) liegt. Habermas sieht freilich »Kants Versuch, anstelle von Zuversicht wenigstens eine entsprechende Hoffnung aus dem ›Interesse der Vernunft‹ zu begründen«, als »fehl[ge]schlagen« an (Habermas 2019 II, 209). Dass die praktische Vernunft als »Vermögen der Zwecke« und der »Prinzipien« ein unaufgebbares »Interesse an sich selbst« (IV 249 f.) hat, gegenüber dem »vernünftige Freiheit« nicht gleichgültig bleiben darf, ist wohl Kants Antwort auf Habermas' Bemerkung: »Es mag erstaunen, dass Kant, der die Moral von allen Verstrickungen in die Gefühls- und Bedürfnisnatur reinigt und der Kompetenz der gesetzgebenden Vernunft überantwortet, im Innersten dieser Vernunft selbst ein Gefühl und ein Interesse entdeckt« (Habermas 2019 II, 306). Abgesehen davon, dass Kant jedoch betonte: »Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnistrieb das Gefühl des Bedürfnisses« (III 274 Anm.), hat dies aber mit der »Ermutigung der eigenen Kräfte« nichts zu tun, denn das »Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses« (III 270) steht wohl in keinem Zusammenhang mit einer solchen »Ermutigung«. Vielmehr thematisierte Kant solche Fragen, die die Vernunft »notwendig interessieren«; darin manifestiert sich das »Interesse der Vernunft an sich selbst« (vgl. 249 f.).

Auch darauf sei hingewiesen: Wenn Habermas die kantische Religionsphilosophie in besonderer Weise durch die »Beunruhigung vernünftiger Weltwesen« inspiriert sieht, »denen die Folgen ihres moralischen Handelns unmöglich gleichgültig sein können – weder im Hinblick auf den subjektiven Endzweck, die eigene Glückseligkeit, noch hinsichtlich des objektiven Endzwecks, des höchsten in der Welt möglichen Gutes, der Glückseligkeit aller tugendhaften Menschen« (Habermas 2007, 368), so bleibt dagegen auch daran zu erinnern (s. o. I.2.1.), dass dieser »subjektive Endzweck« des Menschen (eines »Vernunftwesens«) selbst sich ja keineswegs primär an der »eigenen Glückseligkeit«,²⁰⁷ sondern schon an der Idee der »moralischen Welt« und somit ausschließlich daran orientiert, »was dasein soll«; dem-

²⁰⁷ Kants Sprachgebrauch ist allerdings mitunter recht unpräzise und jedenfalls uneinheitlich: So wird ausdrücklich auch die »eigene Glückseligkeit« als »subjektiver Endzweck vernünftiger Weltwesen« bezeichnet (IV 653 Anm.). Schon die Intention dieses »subjektiven Endzwecks« beschränkt sich allerdings keineswegs auf die »eigene Glückseligkeit«, sondern zielt auf die »Glückseligkeit aller tugendhaften Menschen« (Habermas 2007, 368). Denn »nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der der

zufolge zielt er auf die »Idee des höchsten Gutes« als »Idee eines Ganzen aller Zwecke«, auf dessen Realität der Mensch zwar notwendig »hoffen, [es] aber nicht hervorbringen kann« (IV 851). Es ist dies die »moralisch teleologische« (III 647) – d. h. sinn-orientierte – Voraussetzung, dass dem »subjektiven Endzweck« ein »objektiver Endzweck« korrespondiert: Der »subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen« ist Kant zufolge also keineswegs nur derjenige, »dem diese von Natur [!] aus nachstreben« (so jedoch Habermas: 2005b, 223),²⁰⁸ vielmehr ist dieser selbst immer schon auf das »vollständige Gut« gerichtet, d. h. durch den Bezug auf die »Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft« qualifiziert. Daran knüpft sich sodann die moralisch begründete Hoffnung, dass dieser – vernunftgemäße – Endzweck eben nicht *lediglich* »subjektiv« sein soll, sondern die »subjektive Realität des Endzwecks« zugleich auch »Endzweck der Schöpfung« ist, d. h. »nicht allein wir einen uns apriori vorgesetzten Endzweck haben« und »die objektive [Realität] hinzutun« dürfen: »Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, dass er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse« (V 581). Es ist demnach die Hoffnung darauf, dass der vernunft-orientierte »subjektive Endzweck« auch »Bedeutung und Sinn« (d. i. »objektive Realität«: II 199) hat (s. o. I. Anm. 118), sofern diese zwar moralisch begründete Sinnintention sich gleichsam auch »auf ein Objekt beziehe, und also irgend was bedeute« (II 273 Anm.), andernfalls also der »Bedeutungslosigkeit« verfielen²⁰⁹ und so auch der »Selbsterhaltung der Vernunft« und ihrem

eigenen Glückseligkeit), sondern dieser muss uneigennützig sein« (VI 132 Anm.). Darauf zielt ja auch der schon zitierte Passus: Kant 1964, 192.

²⁰⁸ Dem widerspricht schon Kants Auskunft aus der »ersten Kritik«: »Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten, vereinigt ist. Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muss der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden.« (II 682 f.) Das ist die (freilich noch vorläufige) Antwort auf die Frage »Was darf ich hoffen?«

²⁰⁹ »Die Welt ist von keinem Wert, wo nicht vernünftige Wesen sind, von denen sie gebraucht wird.« (Ref. 6908: XIX, 203) Das »mit Vernunft begabte (moralische) Erdwesen« ist zwar ein »eigener letzter Zweck« (VI 399), bleibt freilich notwendig fragend auf einen »Endzweck aller Dinge« (VI 179) bezogen (s. o. 72; 81).

»vollständigen Gebrauch« widersprechen müsste. Es ist dies ein menscheits-bezogener »Endzweck« – ein notwendiger Gedanke, dem ein Versprechen, eine noch einzulösende »Verheißung« inne-wohnt, die auch in jener Idee der »allgemeinen Glückseligkeit« mitschwingt und auch dem Vernunftglauben als einem »Menschheitsglauben« zugrunde liegt. Habermas ignoriert vermutlich diese hier maßgebende teleologische Vernunft-Perspektive, der zufolge »in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sei, die im ganzen genommen, das höchste in einer Welt mögliche Gut, mithin die teleologische oberste Bedingung des Daseins derselben enthalte, und einer Gottheit, als moralischen Urhebers, würdig sei« (III 646); dabei zielt diese »Zweckverbindung« in unserer Vernunft auf die Verknüpfung der »Ideen des Übersinnlichen« »in uns, über uns und nach uns« ab (III 632),²¹⁰ worin sich in diesen »selbstgemachten Ideen« eine »gewisse Organisation der reinen praktischen [!] Vernunft« (III 650) widerspiegelt, in der die in der »reinen Vernunft enthaltenen Data« (III 276) zweckmäßig vereinigt sind und solcherart den »reinen praktischen Vernunftbegriff« der Religion begründen, d. h. den Nachweis erbringen, dass »Religion eine reine Vernunftsache ist« (VI 338), die sich somit auch für die »Selbsterhaltung der Vernunft« als konstitutiv erweist.

So zeigt sich: Es sind offenbar vor allem auch jene – noch in Habermas' später Kant-Interpretation allerdings ausgeblendet²¹¹ – auf eine Begründung der Idee einer »moralischen Teleologie« abzielenden Überlegungen in Kants »dritter Kritik« (und in der Preisschrift), die erneut bestätigen (s. o. I.1.3.2.), dass die von der Frage

²¹⁰ Die in Analogie zur Physikotheologie zu stellende – naheliegende – Frage nach dem Grund dieser beim späten Kant erwähnten »Zweckverbindung« (III 646), die aufgrund des »Primats der praktischen Vernunft gegenüber der spekulativen« kein bloß regulatives »als ob« erlaubt, wird von Kant bemerkenswerterweise ausgeklammert. Der an der »Physikotheologie« orientierte »doktrinale Glaube« wird jedoch von dem an dieser »Zweckverbindung« der Vernunftideen orientierten »Vernunftglauben« gewissermaßen abgelöst, der erst die »Selbsterhaltung der Vernunft« gewährleistet. »Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie« (V 570), die erst über die Idee des »Endzwecks« zu einem »für die Religion tauglichen« Gottesbegriff führt.

²¹¹ Einer früheren Bemerkung zufolge (Habermas 2005b, 224, Anm. 24) bleiben diese Aspekte unberücksichtigt. In seinen jüngsten umfangreichen Überlegungen zu Kants Religionsphilosophie hat Habermas diesen in der »Kritik der Urteilskraft« im Vordergrund stehenden ethiktheologischen Überlegungen Kants jedoch breiteren Raum gewidmet.

nach dem »Endzweck des Daseins einer Welt, d.i. der Schöpfung selbst«, geleitete, in dem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« verankerte transmoralische Sinnperspektive – als eine »Willensbestimmung von besonderer Art« (s. o. I.3.1.) – nicht dahingehend missverstanden werden darf, als wollte Kant dieserart (wie Habermas' Sinnlosigkeits-Vorwurf nahelegt) etwa die Moralität in ihrem unbedingten Anspruch gleichsam auf einen »weitergehenden Zweck« (s. o. 267) hin relativieren – ein Ansinnen, das Habermas zu Recht als mit Kants Moraltheorie unvereinbar distanziert. Nochmals sei betont: Es geht dabei um das, »was dasein soll« (II 701), dem gegenüber, als dem »höchsten Zweck«, praktische Vernunft also nicht indifferent bleiben darf, obgleich dies alle moralische Anstrengung und Verfügbarkeit übersteigt und deshalb für das unabweisliche Orientierungsbedürfnis des Menschen allein die Hoffnung und der sie begründende »Glaube« bleibt – zentrales Thema der Postulatenlehre und der Ethiktheologie, die Habermas' entschiedener Kritik ausgesetzt sind. Sein Einwand trifft deshalb nicht zu: »Daher konnte auch die merkwürdige ›Pflicht‹, zur Mitwirkung an der Realisierung des Endzwecks keinen direkten Einfluss auf die Orientierung des Handelns, sondern allenfalls auf die Motivation *zum* Handeln haben. Orientierende Kraft haben allein die moralischen Gesetze, nach denen jede Person für sich entscheidet, was die Pflicht in jeder Situation zu tun gebietet.« (Habermas 2005b, 234) Eben dies genügt jedoch noch nicht dem umfassenden »Orientierungsbedürfnis ›vernünftiger Weltwesen« (Habermas 2019 II, 299). Denn »orientierende Kraft« haben keineswegs »allein die moralischen Gesetze«, sondern vor allem die auf das, »was fehlt« (d. i. »was dasein soll«), auf einen »unbedingten Sinn« gerichtete »Willensbestimmung von besonderer Art« (wie schon Kants »Orientierungs«-Aufsatz zeigt). Gar so »dürr«, wie Habermas offenbar meint,²¹² ist Kants Kennzeichnung des Vernunftglaubens als »Hoffnungsglaube« mit den ihm immanenten »transmoralischen Sinnpotentialen« (s. o. 38; 83)²¹³ keineswegs, zumal dieser »Hoff-

²¹² »Denn er oder sie sollen darauf hoffen dürfen, dass sie sich durch einen moralischen Lebenswandel des erstrebten, aber keineswegs verdienten Glücks würdig erweisen können. Wir werden sehen, dass Kant mit diesem dünnen ›Vernunftglauben‹ nicht nur der Religion noch einen Platz in der modernen Welt sichern, sondern auch dem ›Interesse der Vernunft‹ an ihrem eigenen Praktischwerden in der Welt Befriedigung verschaffen will« (Habermas 2019 II, 301).

²¹³ Eine »zweideutige Formulierung« ist es deshalb eigentlich nicht, »dass in der Idee des höchsten Gutes ›eine zwar moralisch begründete [!] – weil gerechtigkeitsinspirier-

nungsglaube« durchaus eine »lebensorientierende Kraft« in »dicker Nacht« (III 271) in sich birgt. Auch dem Habermas'schen Befund über den zur »Moralität verblassten Glauben« (Habermas 2019 II, 346) hätte Kant wohl widersprochen, zumal dies doch auch unkenntlich macht, dass und wie für den – auch – um sein »Dasein im Ganzen« besorgten Menschen »Moral unumgänglich zur Religion führt« (IV 652). So »spröde«, wie Habermas suggeriert, ist auch die von Kant vorgelegte »Religion innerhalb der Grenzen reiner Vernunft« keineswegs.

Es ist nach Kant freilich schon der Philosoph als »Weisheitslehrer«, der gemäß jener der Vernunft immanenten »Teleologie«, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, den Weg zum Glauben und zur Religion als »reiner Vernunftsache« (VI 338) weist, weil der »reine Religionsglaube ... sich gänzlich auf Vernunft gründet« und deshalb als »notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden« kann, »der die wahre Kirche auszeichnet« (IV 777). Dies hätte Kant vermutlich auch gegenüber der – an sich gewiss nicht unplausiblen – Einschätzung bzw. Mahnung zu bedenken gegeben: »Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes ... Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet. Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anderes Licht rückt und ertragen lehrt« (Habermas 1991 f., 125). Gewiss, auch das Bewusstwerden der »Grenzen jener ins Diesseits gerichteten Transzendenz ... vermag nicht, uns der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern« (Habermas 1991g, 142), zumal »die brennende Erfahrung eines Defizits ... noch kein hinreichendes Argument für die Annahme einer »absoluten, im Tode rettenden Freiheit« ist (ebd. 143). Indes, eine solche »Vergewisserung« beanspruchte Kants – in dem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« verankerte – Hoffnungskonzeption auch gar nicht,²¹⁴ der zufolge »Moral ... unumgänglich zur Religion« führt;

te, zuletzt aber doch transmoralische [!] Sinndimension in den Vordergrund tritt« (Habermas 2007, 377).

²¹⁴ Wohl zu Recht merkt Nagl an: »Dass ›Postulate‹ allerdings niemals einen ›vergewisserten‹ Status haben – d. h. nicht ein Wissen eröffnen, das als ein triftiges ›gesi-

dennoch enthält das von Kant betonte – offenbar eine vollzogene »Überwindung« anzeigende – »Überwiegende« des darin maßgebenden »Zweifelglaubens« vermutlich eine behutsame Antwort auf diese von Habermas vermisste »Vergewisserung«, die auch in jener Versicherung ihren Ausdruck findet: »Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde.«²¹⁵ Kant hätte jenen von Habermas hinsichtlich der moralischen Begründung der »Idee des höchsten Gutes« vermissten »argumentativ zwingenden Sinn« (Habermas 2007, 377; s. o. 273 f.) wohl auch mit seiner schon erwähnten Frage erwidert und darin durchaus ein »hinreichendes Argument« im Sinne einer »vernünftigen Begründung« gesehen: »Können wir etwas durch die Vernunft annehmen, ohne es beweisen zu können? Ja, wenn es der Vernunft zur Vollständigkeit ihres Gebrauchs unentbehrlich ist, so kann man es annehmen und dies heißt Vernunftglaube, d. i. diejenige Maxime der Rechtmäßigkeit ihres theoretischen und praktischen Gebrauchs unentbehrlich notwendig ist.«²¹⁶ Und diese »Vollständigkeit« des Vernunftgebrauchs erschöpft sich nach Kant eben noch nicht in der auf die »Durchsetzungsfähigkeit der Moral« (Habermas 2019 II, 353) abzielenden Perspektive (s. o. II. Anm. 190 u. u. 333).

Es bestätigt sich erneut: Habermas hat wohl ein zu enges Verständnis der »praktischen Vernunft« als »Begehrungsvermögen«, denn dieses ist keineswegs einfach das »Moralprinzip«, sondern es zielt auf das notwendige »Hinwirken« auf einen (»höchsten« und »vollständigen«) Zweck, der freilich den Maßstäben des Moralischen

chert: ist, sondern allein logische Räume des Denkbaren (und Glaubbaren) umreißen, das lässt Habermas in seiner (prima facie plausiblen) Attacke auf »kompensatorische Konstruktionen ganz außer Acht.« (Nagl 2010, 26) Gleichwohl zielen die Postulate doch auf einen »assertorischen« Glauben.

²¹⁵ Refl. 8106, AA XIX, 649. Dass der »Sinn von Unbedingtheit nicht dasselbe [ist] wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet« (Habermas 1991 f., 125), ist auch in Kants Differenzierung des »höchsten Gutes« als »oberstes« und »vollendetes Gut« angezeigt (IV 238); allein letzteres erlaubt (über moralische »Zufriedenheit« hinaus) auch ein »Froh-werden-können«.

²¹⁶ AA XXVIII, 1325. So ähnlich hatte Kant schon in der Vorrede der »zweiten Kritik« argumentiert (vgl. IV 108 f.). Ebenso liest sich Kants (schon zitierter) Hinweis wie eine Antwort auf das von Habermas vermisste »zwingend«-»hinreichende Argument«: »Das Dasein der Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postuliert, und es kann also bloß dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postulieren.« (Refl. 8092, AA XIX, 637) Denn: »Nicht alles, was sich nicht im höchsten Grade demonstrieren lässt, ist seicht« (Refl. 2445, AA XVI, 371).

(der »reinen praktischen Vernunft«) als unumgänglicher Bedingung untersteht. Dass das moralische Gesetz alleiniger »Bestimmungsgrund des Willens« und als solches in der reinen praktischen Vernunft verankert ist, besagt ja keineswegs, dass sich praktische Vernunft in ihren moralisch legitimierbaren, an der Idee der »moralischen Welt« orientierten Ansprüchen (was »dasein soll«) damit auch schon begnügt.²¹⁷ Mit Rücksicht auf das »höchste Gut« als das »ganze Objekt der praktischen Vernunft« darf deshalb aus den genannten Gründen auch Habermas' Hinweis darauf nicht unbefragt bleiben, dass sich »streng genommen [!] ... die Zuständigkeit der praktischen Vernunft nur auf die moralischen Forderungen« erstreckt, »die sie jeder einzelnen Person nach Maßgabe des Sittengesetzes zur Pflicht macht« (Habermas 2005b, 225), bzw. dass die »praktische Vernunft« lediglich »auf das Allgemeine« abziele (Habermas 2005b, 223). Dagegen bleibt – nochmals – daran zu erinnern, dass die Intentionalität der »praktischen Vernunft« selbst – d. i. eben der Bezug auf »das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen« (IV 238) – lediglich unter der *einschränkenden* Bedingung des Anspruchs der »reinen praktischen Vernunft« steht. »Streng genommen« zielt »praktische Vernunft« also durchaus auf den »letzten und vollständigen Zweck«, der (wie erwähnt) freilich dem unbedingten Anspruch der »reinen praktischen Vernunft« untersteht. Der von Habermas geäußerte Einwand – damit nimmt er ausdrücklich Bezug auf Kants einschlägige Ausführungen im Gemeinspruch-Aufsatz –, dass Kant bezüglich der (vermeintlichen) Pflicht der »Beförderung des höchsten Gutes« eine »Willensbestimmung von besonderer Art *einführen*« bzw. »schließlich *zugeben*« müsse, dass eine solche »Willensbestimmung« mit »Pflichten«, wie er sie üblicherweise versteht, nicht auf eine Stufe gestellt werden kann« (Habermas 2005b, 228), ist demnach in ge-

²¹⁷ Die praktische Vernunft wird deshalb auch nicht von mir (wie Habermas unterstellt), illegitimerweise »auf den ganzen Zweck der praktischen Vernunft« ausgedehnt (Habermas 2007, 377); letzterer ist, infolge des unablässlichen Zweckbezuges der praktischen Vernunft, als »letzter und vollständiger Zweck« (IV 250) vielmehr von vornherein Gegenstand der praktischen Vernunft selbst. In diesem Sinne fällt bei Kant »praktische Vernunft mit Moralität« keineswegs einfach zusammen (so jedoch Habermas 1991d, 110), wie auch Kants differenzierender Bezug auf die »reine praktische Vernunft« verdeutlicht. Nochmals sei (gegen Habermas) darauf hingewiesen: Es ist »das höchste Gut der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres [!] Objekt« der »praktischen Vernunft« (IV 244), eben einer »Willensbestimmung von besonderer Art«.

wisser Hinsicht zwar durchaus berechtigt (s. o. 101 f.; 274 f.) – und beruht dennoch auf einem Missverständnis: Denn die Kennzeichnung dieser »Willensbestimmung von *besonderer* Art« zeigt offenbar auch an, dass es dabei um keine »übliche Pflicht« zu tun ist; dies muss Kant deshalb, wie sich noch zeigen soll, jedoch keineswegs »zugeben«: Der »Rechtschaffene« erfüllt vielmehr seine Pflicht in der zusätzlichen (»sittliche Grundsätze« voraussetzenden) Sinnintention, d. h. in der »Willensbestimmung von besonderer Art«, dadurch an dem Endzweck, der Beförderung der den »sittlichen höchsten Zwecken angemessenen« Welt als dem, was »dasein soll«, lediglich mitzuwirken.

4. Eine weitreichende Konsequenz aus Habermas' verkürzter Wahrnehmung dieser »Willensbestimmung von besonderer Art«.

Jedoch auch die von Habermas – unter Auslassung wichtiger näherer Bestimmungen erfolgte – jüngst vorgeschlagene, nunmehr ganz anders akzentuierte Interpretation dieser »Willensbestimmung von besonderer Art« findet m. E. bei Kant kaum einen Anhaltspunkt: »Warum hier, im Hinblick auf die Realisierung des Endzwecks, von einer »Willensbestimmung der besonderen Art« die Rede ist, könnte sich daraus erklären, dass es sich bei diesem Objekt um ein nur kooperativ hervorzubringendes, nur »durch unsere Mitwirkung mögliches Gut« handelt. Dieser Wille ist nur als kollektiver hinreichend, um den Endzweck zu realisieren [!], während sich eine moralische Verpflichtung nur an den Willen einer individuellen Person richten darf«. (Habermas 2019 II, 356).²¹⁸ Letzteres trifft zwar zu – gleichwohl ist jene Vermutung m. E. verfehlt: Nicht, weil es sich »bei diesem Objekt um ein nur kooperativ hervorzubringendes, »durch unsere Mitwirkung mögliches Gut« handelt«, ist von dieser »Willensbestimmung von besonderer Art« die Rede, sondern weil sich solche »Willensbestimmung« der praktischen Vernunft (aufgrund ihrer »Besonderheit«) über die Moralität hinaus in »zweiter Motivation« eben als ein »moralisch gesinneter Wunsch« zur Geltung bringt, der um die prinzipielle Unverfügbarkeit des »höchsten Gutes« weiß. Denn auch eine »kollektive Anstrengung« (Habermas 2019 II, 356, 358) ist nicht imstande, den »Endzweck« zu »realisieren«; indes, von einem diesbezüglichen »kollektiven Willen« (Habermas 2019 II, 356) ist in der kantischen Begründung dieser auf die Folgen abzielenden »Willensbestimmung von besonderer Art« auch gar nicht die Rede. Habermas' Kritik an der von Kant betonten »Willensbestimmung von besonderer Art«

²¹⁸ Diese »moralische Verpflichtung« (im strengen Sinne) besagt eben doch lediglich die moralische Befolgung der »Rechts- und der Tugendpflichten« und die gebotene Sensibilisierung dafür.

verfehlt vermutlich auch deshalb ihr Ziel, weil der »Endzweck« dieser »Willensbestimmung« ja keineswegs, wie Habermas nahelegt, »im Bild einer ›Gesellschaft nach Tugendgesetzen‹ konkretisiert [!]« wird (Habermas 2019 II, 356). Eine solche »Konkretisierung« des »Endzwecks« findet sich bei Kant jedoch nicht, denn der in jener »Willensbestimmung von besonderer Art« intendierte »Endzweck« hat mit dieser »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« direkt gar nichts zu tun. Darin zeigt sich vermutlich erneut, dass Habermas offenbar die Unverfügbarkeit des individuellen »höchsten Gutes« mit der Unverfügbarkeit des »gemeinschaftlichen Zweck(s), nämlich der Beförderung des »höchsten«, als »eines gemeinschaftlichen Guts« (IV 756) vermengt – dies ist doch eher eine (damit nicht zu verwechselnde!) Perspektive des »ethischen Gemeinwesens« in der »Religionsschrift«. Davon wird später noch die Rede sein (s. dazu u. II.6.).

Habermas' Erklärung verfehlt demnach vermutlich in mehrfacher Hinsicht die »Besonderheit« dieser »Willensbestimmung«, zumal diese doch in ihrem »pflicht«-transzendierenden und dennoch verbindlichen Charakter im Sinne der »erweiterten moralischen Gesinnung« besteht; dass eben das »Ganze aller Zwecke« Gegenstand des »höchsten Gutes« ist, ist offenbar der primäre Grund für diese Kennzeichnung der »Willensbestimmung von besonderer Art«, die das Ziel der Beförderung des »ethischen Gemeinwesens« (mit Blick auf das »Ganze aller Zwecke«) zwar in gewisser Weise indirekt miteinschließt. Sie hat jedoch mit der Kennzeichnung des »höchsten Gutes« als einem »nur kooperativ hervorzubringende(n), nur durch unsere Mitwirkung mögliche(n) Gut« nichts zu tun, sondern besagt nichts anderes als jenen »moralischen Wunsch«, der als solcher – vernunftgewirkt – unverzichtbar, d. h. »vernünftig begründet« und insofern durchaus »zwingend« ist. Begründet ist jene m. E. problematische Sichtweise Habermas' allein in der vorgängigen Auffassung, für den Menschen könne der »Endzweck – über die bloße Befolgung des Moralgesetzes hinausgehend – nur in einem der Moralität entsprechenden Objekt bestehen, und zwar in der aus Freiheit errichteten Herrschaft einer moralischen Ordnung, die, um der Bedingung der ›Zusammenstimmung der Moral mit der Glückseligkeit‹ zu genügen, als ein *in der Welt realisiertes Reich der Zwecke* gedacht werden kann« (Habermas 2019 II, 355). Diese in der Idee des »höchsten Guts« gedachte »Zusammenstimmung der Moral mit der Glückseligkeit« hat jedoch mit dem »Reich der Zwecke« nichts zu tun. Der »Endzweck der praktischen Vernunft« steht mit dem »Reich der

Zwecke« in keinem Bezug,²¹⁹ jener individuell intendierte »Endzweck« ist also keinesfalls an ein »in der Welt realisiertes Reich der Zwecke« gebunden, sondern ganz unabhängig von einer solchen »Herrschaft einer moralischen Ordnung«, zumal dieses (in der »Grundlegung zur Metaphysik« thematisierte) »Reich der Zwecke« im Kontext der Postulatenlehre doch überhaupt keine Rolle spielt, d.h. von Habermas offenbar ohne sachlichen Bezug herangezogen wird (s. dazu auch u. 451 f.). Schon hier zeigt sich also eine sachfremde Verknüpfung der moralischen Idee des »Reichs der Zwecke« mit der Thematik des »höchsten Gutes«, die später noch näher zur Sprache kommen soll (s. u. II.6.).

Indes, auch in einem anderen Kontext zeigt sich indirekt Habermas' widersprüchliche Kennzeichnung der »praktischen Vernunft«, zumal er diese mitunter doch auch selbst wesentlich weiter als im Sinne des Moralgesetzes bestimmt. Dies klingt jedenfalls auch noch in Habermas' denkwürdigem – schon berührtem – Hinweis darauf nach, dass »die praktische Vernunft [!] ihre eigene Bestimmung [!]« verfehle, »wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten« (Habermas 2008a, 30 f.). Es ist eben jenes praktische »Bedürfnis der fragenden Vernunft« des Menschen als »Endzwecks der Schöpfung«, das sich dieses »Bewusstsein von dem, was fehlt«, notwendig bewahrt und solcherart auch die Sinndifferenz zwischen dem, »was fehlt«²²⁰, und dem, was bloß »abwesend« ist, anzeigt, also die Sensibilität für die »brennende Erfahrung eines Defizits« (s.o. 310 f.) schärft. Für das, »was fehlt«, was »moralisch zweckwidrig« ist (bzw. was »geschehen«, »dasein soll«), darf demzufolge »praktische Vernunft« selbst auch nach Habermas nicht

²¹⁹ Letzteres ist vielmehr »eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen.« (IV 70 Anm.) Damit ist dieses »Reich der Zwecke« vom »höchsten Gut« doch eindeutig unterschieden (s. dazu auch u. II.6.).

²²⁰ Was »fehlt«, verweist eben auf das, was möglicherweise auch »verloren« gegangen ist und doch »dasein sollte« – das ist allerdings durchaus »rational entscheidbar« durch das diesbezüglich maßgebende »Organ der Vernunft«; das bleibt auch für Habermas' eindringliche Bemerkung zu bedenken: »Die verlorene Hoffnung auf Resurrection hinterlässt eine spürbare Leere.« (Habermas 2001, 24 f.) Genau darauf zielt schon Kants frühe Notiz: »Die andere Welt ist ein notwendig moralisches Ideal« (Ref. 6838, AA XIX, 176).

gleichgültig bleiben²²¹ und geht demzufolge – auch als jenes »unbestimmte moralische Gefühl«? (Habermas 2012c, 181) – aus dem »moralischen Gesetz hervor«, obwohl dies die Kompetenz (die »Reichweite«) des moralischen Handelns (»was soll ich tun?«) doch überfordert. Solches »Bewusstsein von dem, was fehlt«, weist darüber noch hinaus und bewahrt sich dieserart – und zwar jenseits bloßer »Wünschbarkeit« – auch eine Sensibilität für Versagtes, für ein »nicht verfehltes Leben«, das sich in jenen schon erwähnten Aspekten noch nicht erschöpft. Damit weist also dieses der »praktischen Vernunft« Zugemutete selbst über die »Begründungsleistung des kantischen Moralprinzips«, d. h. die »Verallgemeinerbarkeit von Normen zu prüfen« (Habermas 2007, 374), noch hinaus und orientiert sich offensichtlich selbst an der »praktischen Idee« einer »moralischen Welt«. Auch dies bestätigt: Der Habermas'schen Kant-Kritik liegt offenkundig auch hier ein zu kurz greifendes Verständnis der praktischen Vernunft und ihrer Ansprüche zugrunde (s. o. II.3.1.). Auch jenes von Habermas so bezeichnete »unbestimmte Gefühl, dass es *um der Opfer selbst willen* falsch ist, die Akten über einen solchen Vorgang [des »an den Opfern begangenen Unrecht(s)«] zu schließen« (Habermas 2012c, 181), artikuliert doch nichts anderes als den einsichtigen Anspruch »praktischer Vernunft«, der sich weder in der Frage »Was soll ich tun?« noch in einem bloßen »Gefühl« schon erschöpft (und so auch an dem an sich ja unbeirrbaren Anspruch des theoretischen »Agnostizismus« »kratzt«).

Dieser Vorwurf, dass bei Habermas ein verengtes Verständnis der »praktischen Vernunft« vorherrsche, ist indes noch zu präzisieren. Es ist jedenfalls sehr verständlich, wenn er in einem beiläufig angefügten »postscriptum« zu seiner Replik die moralphilosophische Fixierung auf das bloße »Moralprinzip« ansatzweise aufgeben und durchaus einräumen wollte, dass es »vielleicht ... für die vernünftige

²²¹ Es ist eine ganz und gar kantische Perspektive, wenn Habermas in dem schon erwähnten Interview zu seiner Analyse zu »Glauben und Wissen« feststellt: »Das Spektrum von Gründen, die ins Gewicht fallen, reicht offensichtlich über den Bereich empirischen und theoretischen Wissens hinaus. Wenn aber solche Argumente ebenso »zählen«, ist darin die Überzeugungskraft einer praktischen Vernunft am Werk, die nicht in einer für praktische Zwecke bloß in Dienst genommenen theoretischen Vernunft aufgeht.« (Habermas-Interview in der Neuen Zürcher Zeitung: »Die Philosophie soll auf ihrem Eigensinn beharren.«) Die »praktische Vernunft« erschöpft sich deshalb eben nicht in den Sollensvorschriften der Moralität, obgleich »derjenige Teil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, ... praktische Philosophie kat'exochen heißen« müsse (III 518).

Moral tatsächlich ein hintergründiges ethisches Motiv, ein Bedürfnis« geben mag, »warum Kant die praktische Vernunft nicht ganz [!] auf das Vermögen moralischer Gesetzgebung einschränken wollte« (Habermas 2007, 381).²²² Diese offenbar nur zögerlich-behutsam angefügte Vermutung über dieses »hintergründige Motiv« trifft wohl schon deshalb zu, weil »praktische Vernunft« als »Begehrungsvermögen« über die im engeren Sinne so verstandene »Moral« hinaus »hintergründig« auf ihren »ganzen Gegenstand«, also auf das, »was *dasein soll*«,²²³ als den »objektiven Zweck« der Vernunft abzielt. Dieser steht zwar unter den Ansprüchen der »reinen praktischen Vernunft«, indiziert jedoch darüber hinaus jenes – freilich nicht auf »bloße *Wünschbarkeit*« (Habermas 2007, 407) zu reduzierende²²⁴ – »moralisch gewirkte Bedürfnis«,²²⁵ zumal dieses sich nicht zuletzt – wie sich noch zeigen soll – an der (von Habermas selbst wiederholt angesprochenen) Idee einer »rettenden Gerechtigkeit« orientiert (s. o. I. Anm. 97; s. auch u. 329; 340 f; II. Anm. 117; II. Anm. 128). Diese in der Postulatenlehre »moralisch-konsequent« vermittelte »rettende Gerechtigkeit« sprengt freilich den Rahmen einer »Vernunftmoral«

²²² Es wurde mit Verweis auf diesen Passus schon erwähnt, dass Habermas selbst damit die »Begründungsleistungen der praktischen Vernunft« offenbar nicht auf den »Bereich einer Gerechtigkeitsmoral« beschränkt, sondern sie solcherart, über das »moralisch Gesollte« im engen Sinn hinaus, auf das, was »*dasein soll*«, d. h. eben auf den »ganzen Zweck der praktischen Vernunft«, ausdehnt; wäre denn andernfalls seine oben angeführte Mahnung verständlich?

²²³ Es wurde schon erwähnt: Dieser Bezug auf das höchste Gut als den »ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft« ist also in der praktischen Vernunft selbst verankert und stellt also keine »ersatzmetaphysische Überlegung« dar (Habermas 2007, 369).

²²⁴ Dies gilt natürlich auch für die besondere Intention des »moralischen Wunsches« und dessen notwendige Voraussetzung, die natürlich nicht mit der »*Wünschbarkeit*« der Instanz eines »Erlösergottes« (Habermas 2007, 406 f.) gleichzusetzen ist. Auf eine solche »bloße *Wünschbarkeit*« ist wohl auch die Intention jenes von Habermas betonten »unbestimmten moralischen Gefühls« (s. o. 135) nicht zu reduzieren, das sich auch von »leerer Sehnsucht« zweifellos unterscheidet.

²²⁵ Dieser Rekurs auf das »moralisch gewirkte Bedürfnis« zeigt, ungeachtet ihrer Eigenständigkeit, die Verankerung der kantischen Religionsphilosophie in der Moralphilosophie (»Moral also führt unumgänglich zur Religion«), weshalb sich auch in solcher Hinsicht wohl kaum sagen lässt, dass »Kants Religionsphilosophie ... im heuristischen Duktus ihrer Überlegungen ... der Natur- und Geschichtsphilosophie näher« stehe »als der Moralphilosophie« (Habermas 2007, 368). Dies verdeutlicht auch die von Kant ausdrücklich nahegelegte »Analogie« zwischen »physischer« und »moralischer Teleologie« (III 647 f.), die erneut das Motiv der »Selbsterhaltung« in »Natur und Freiheit« thematisiert.

und ist keinesfalls ein zu rechtfertigendes »Element« derselben (so jedoch Habermas 2019 II, 351). Dieser Gedanke der »rettenden Gerechtigkeit« entstammt vielmehr der »moralisch konsequenten Denkungsart«, die (bzw. deren »Verbindlichkeit«) aus der »Vernunftmoral« »konsequent« folgt, mit ihr jedoch nicht einfach identisch ist.

Es bestätigt sich: Praktische Vernunft ist geradewegs auf eben diesen vernunft-gewirkten »Zweck« ausgerichtet,²²⁶ »praktische Philosophie« ist deshalb auch nicht auf die »Begründung des Moralgesetzes« zu beschränken. In ihr geht es eben (im Unterschied zur Moralphilosophie im engeren Sinne) Kant zufolge nicht bloß um eine »vernünftige Begründung des Moralprinzips und um das Problem, die Bindungskraft moralischer Gesetze, also deren deontologischen Geltungsmodus, zu erklären« (Habermas 2019 II, 334f.) – dies wäre eine Verkürzung der Ansprüche der »praktischen Vernunft« –, sondern auch um die Bestimmung des umfassenden Gegenstandes der »praktischen Vernunft« als dem »objektiven Zweck der Vernunft«. Noch einmal: Zwar ist es in der Tat die »reine praktische Vernunft«, welche »Gesetze« begründet, »die Handlungen absolut gebieten« (Habermas 2019 II, 345), jedoch zielt »praktische Vernunft« als »Begehrungsvermögen« (als »Vermögen der Zwecke«)²²⁷ in ihrem Anspruch darüber noch hinaus – im Unterschied zur »Analytik« ist dies zentrales Thema der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« bzw. der Ethiktheologie. Vermutlich unterschätzt Habermas den differenzierten Gehalt dieser kantischen Idee der »praktischen Vernunft« und der Idee des »höchsten Gutes« – mit der unvermeidlichen Konsequenz, dass seine Interpretation stillschweigend die in der Beförderung des »höchsten Gutes« maßgebende »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung« (IV 238) – jedoch auf folgenschwere Weise – verschiebt. Es ist deshalb auch missverständlich, wenn Habermas anmerkt (Habermas 2019 II, 355): »Das höchste ›durch Frei-

²²⁶ Nochmals sei an die gerechtigkeits-orientierte Perspektive der reinen praktischen Vernunft erinnert (die freilich das »Dasein Gottes« schon voraussetzt): »Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen« (IV 238) – weil dies schlechthin »moralisch zweckwidrig« wäre.

²²⁷ Kant unterschied eben in den »Aufgaben der praktischen Vernunft« das »materiale Prinzip«, den »Zweck (als Gegenstand der Willkür)« vom »formalen Prinzip« (VI 239).

heit mögliche Gut« setzt sich aus zwei Komponenten zusammen, nämlich dem »obersten Gut« und dem »Endzweck«: Vielmehr *ist* der »Endzweck« doch die Einheit von »oberstem Gut« (der Tugend) und der »Glückseligkeit«, setzt sich also nicht daraus »zusammen«, zumal das »höchste Gut« eben dieser »Endzweck« *ist*, der also nicht mit dem »obersten Gut« »zusammengesetzt« ist. In der Tat: Für das moralische Wesen »kann der Endzweck ... nur in einem der Moralität entsprechenden Objekt bestehen« (Habermas 2019 II, 355).

Vielleicht liegt ein Grund dafür, dass die bezüglich der gebotenen »Beförderung des höchsten Gutes« und der damit verbundenen »Willensbestimmung von besonderer Art« vorgenommenen kantischen Begründungsversuche Habermas »nicht recht überzeugen« (Habermas 2005b, 227), vor allem darin, dass er die in jener »Willensbestimmung von besonderer Art« maßgebende gestufte Begründungsordnung nicht hinreichend berücksichtigt, d.h. die Sinnlogik jener »moralisch *konsequenten* Denkungsart« und deren Bezug auf das »Ganze aller Zwecke«, den »Endzweck aller Dinge« (VI 181; III 647) (als letzten »Vereinigungspunkt«) ausgeblendet bleibt bzw. von ihm für »nachmetaphysisches Denken« als obsolet geworden angesehen wird. Jedoch gibt es vermutlich gute Gründe, Kants Rekurs auf diese »Willensbestimmung von besonderer Art« gegen die Einwände Habermas' zu verteidigen.

4.1. Die von Habermas diagnostizierte moralische »Motivationsschwäche« – eigentliche Grundlage der kantischen Postulatenlehre?

In Kants »erster Kritik« (aber auch in Vorlesungen²²⁸ und »Reflexionen«²²⁹ aus dieser Zeit) finden sich bekanntlich in der Tat irreführende – motivations-bezogene – Argumente: »Ohne also einen Gott und

²²⁸ Schon in der Vorlesung zur Moralphilosophie (aus dem Jahr 1773/74) ist davon die Rede, dass man ohne den »Begriff der Gottheit« auch keinen »Grund einsehen« könne, »warum man dem moralischen Gesetz gehorsam sein soll« (Kant 2004, 127). »Man hat also mit Recht eingesehen, dass ohne einen obersten Richter alle moralischen Gesetze ohne Effekt wären, alsdenn wäre keine Triebfeder, keine Belohnung und keine Bestrafung. Also die Erkenntnis Gottes ist in Ansehung der Ausübung der moralischen Gesetze notwendig.« (Kant 2004, 77) Noch in einer Vorlesung über »philosophische Religionslehre« (aus dem Jahr 1783/84) hat Kant betont: »Es muss demnach ein Wesen da sein, welches selbst nach Vernunft und moralischen Gesetzen die

eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen« (II 682). Allein die Orientierung an der Idee des »höchsten Gutes« verleihe demzufolge dem Sittengesetz eine »für uns verbindende Kraft« (II 684).²³⁰ Diese Argu-

Welt regiert, und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zustand festgesetzt hat, worin das seiner Natur treu gebliebene und durch Moralität einer fortdauernden Glückseligkeit würdige Geschöpf auch wirklich dieser Glückseligkeit teilhaftig werden soll; denn sonst verlieren alle subjektiv notwendigen Pflichten, die ich als vernünftiges Wesen zu leisten schuldig bin, ihre objektive Realität. Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann? So müsste ich denn ohne Gott, entweder ein Phantast, oder ein Bösewicht sein. Ich müsste meine eigene Natur und ihre ewigen moralischen Grundsätze verleugnen; ich müsste aufhören, ein vernünftiger Mensch zu sein.« (AA XXVIII, 1072) Vgl. auch einen anderen Vorlesungs-Passus aus diesem Jahr 1783/84: »Alle Religion gibt der Moral Nachdruck, Schönheit und Realität, denn die Moralität an sich ist etwas ideales. [...] ich soll der Idee der Moralität folgen, ohne irgend eine Hoffnung glücklich zu sein, und dies ist unmöglich; folglich wäre die Moral ein Ideal, wenn kein Wesen ist, welches die Idee executiert. Daher muss ein Wesen sein, welches den moralischen Gesetzen Nachdruck und Realität gibt. Dieses Wesen aber muss alsdenn ein heiliges, gütiges und gerechtes Wesen sein.« (AA XXVII, 307) Diese erstaunlichen Auffassungen, wonach Gott als notwendiger Grund der »Belohnung unseres Wohlverhaltens« (AA XXVII, 137) fungiert, hat Kant später jedoch entschieden korrigiert.

²²⁹ »Die moralische(n) Gesetze haben wohl das *principium obligandi* in sich, aber obligieren nicht ohne Religion, weil sie nicht durch ihre Natur Verheißung der Glückseligkeit bei sich führen« (Refl. 7279, AA XIX, 301); d. h. »keine Moralität kann ... praktisch sein ohne Religion« (AA XXVII, 137). Ähnlich auch in frühen Reflexionen, z. B.: »Glaube an Gott durch Moralität. Diese gibt das Interesse. Die moralische Gesinnung ist ohne diesen unmöglich, obzwar die Beurteilung« (Refl. 6143, AA XVIII, 468). »Es ist wahr: ohne Religion würde die Moral keine Triebfedern haben, die alle von der Glückseligkeit müssen hergenommen sein. Die moralischen Gebote müssen eine Verheißung oder Drohung bei sich führen« (Refl. 6858, AA XIX, 181). Ähnlich auch in früheren Vorlesungen: »Die Hoffnung einer andern Welt ist sehr genau mit der Moral verbunden ... Nur die Hoffnung der andern Welt kann den moralischen Gesetzen ihre Energie geben.« (AA XXVII, 168) Schon die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« forderte demgegenüber, um der gebotenen »Autonomie« willen, »das alleinige moralische Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.« (IV 80)

²³⁰ Vgl. auch II 444f.: »Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und

mentation hat Habermas verständlicherweise entschieden kritisiert und dazu schon in seinem Wiener Kant-Vortrag (Habermas 2004, 149) festgestellt: »Eine solche funktionalistische Überlegung, wonach der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit der moralischen Gesinnung der Menschen zuträglich sei, ist jedoch selbstdestruktiv. Sie untergräbt nicht nur die Forderung der Moral, aus Achtung vor dem Sittengesetz allein zu handeln, sondern auch den Modus des Fürwahrhaltens selbst«. Noch in jüngster Zeit stützt er seine diesbezüglich leitende kritische These über die »motivationale« Verankerung der Postulatenlehre offenbar auf diese angeführte Argumentation Kants – nunmehr allerdings beruhend auf dem eindringlichen Befund einer maßgeblichen moralischen »Motivationsschwäche«, die einer Kompensation bedürfe:²³¹ »Als das eigentliche Problem erweist sich die Motivationsschwäche einer vernünftigen, also kognitivistisch begriffenen Moral, der nicht nur von Haus aus die Antriebskraft des religiösen Heilsversprechens fehlt, sondern die auch mit einer Aufgabe überfordert wird, die Kant ihr mit einem weiterreichenden Interesse der Vernunft an den kumulativen Ergebnissen moralischen Handelns in der Welt aufbürdet.^[232] Der Aufklärer Kant verbindet nämlich die moralisch zu beantwortende Frage ›Was soll ich tun?‹ mit dem der Vernunft innewohnenden *Interesse* an einer nichtdefä-

die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist: so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den transzendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten«. Auch dies hat Kant später offenbar korrigiert (s. u. 330 f.).

²³¹ Damit nimmt Habermas offenbar (nunmehr mit direktem Blick auf Kant) die schon in seiner »Replik« geäußerte Frage auf: »Auch diese Sicht kann man mit der Frage konfrontieren, ob nicht doch die Religion nur als ein ›Lückenbüßer‹ für die fehlenden moralischen Motivationen einer erschöpften Moderne betrachtet wird. Eine aus praktischer Vernunft allein begründete Moral der Gerechtigkeit kann die Frage ›Warum überhaupt moralisch sein?‹ nicht mehr rational beantworten.« (Habermas 2007, 371) Indes, gerade die betonte »Motivationsschwäche« scheint doch jene von Habermas selbst aufgeworfene »Lückenbüßer«-Frage mit Blick auf Kant zu bestätigen.

²³² In diesem Sinn kritisiert Habermas (wie schon erwähnt), dass »die Befolgung einer überfordernden Vernunftmoral, wie gezeigt, der Ermutigung durch eine prekäre, jedenfalls unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens nicht mehr überzeugende Vernunftreligion« bedarf (Habermas 2019 II, 564). Unklar bleibt allerdings auch, was mit jenen aufgebürdeten »kumulativen Ergebnissen moralischen Handelns in der Welt« näherhin gemeint ist. »Das ›weiterreichende Interesse der Vernunft‹ erstreckt sich im Sinne der »erweiterten moralischen Gesinnung« eben über das »oberste Gut« hinaus auf das »vollendete Gut«.

tistischen, dem »Vernunftglauben« in den Mund gelegten Antwort auf die Frage »Was darf ich hoffen?«. [233] Um die moralisch vernünftigen Gebote mit einer durchaus realistisch eingeschätzten Bedürfnisnatur des Menschen zu versöhnen, soll der »moralische Glaube« auch das hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen *Glückseligkeit* und der Verwirklichung des »Endzwecks« einer »ethischen«, das heißt alle vernünftigen Wesen unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen vereinigten »Gemeinschaft« einschließen. Weil dieses Ziel ohne göttliche Intervention nicht einmal gedacht werden kann, versucht Kant zu begründen, warum wir als moralisch Handelnde die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele wenigstens »postulieren«, das heißt in einem ambivalenten Sinn »fürwahrhalten« dürfen. [234] Allerdings werden wir prüfen müssen, ob die Begründung der Postulate selbst und ob der schillernde Modus ihres »Für-wahr-Haltens« unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens einleuchten ... Es wird sich herausstellen, dass der Kredit, den Kant der Postulatenlehre einräumt, nicht gedeckt ist.« (Habermas 2019 II, 332 f.)

Es wird jedoch ebenso zu prüfen sein, ob diese ausführliche (und für seine Kant-Kritik insgesamt zentrale) Habermas'sche Erklärung über eine angebliche »Motivationsschwäche« [235] einer vernünftigen

²³³ Damit revidiert Habermas offenbar den gegen mich gerichteten Einwand, dass ich »die moralisch-praktische Frage »Was soll ich tun?« so ausdehnen(e)«, »dass sie die in der Religionsphilosophie behandelte Frage »Was darf ich hoffen?« einschließt« (Habermas 2007, 377).

²³⁴ Die Kompensation einer »Motivationsschwäche« ist jedoch keinesfalls der zureichende Grund für die Fragen: »Ist ein Gott?« und »Ist ein künftiges Leben?« (II 676). Nicht recht plausibel ist deshalb auch die Argumentation: »Diese Differenz zwischen der Bindungskraft einer göttlichen Autorität, die persönliches Heil verheißt, und einer vernünftigen Autorität, die durch gute Gründe überzeugt, gibt Kant zwar den Anlass für die Entwicklung der Postulatenlehre, aber er macht sie nicht als solche zum Thema. Andererseits beunruhigt ihn das Thema doch implizit so sehr, dass er der Vernunft selbst ein Interesse zuschreibt, dem Zweifel an der eigenen praktischen Wirksamkeit und damit der Anfälligkeit für einen in ihrem Inneren brütenden Defätismus zu wehren«. (Habermas 2019 II, 370) Habermas' Auffassung, dass Kant angesichts dessen »nach der Möglichkeit eines Vernunftglaubens als Stabilisationsfaktor sucht« (Wendel 2021, 126), wird sich als problematisch erweisen. In der Tat: »Es geht [im kantischen »Vernunftglauben«] nicht allein um das Durchhaltevermögen der praktischen Vernunft, vielmehr stehen Moralität und Rationalität der Vernunft im Ganzen auf dem Spiel.« (Höhn 2021, 117 Anm. 9)

²³⁵ Diese von Habermas diagnostizierte »Motivationsschwäche« verträgt sich allerdings kaum mit seiner wiederholten Würdigung der Religion als einer »kontemporären Gestalt des Geistes« und begünstigt offenbar tatsächlich den mitunter gegen ihn

... Moral« nicht doch die bei Kant maßgebende »Ordnung der Zwecke« missachtet (s.o. I.2.)²³⁶ und so den Anspruch des auf einen »praktisch notwendigen Zweck des reinen Vernunftwillens [!]« gerichteten »Bedürfnis(es) in schlechterdings notwendiger Absicht« (IV 277) nicht geradewegs unterbietet bzw. verfehlt (s.o. 78 f.; 94; 113 f.). Denn es geht dabei keineswegs um eine »Versöhnung« der »moralisch vernünftigen Gebote« mit der »realistisch eingeschätzten Bedürfnisnatur des Menschen« (wie Habermas meint), sondern mit Blick auf die Weltstellung des »vernünftigen Weltwesens« um den schon wiederholt betonten Sachverhalt, dass sich das »höchste Gut« (als der »ganze Zweck«) nicht in dem »obersten Gut« erschöpft. Ebendies besagt die Orientierung an der Idee der »allgemeinen Glückseligkeit«, die – »ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt« (IV 652) – freilich nicht auf ein »hoch motivierende(s) Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit« zu reduzieren ist (s.o. 286; 290; II. Anm. 117. u. Anm. 237),²³⁷ zumal letztere doch (ganz

gerichteten Vorwurf eines »instrumentalisierenden Umgangs mit Religion« (Habermas 2007, 370).

²³⁶ Wenn Habermas betont: »Die Aktualität der Kantischen Religionsphilosophie sehe ich in der Intention, auf dem Wege einer kritischen Aneignung des religiösen Erbes nach Argumenten für die ›Selbsterhaltung der Vernunft‹ zu suchen« (Habermas 2007, 371), so kann sich dies jedoch wohl nicht in einer bloßen Kompensation einer »Motivationschwäche« erschöpfen. Es wurde schon erwähnt, dass der kantische »Vernunftglaube« keineswegs bloß im Dienst einer kompensatorischen Sicherung der »Durchsetzungsfähigkeit der Moral« (Habermas 2019 II, 353 f.) steht. Zu Recht betont Forschner deshalb mit Blick auf Habermas: »Es greift also systematisch entschieden zu kurz, wer dem kantischen Vernunftglauben lediglich eine Motivationsrolle bei der Befolgung des Sittengesetzes zugestehen möchte.« (Forschner 2021, 238 f.)

²³⁷ Zu dieser Argumentation sei auch angemerkt: Die Rücksicht auf dieses »hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit« wäre wohl lediglich »quasi-epikureisch« fundiert, auf diese kommt »aber alles überhaupt ... doch nicht an« (IV 179); jedoch geht es um eine »Willensbestimmung von besonderer Art«, die auf die in der Idee der »moralischen Welt« begründete Aussicht auf eine »Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 132 f. Anm.), verweist – denn (wie erwähnt) nur im Absehen von der eigenen Glückseligkeit (d. h. in der notwendigen Orientierung an der »allgemeinen Glückseligkeit«) erscheint diese Hoffnung auch als eine »vernünftige«, d. i. eine solche, die auf »ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben« (III 412) abzielt. Dies bezieht sich demzufolge also nicht auf eine versöhnungsbedürftige »Bedürfnisnatur«, also nicht auf das »hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit«, sondern auf die – moralisch geforderte – der »Sittlichkeit gemäße Glückseligkeit«. Das »Streben nach [»allgemeiner«, s. nächste Anm.] Glückseligkeit« verdankt sich einer allein an der Idee der Gerechtigkeit

»uneigennützig«: IV 254f.; IV 261; VI 133 Anm.) lediglich als in der »allgemeinen Glückseligkeit« »mitenthaltend« vorgestellt wird (s. o. I.2.1.).²³⁸ Zudem richtet sich der »moralische Glaube« auch nicht auf die »Verwirklichung des ›Endzwecks‹ einer ›ethischen‹, das heißt alle vernünftigen Wesen unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen vereinigten ›Gemeinschaft« – diese Auffassung würde (wie noch zu zeigen sein wird, s. u. II.6.) die Einebnung wichtiger Differenzierungen des »höchsten Gutes« und des Gegenstandes der »Hoffnung« doch eher begünstigen. Es bleibt (wie schon erwähnt) auch darauf zu achten, dass die Frage »Was darf ich hoffen?« allererst den »Vernunftglauben« begründet und diesen so als »Hoffnungsglauben« ausweist, der die Bedingung der Möglichkeit bzw. der Vernünftigkeit dieser Hoffnung thematisiert. Dieser »Hoffnungsglaube« schließt jedoch nicht »das hoch motivierende Streben nach der jeweils eigenen Glückseligkeit und der Verwirklichung des ›Endzwecks‹ einer ›ethischen‹ ... Gemeinschaft« ein, sondern orientiert sich ausschließlich (ganz »uneigennützig«, s. o. 64) an der »allgemeinen Glückseligkeit«. Überdies sei darauf hingewiesen: Mit einem in einem »ambivalenten Sinn ›Fürwahrhalten« hat jenes postulatorische »Ich will, dass ein Gott sei«, jedenfalls nichts zu tun, es ist vielmehr ein »überwiegendes praktisches Fürwahrhalten« (V 604) – was sollte daran »ambivalent« sein? Ebenso bleibt unklar, weshalb der angeblich »schillernde Modus des Fürwahrhaltens« »die Prämissen nachmetaphysischen Denkens« beeinträchtigen soll – von einem »schillernden Modus ihres [der Postulate] ›Für-wahr-Haltens« kann wohl nicht die Rede sein; das »festiglich« verankerte Postulieren des »Vernunftglaubens« ist weder »ambivalent« noch ist sonst irgendetwas an diesem »assertorischen« Vernunftglauben »opak«, zumal doch dieser »Glaube ... eigentlich kein Geheimnis« enthalte (IV 807), also »im Vernunftglauben ei-

orientierten »unparteiischen Vernunft« und einem »moralisch gewirkten Gefühl«, das den Postulaten zugrunde liegt. Mit einem gewissen Recht richtet Wendel an Habermas die Frage: »wenn die beiden Postulate Gott und Unsterblichkeit den Gedanken rettender Gerechtigkeit im Kontext einer *Vernunftmoral* zum Ausdruck bringen können, bleibt zu fragen, worin noch der nicht übersetzbare »opake Rest« des Religiösen besteht.« (Wendel 2021, 137 Anm. 21)

²³⁸ Noch einmal sei darauf hingewiesen: »Die Glückseligkeit eines Geschöpfes kann nur insofern stattfinden, wiefern seine Handlungen aus der allgemeinen Glückseligkeit abgezogen sind und mit der allgemeinen Glückseligkeit übereinstimmen« (Kant 1964, 192). Nur insofern ist tatsächlich der »Endzweck« »einer ›ethischen‹, das heißt alle vernünftigen Wesen unter selbstgegebenen moralischen Gesetzen vereinigten ›Gemeinschaft«« (Habermas 2019 II, 333) ein maßgebender Gesichtspunkt.

gentlich gar nichts Geheimnisvolles sei«, weil eben »Religion eine reine Vernunftsache ist.« (VI 338)

Gegen Habermas' eher »moralpsychologische« Erklärung der eigentlichen Grundlagen der kantischen Postulatenlehre sind nachfolgend noch weitere Bedenken vorzubringen. So verfehlt vermutlich jene zentrale Argumentation gegen die die kantische Postulatenlehre angeblich bestimmende »Motivationsschwäche«²³⁹ ebenso die leitende Intention des jenen »Vernunftglauben« negierenden »überwiegenden Fürwahrhaltens«, das an der theoretischen Denkbarkeit der Gottesidee sowie an der keine Gleichgültigkeit erlaubenden Orientierung an der »allgemeinen Glückseligkeit« – und gerade nicht primär an der »Selbstbezogenheit ... natürlicher Interessen« – ausgerichtet ist: »Im erweiterten Horizont dieser Selbstreflexion [der Vernunft auf »ihre eigene Tätigkeit«] entdeckt die wesentlich praktische Vernunft auch ein eigenes Bedürfnis. Die handelnden Subjekte bedürfen angesichts des Abgrundes, der zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlicher Interessen klafft, der Ermutigung zum Gebrauch ihrer Autonomie – die Vernunft selbst muss gewissermaßen hinter ihren eigenen moralischen Gesetzen noch einmal Aufstellung nehmen, um gegen den Defätismus des Vernunftglaubens *weitere* Gründe zu mobilisieren. Wir haben freilich gesehen, dass der Versuch, diesem Ungenügen der praktischen Vernunft an sich selbst im Rahmen der Moraltheorie selbst zu begegnen, scheitert. 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« (Habermas 2019 II, 367 f.).²⁴⁰ Der

²³⁹ Indes, gelegentlich zweideutige – irreführende und Missverständnisse begünstigende – Formulierungen Kants sind auch diesbezüglich tatsächlich nicht zu übersehen.

²⁴⁰ Wohl auch an die Adresse Habermas' richten sich die Anfragen von Höffe: »Ist eine Welt sinnvoll, die zulässt, dass es den Rechtschaffenen schlecht, den Bösen aber gut ergehen kann? ... Da der Mensch diese Frage negativ beantwortet, weil er als theoretisches und zugleich praktisches Vernunftwesen ein Sinnbedürfnis hat, das nach einer Entsprechung von Rechtschaffenheit und eigenem Wohl verlangt – kann dieses Sinnbedürfnis nur auf eine die säkulare Welt herausfordernde Weise beantwortet werden? Auch wenn eine säkulare Welt lieber nach Entwürfen als nach Argumenten für die Zustimmung sucht – kennt sie eine zu Kant alternative Antwort, kommt sie tatsächlich ohne die, fraglos ungeliebten, Annahmen von Gott und Unsterblichkeit aus?« (Höffe 2012, 186)

kantischen These, dass bezüglich des »höchsten Gutes« »die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt« (IV 262), wird damit erneut eine entschiedene Absage erteilt.

Indes bleibt gegenüber diesem trockenen Befund erneut zu bedenken: Dass die »handelnden Subjekte ... angesichts des Abgrundes, der zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlicher Interessen klappt, der Ermutigung zum Gebrauch ihrer Autonomie« bedürfen, ist jedenfalls kein zureichender Grund für die Ausbildung der Postulatenlehre; dafür reicht doch allein der moralische Anspruch – der Verlust der »Selbstachtung« angesichts der drohenden Gefahr, ein »Nichtswürdiger« zu sein (V 578), – aus, während das »Interesse der Vernunft an sich selbst« notwendig darüber hinausgeht (s. o. I.3; I.3.1.). Einzuwenden bleibt vor allem ebenso dies: Auch jener erfahrene »Abgrund« »zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlichen Interessen« ist keineswegs ein »zureichender Grund« für die »Ermutigung zum Gebrauch ihrer Autonomie«; nicht nur dieser moralische »Abgrund« muss stets neu überbrückt werden, auch dürfte es in dieser Hinsicht keine Notwendigkeit geben, »gewissermaßen hinter ihren eigenen moralischen Gesetzen noch einmal Aufstellung [zu] nehmen« (Habermas 2019 II, 367). Vielmehr ist es eben jene über die »moralische Denkungsart« noch hinausweisende »moralisch *konsequente* Denkungsart«, die gegen den drohenden »Defätismus« des den Hoffnungsglauben negierenden »Vernunftunglaubens«²⁴¹ noch einmal moralisch »mobilisiert«, während

²⁴¹ Es ist deshalb problematisch, wenn Habermas feststellt: (Habermas 2019 II, 348): »Damit weist Kant auf eine Parallelerscheinung zum Glaubenszweifel, zu jener in den Zisterzienserklöstern des 12. Jahrhunderts offenbar verbreiteten Mönchskrankheit der Acedia hin: Die grundsätzliche Anerkennung des absoluten Sinns der Sollgeltung der einzelnen moralischen Gebote schließt wie jene auf Glaubensanfechtungen zurückgehende Schwermut anthropologisch tieferliegende Zweifel am absoluten Vorrang der Moral als solcher nicht aus. Die Frage, warum dem Moralischsein absoluter Vorrang zukommt, drängt sich gewissermaßen im Rücken des deontologischen Ansatzes auf und verlangt nach einer vernünftig, also säkular begründeten Antwort.« Das ist jedoch nicht die Kritik des »Vernunftunglaubens«, der vielmehr den »Endzweck der praktischen Vernunft« in Frage stellt, und der deshalb »moralisch zweifelhaft« ist als ein »misslicher Zustand des Gemüts«, der – als Folge daraus – an die moralische Substanz geht, d.h. »den moralischen Gesetzen ... alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit so gar ihnen selbst alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt« (III 282); dies berührt aber nicht »anthropologisch tieferliegende Zweifel am absoluten Vorrang der Moral«, die um der »Selbsterhaltung der Vernunft« willen als unmoralisch verworfen werden. Zu

durch den dogmatischen »Empirismus« »dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird« (II 447). Das Problematische jener Habermas'schen Einschätzung sollte schon deutlich geworden sein, zumal sie die Intention der Leitfrage der »transzendentalen Deduktion« der Idee des »höchsten Gutes« (»wie ist das höchste Gut praktisch möglich«?: IV 241) vermutlich doch zu gering veranschlagt. Kants Lehre vom »höchsten Gut« als dem »Endzweck der Vernunft« vermag durchaus eine »überzeugende Grundlage« für eine »docta spes« anzubieten, was Habermas freilich entschieden bezweifelt.

Hingegen bestätigt sich: Die Hoffnung auf jenes »Ideal der moralischen Welt« hat einen »intentional« ganz eigenständigen, gerechtigkeitsorientierten Sinn und erschöpft sich keinesfalls in einer moralisch stabilisierenden »Motivationshilfe«. ²⁴² Bestimmend ist für diese Hoffnung auf das »höchste Gut« (wie schon erwähnt, s. o. 41 ff.) die Abwehr des »moralisch zweckwidrigen« (vgl. VI 106 ff.), deshalb empörenden (und insofern auch die Moralität schwächenden) Gedan-

erinnern ist auch an das von Kant betonte im »menschlichen Gemüt« verankerte, einen »intelligiblen Charakter« anzeigende (s. o. I. Anm. 6) »natürliche Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist« (II 694 Anm.), das auch das »Überwiegende« des »praktischen Fürwahrhaltens« des »Zweifelglaubens« fundiert und so auch dem »Vernunftglauben« begegnet.

²⁴² Schon früher hat Habermas als die besondere Intention der Postulatenlehre dies geltend gemacht: »Kant hat der moralischen Denkungsart die Aussicht auf eine bessere Welt um der Moral selbst willen hinzugefügt, d. h. um die moralische Gesinnung im Vertrauen zu sich selbst zu stärken und gegen Defätismus abzuschirmen« (Habermas 2005b, 229). Dies kann jedoch nicht übersehen lassen, dass das »höchste Gut« allein der »ganze Gegenstand der praktischen Vernunft« ist und die Orientierung daran sich nicht auf eine moralische Motivationshilfe reduzieren lässt. Weil, so hingegen Habermas, der »Entschluss zum solidarischen Handeln« »nicht nur eine Frage der Einsicht« sei, habe Kant »diese Schwäche der Vernunftmoral durch die Ermutigungen seiner Religionsphilosophie wettmachen wollen. Aber im Lichte derselben spröden Vernunftmoral begreift man, warum der aufgeklärten Vernunft die religiös konservierten Bilder vom sittlichen Ganzen – vom Reich Gottes auf Erden – als kollektiv verbindliche Ideale entgleiten müssen« (Habermas 2008a, 30). Dass der »Entschluss zum solidarischen Handeln ... nicht nur eine Frage der Einsicht« ist, sondern überdies noch eine »Triebfeder« verlangt, hat schon der frühe Kant als den »Stein der Weisen« angesehen (s. o. II. Anm. 45 u. Anm. 137); auch später hat er diesen Stein jedoch nicht durch religionsphilosophische Erklärungen zu heben versucht und sich auch nicht mit dem Hinweis begnügt: »Das Netz der Gründe für das Selbstverständnis eines autonomen Vernunftwesens, aus dem sich die Verpflichtungskraft ihrerseits speist, ist sehr viel weiter gespannt, als es der unmittelbare Rekurs auf das Gefühl der Pflicht auf den ersten Blick erscheinen lässt.« (Habermas 2019 II, 805)

kens, dass das »höchste Gut« »zusamt der ganzen Sittlichkeit ... bloß für ein bloßes Ideal [genauer: ein illusionäres »Idol«, denn ein »moralisches Ideal« ist es ja, s. u. II. Anm. 441] gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existierte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet [!]« (III 274). Vornehmlich gegen solchen Widersinn »mobilisiert« der kantische »Vernunftglaube«. Maßgebend ist darin vielmehr primär die Orientierung an dem, was nach einer »der Sittlichkeit gemäßen Ordnung«, d. i. gemäß dem »Ideal der Weltvollkommenheit« (dem »Ideal der reinen Vernunft«: VI 132), dasein soll – allein darauf (und auf die »rettende Gerechtigkeit«) richtet sich das »Bedürfnis der praktischen Vernunft« als das »ganze Verlangen im Leben« (IV 620), das in den Postulaten (als den »theoretischen Voraussetzungen«) ihre theoretische Stütze erhält. Es zeigt sich auch hier: Jene »Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung«, die das postulatorische »Ich will, dass ein Gott sei« impliziert, wird von Habermas indes vernachlässigt – damit freilich auch dies, dass das »höchste Gut« »das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen« (IV 238), d. i. das »Ganze aller Zwecke«, ist, während hingegen dazu, »das Gute [zu] stiften«, doch schon »jenes heilige Gesetz [der Moralität] allen ... Kräften die Richtung gibt« (V 579).²⁴³ Auch Kants Hinweis, dass die allein vernunft-gewirkte Orientierung an dem »höchste(n) durch uns mögliche(n) Gut« durchaus die »Gefahr« impliziere, »für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüßen« (IV 652), steht Habermas' »moralpsychologischer« Interpretation einer »Motivationschwäche« im Wege, die den »Vernunftglauben« gewissermaßen »entkernt«. Es geht im postulatorischen »Vernunftglauben« eben nicht bloß um eine »motivationale« Stabilisierung bzw. Stärkung des »Glaubens an die Tugend« – ein solcher »Vernunftglaube« wäre ein bloßer »Diener der Moral« (»der die moralische Denkungsart stützen soll«: Habermas 2019 II, 354), was (wie erwähnt: s. o. 281 f.) auch der Fall wäre, wenn »das Problem der Zumutbarkeit der Moral ... die Postulate von Gott und Unsterblichkeit ... ins Spiel« brächte

²⁴³ Habermas projiziert das Programm seiner »Genealogie nachmetaphysischen Denkens« unübersehbar auch auf Kant: »Die am Leitfaden des Diskurses über Glauben und Wissen zu entwickelnde Genealogie nachmetaphysischen Denkens wird auf die Frage hinauslaufen, ob die Vernunft aus sich selbst die Kraft behält, aus dem glimmenden Bewusstsein einer universal verbindenden Normativität immer wieder den befreienden Funken einer Transzendenz von innen zu entfalten.« (Habermas 2019 I, 200)

(Habermas 2019 II, 323). Eine solche Begründung reicht deshalb nicht an die leitende Intention Kants heran, die er mit seinem später so bezeichneten »reinen praktischen Vernunftbegriff« der natürlichen Religion (IV 826) verfolgte und aus der Verknüpfung der »Moral« mit dem »Begriffe von Gott als moralischen Welturheber« resultiert.

Dazu sei noch dies angemerkt: Gegenüber jener in der »ersten Kritik« vorherrschenden – in der Tat »schiefen« – Argumentation hat Kant selbst offenbar eine entscheidende (wenngleich nicht ganz konsequent befolgte) Korrektur bzw. Modifikation vorgenommen, die entgegen jener früheren Argumentation verdeutlicht, dass diese vermeintliche »Motivationsschwäche« keinesfalls als das religionsphilosophisch vorrangige Problem gelten darf²⁴⁴ und keine bloß »funktionalistische« Begründung der Vernunftpostulate maßgebend bleibt. Es ist wohl kaum die »Differenz zwischen der Bindungskraft einer göttlichen Autorität, die persönliches Heil verheißt, und einer vernünftigen Autorität, die durch gute Gründe überzeugt«, die nach Kant »den Anlass für die Entwicklung der Postulatenlehre« gegeben hat (Habermas 2019 II, 370). Schon in der »zweiten Kritik« machte Kant (indirekt) jene Differenz durchaus zum Thema und hielt jedenfalls ausdrücklich daran fest, dass die moraltheologische Begründungsfigur die Autonomie des Moralischen nicht relativieren darf: »Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Anerkennung des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt,

²⁴⁴ Bemerkenswert (obgleich dunkel) ist diesbezüglich auch Kants Auskunft: »Der Mensch kann hoffen, glücklich zu sein, das muss ihn aber nicht bewegen, sondern nur trösten« (AA XXVII, 284). Gleichwohl ist das Missverständliche, das sich diesbezüglich auch noch in Kants »dritter Kritik« findet, ausdrücklich einzuräumen, wo Kant (seinen eigenen Intentionen zuwider!) den notwendigen Rekurs auf das »Dasein Gottes« mit der andernfalls drohenden »Ermattung unserer Bestrebungen« begründet (s. o. I. Anm. 97). Jedoch betonte Kant wenig später wiederum, dass »jenes heilige Gesetz [der Moralität] allen [!] seinen Kräften die Richtung gibt« (V 579). Solche Unstimmigkeiten stützen allerdings nicht die Habermas'sche Interpretation. Letztere weckt interessanterweise wohl auch eine Erinnerung an eine Diagnose Henrichs über Motivlagen, die den jungen Hegel bestimmten: »In dem Augenblick als Hegel auf die kantische Moraltheologie verzichtete, ohne die kantischen Grundlagen seines Denkens zu verändern, war er im strengen Sinne zu einem bloßen Kritiker jedes möglichen Sinnes von Religion geworden. Denn es fehlte ihm nun die Basis zur Einführung eines von unserem sittlichen Bewusstsein unterschiedenen vernünftigen Wesens, – die Basis zur Einführung eines Begriffs von Gott. Religion war für ihn nunmehr allein die Weise, in der Menschen, die in Gemeinschaft leben, das reine Ideal der Autonomie kennen lernen und zur einzigen Triebkraft ihres Handelns werden lassen können.« (Henrich 1967, 61)

notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich [!] auf der Autonomie der Vernunft selbst)« (IV 256),²⁴⁵ weil der Grund der moralischen Verbindlichkeit sich also allein auf das »Faktum der Vernunft« stützt²⁴⁶ – denn »(d)as menschliche Gemüt nimmt (so wie ich glaube, dass es bei jedem vernünftigen Wesen notwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist« (II 694 Anm.), weil damit doch auch die »Achtung für sich selbst« (als »moralische Persönlichkeit«) als Bedingung autonomen Handelns unzertrennlich verbunden ist.

Gewiss, auch der »Kritik der praktischen Vernunft« zufolge ist die »Annehmung eines weisen Welturhebers«, um »sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes zu denken« – auch – der »Moralität ... allein zuträglich« (IV 280).²⁴⁷ Diese Annahme des

²⁴⁵ Gleichwohl findet sich auch in der »zweiten Kritik« folgende Argumentation: »Ist also das höchste Gut nach praktischen [!] Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingeübte Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.« (IV 242 f.) Dies hängt freilich mit dem erwähnten Sachverhalt zusammen, dass das »höchste Gut« aus moralischen Gründen aus der Moral »unzertrennlich« folgt, sodass die Nichtigkeit dieser moralischen Idee eben ihre »moralische Zweckwidrigkeit« anzeigt und insofern auch die Moralität selbst nicht unberührt lässt. Das endgültige Auseinanderfallen von »Tugend und Glückseligkeit« kann eben mit dem »vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens« – und zwar des Menschen und Gottes! – »gar nicht zusammenbestehen« (IV 238), weil die Sinnhaftigkeit der Moral mit ihrer Bewandnislosigkeit (»Bedeutungslosigkeit«, »Belanglosigkeit«) im »Ganzen menschlicher Existenz« nicht zusammengeht. Fragen dieser Art haben bekanntlich besonders auch den späteren Horkheimer (mit Blick auf Kant) irritiert (s. dazu Langthaler 2014, II.4.).

²⁴⁶ Dieser »Grund der Verbindlichkeit« beruht eben allein auf dem vernunftgewirkten Gefühl »der Achtung fürs moralische Gesetz«, das den »Eigendünkel« und die »Selbstliebe« niederschlägt (IV 193), dessen »Notwendigkeit wir einsehen können« (ebd.). In der Tat: »Morality ought not to be thought of as an authoritarian and alien, divine force but as an at once liberating and binding force in our rational life, in the sense of our *autonomous* responsibility towards others (and not, or at least not primarily, toward God).« (Forst 2021, 20)

²⁴⁷ »Moralisch zuträglich« ist nach Kant jedoch (in einem unverdächtigen Sinne) vor allem die »der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessene Proportion seiner Erkenntnisvermögen«: denn »würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen«, so würde das »Verhalten der Menschen ... in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde« (IV 282). Die Moralität als »Zweck der Schöpfung« hat die Preisgabe bzw. den Verzicht auf theoretische Vernunftansprüche zur Voraussetzung und sichert

Daseins Gottes ist jedoch »nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen (gebotenen [!]) Absicht zuträgliche [!], über dem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen« (IV 280 f.). Eine solche »moralische Zuträglichkeit« ist als »Beförderungsmittel« (IV 280) gewissermaßen lediglich ein – zusätzlicher – zweckmäßiger Nebenaspekt, sie begründet jedoch keinesfalls eine angeblich »funktionalistische Überlegung« Kants. Nicht eine funktionale Zweckdienlichkeit als Heilmittel gegen jene »Motivationsschwäche« ist demnach die hier bestimmende Perspektive; der Vernunftglaube ist jedoch kein probates Instrument, um der moralischen Motivation erst Flügel zu verleihen. Dies ist keineswegs die primäre Intention der Hoffnung, sondern allenfalls ein wünschenswerter (weil der moralischen »Triebfeder« in der Tat dienlicher) Nebeneffekt. Religion kompensiert nicht die mangelnde moralische Motivation, obgleich sie auf das Gemüt »belebend« wirken und auch in diesem Sinne gelten mag: »Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde«. ²⁴⁸ Jedenfalls ist der Gottesglaube »aus der [erweiterten] moralischen Gesinnung entsprungen« und nicht Grund derselben. Es ist deshalb keineswegs plausibel, dass der Vernunftglaube »die Motivationsschwäche der reinen Vernunftmoral« ausgleichen soll (Habermas 2019 II, 352), wie wohl auch mit

für das »endliche Vernunftwesen« die »Vernunftbalance«, die ihm allein »Orientierung im Denken« erlaubt. Gleichwohl ist davon die staunenswerte »Zweckverbindung« (III 632) jener »Vernunftideen« unabhängig, die die »Vernunftarchitektonik« (s. o. II.2.2.) widerspiegelt.

²⁴⁸ Refl. 8106, AA XIX, 649. Die Erhöhung der Motivationskraft ist indes für die »Moralität« begründungstheoretisch irrelevant – ebenso wie die Rücksicht auf die in »pathologischer Neigung« begründete Ausschau nach dem, »was er lieben kann« (IV 655 Anm.). – Auf jenes »Froh-werden« zielt offenbar auch die allerdings ein wenig missverständliche Bemerkung Kants: »Wir haben hinreichende und genugsame Erkenntnisse Gott zu denken als angemessen unsrer praktischen Vernunft, was zureichend ist, so zu handeln, als ob wir ihn erkannten. Wir haben, wenn wir einen Gott glauben, mehrere Triebfedern gut zu handeln, und sehen ein, dass die Handlungen nach der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Erfolge haben werden, die sie verdienen, und dass die Bestrebung nach dem höchsten Gut nicht auf eine Chimäre hinausläuft. Die Annahme, dass ein Gott sei, ist von der höchsten Wichtigkeit für unsere Moralität, und hierzu ist es hinreichend, dass wir ihn nur per analogiam erkennen.« (AA XXVIII.2.1., 800) Darauf zielt auch der versuchte Nachweis, »auf welche Art Religion überhaupt mit aller Lauterkeit und Kraft an die Herzen der Menschen zu bringen sei« (AA XI, 528).

nochmaligem Blick auf Kants Spinoza-Bezug (s. o. 278 ff.) und auf den Eröffnungssatz der Religionsschrift (s. o. II. Anm. 190) kritisch anzumerken ist. Wäre hingegen dieser von Habermas als entscheidend angesehenen Bezug auf die »Motivationsschwäche« berechtigt, so bliebe auch Kants Unterscheidung zwischen »oberstem« und »vollendetem Gut« und die daran anknüpfende – von antiken Schulen sich »intentional« explizit abgrenzende – Interpretation christlicher Leitideen im Grunde ganz unverständlich. Von einer »um der Durchsetzungsfähigkeit der Moral – also ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt – willen entwickelte[n] Hülle des Glaubens« kann wohl nicht die Rede sein,²⁴⁹ denn solche »Durchsetzungsfähigkeit der Moral« begründet keinesfalls die leitende sinn-orientierte Intention des »reinen praktischen Vernunftbegriffs« der Religion.

Nochmals sei betont: Abgründig »moralisch irritierend« (»moralisch zweckwidrig«: VI 106 f.) ist eben dies, dass (wie Kant am Beispiel Spinozas verdeutlichen wollte) die unbeirrbar festgehaltene Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes dennoch mit der widersinnigen Akzeptanz der »Nichtigkeit« des von der Moralität »unzertrennlichen« »höchsten Gutes« einhergehen soll – eine Absurdität, die das moralische Selbstverständnis des Menschen in der Tat auch nicht unberührt lassen kann, vielmehr einen drohenden »moralischen Zwiespalt« vor Augen führt. Kant zeigte auch durchaus großes Verständnis für den durch die brennende Theodizeefrage irritierten, ja erschütterten Menschen und für dessen erwogenes Urteil: »es sei kein Gott«; gleichwohl (wie schon erwähnt, s. o. 279; 327) »würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er da-

²⁴⁹ Die mir zugeschriebene Verwechslung der »um der Durchsetzungsfähigkeit der Moral – also ihrer Wirksamkeit in der Sinnenwelt – willen entwickelte[n] Hülle des Glaubens« mit dem »theologischen Kern der Kantischen Vernunftkritik« quitiert Habermas mit dem Einwand: »Wäre das die Intention gewesen, hätte Kant den Kirchenglauben samt seiner Zeremonien nicht bis auf den philosophisch, und das heißt säkular begründeten moralischen Gehalt entblättern dürfen« (Habermas 2019 II, 354); Kant »entblättert« jedoch nicht den Kirchenglauben, sondern versucht in seiner »analytischen Methode« (s. u. 372; II. Anm. 281) aus der »positiven Religion« herauszufiltern, was »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« als verbindlich ausweisbar ist, und ist so offenbar daran orientiert, den »Vernunftbegriff in concreto« in einen »Vernunftbegriff in abstracto« überzuführen. Zugleich hat Kant dabei jedoch das »Bedürfnis !! einer Offenbarungslehre nicht verhehlt« (AA XI, 528), die sogar ein »Vernunftbedürfnis befriedigt« (VI 271). Ob dieses nicht »verhehlte Bedürfnis« indes Kant zufolge zuletzt noch mehr als lediglich eine »pädagogische Relevanz« der Offenbarung (als ein bloßes »Vehikel«) besagt, mag hier offen bleiben. S. dazu Langthaler 2021.

rum die Gesetze der Pflicht für bloß eingebildet, ungültig, unverbindlich halten, und ungescheut zu übertreten beschließen wollte« (V 578); es müsste jedenfalls in der Tat »mit der innern moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt sein« (V 579), wenn er sich so dem (psychologisch zwar nachvollziehbaren) »Hindernis der moralischen EntschlieÙung« (IV 651) beugen und nicht auch gegen moralische »Ermattung« (V 572) unbeirrt ankämpfen würde. Eben dafür steht auch die beharrliche »bloÙe Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft«, die keineswegs »flüchtig und ohne dauernde Wirkung« (ebd.) bleibt. Schon der »zweiten Kritik« zufolge muss jedenfalls (im Sinne der Hoffnungsfrage) »das moralische Gesetz ... allein [!] als der Grund angesehen werden, jenes [das »höchste Gut«], und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen.« (IV 237) Und »bloÙ reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach)« sei somit eigentlich auch »die Quelle ... , daraus er [der »Vernunftglaube«] entspringt« (IV 257) und ihn so als »Hoffnungsglauben« qualifiziert. Schon damit verwarf Kant selbst jene von Habermas kritisierte »funktionalistische Überlegung, wonach der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit der moralischen Gesinnung der Menschen zuträglich sei« (Habermas 2004, 149), die auch noch in jener erwähnten irrigen Auffassung nachklingt, Kant habe die »Hülle des Glaubens« lediglich »um der Durchsetzungsfähigkeit der Moral ... willen« (Habermas 2019 II, 353) entwickelt. Ein um dieser »Durchsetzungsfähigkeit der Moral ... willen« angenommener Glaube hätte, mehr »klüßlich, als sittlich« (IV 831), nicht nur den Verlust der rein moralischen Gesinnung zur Folge, sondern würde die dem »Endzweck der praktischen Vernunft« innewohnende eigenständige Sinnintention vollends verfehlen und erweise sich so lediglich als ein kalkulierender »reflektierender Glaube« »von besonderer (d. i. besonders verdächtiger) Art« ... Die mit jener kantischen »Polarisierung von Glauben und Wissen« einhergehende »vernunftteleologische« Perspektive, »um zum Glauben Platz zu bekommen«, die im Dienst der »Selbsterhaltung der Vernunft« steht (s. o. II.2.2.; II.2.2.1.), muss den Rekurs auf eine auszugleichende »Motivationsschwäche« vollends verbieten.

Auch spätere Ausführungen Kants bestätigen und erhärten wohl das Problematische der Habermas'schen Erklärung des Vernunftglaubens« aus einer »Motivationsschwäche« – die »Selbsterhaltung der Vernunft« als »Fundament des Vernunftglaubens« (s. o. I. Anm. 131)

erschöpft sich jedenfalls nicht in einer damit beabsichtigten Stabilisierung der »Moralität«. ²⁵⁰ Vor allem in seiner Antwort an Garve machte Kant – offensichtlich schon um die Ausräumung von (durch ihn selbst allerdings mitunter begünstigten) einschlägigen Missverständnissen bemüht – auch in seinem Rekurs auf die »Willensbestimmung von besonderer Art« deutlich, dass die darin leitende – erweiterte – Gerechtigkeitsperspektive einer durchaus »unparteiischen Vernunft« von dem durch das moralische Gesetz »Gebotenen« genau unterschieden bleiben muss. In diesem Sinne betonte Kant auch ausdrücklich (direkt gegen Garve gerichtet und offenbar in indirekter – »selbstkorrektiver« – Abwehr einer zu kompensierenden »Motivationsschwäche«) die moralisch geleitete Intention auf das »höchste Gut«: »Nicht, als ob nur unter der Voraussetzung beider [des »Daseins Gottes« als eines »moralischen Weltherrschers« und der »Unsterblichkeit«] der allgemeine Pflichtbegriff allererst ›Halt und Festigkeit‹, d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke [!], sondern *damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft ein Objekt bekomme*« (VI 132; vom Verf. hervorgehoben). In diesem Kontext findet sich auch jene – besonders in diesem Kontext sehr relevante (schon erwähnte) – Versicherung Kants: »Das Bedürfnis, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfnis aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen, in denen allein diesen Triebfedern gemäß ein Objekt als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann« (VI 132 Anm.). Für den späteren Kant gilt jedenfalls: Zur Akzeptanz der »moralischen Triebfedern« bedarf es keiner religiösen Anleihen, denn: an einen »Weltherrscher« »moralisch-praktisch glauben heißt nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man jenen gebotenen Zweck [den »praktischen Endzweck«] zu verstehen Aufklärung und zu bewirken Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend«

²⁵⁰ Der geheime Motor dieser »Selbsterhaltung der Vernunft« wäre demnach die Kompensation dieser »Motivationsschwäche«, der freilich auch jene (schon zitierte, s. o. II. Anm. 190) wuchtige Eröffnungs-These der Religionsschrift widerspricht (s. IV 649) und die der (früher von Kant selbst vertretenen) Vorstellung ebenso eine klare Absage erteilt, »als ob die Anerkennung des moralischen Gesetzes nicht möglich wäre, wenn wir nicht einen moralischen Gesetzgeber außer uns annähmen, dessen Gebot es sei« (AA XXIII, 121). Habermas scheint jedoch werk-immanente Entwicklungen bzw. Selbstkorrekturen Kants nicht zu berücksichtigen.

(III 387 Anm.),²⁵¹ mag der (»frohmachende«) »Vernunftglaube« auch der »Belebung« der »moralischen Triebfedern« – »per accidens« – durchaus förderlich sein. Damit korrigierte er offenbar ein mögliches Missverständnis jener (schon erwähnten, s.o. 59) früheren Argumentation in der kurz davor erschienenen »dritten Kritik«, wonach der »die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorsam einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann)« bejahende »Wohlgesinnte« »in praktischer Absicht, d.i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d.i. Gottes, annehmen« müsse (V 580). Damit (wie auch in jenem Bezug auf »ein Hindernis der moralischen Entschließung«)²⁵² wird (missverständlicherweise?) der (nebensächliche, obwohl »zweckmäßige«) »motivationale« Aspekt (der die schwindende Achtung vor dem moralischen Gesetz gewissermaßen »auffangen« soll) jedoch von der unaufgebbaren Intention der »moralisch konsequenten Denkungsart« auf den »Endzweck« noch nicht hinreichend unterschieden (s. dazu die in I. Anm. 97 angezeigte Kritik). Die Orientierung an diesem gesollten »praktischen Endzweck« wurzelt in dem gegen »Motivationsschwäche« ganz immunen Vernunftinteresse »eines jeden vernünftigen Wesens überhaupt« und ist deshalb nicht jenen eher psychologischen

²⁵¹ Dies wäre wohl auch Kants nüchterne Antwort auf den unstrittigen Befund, dass der Mensch »im Bewusstsein der Spannung zwischen der Unaufgebarkeit der überschießenden Ansprüche der Vernunft und der Endlichkeit seiner Vermögen« auch »auf eine Ermutigung seiner eigenen Kräfte angewiesen« ist (Habermas 2019 II, 305).

²⁵² Die Beseitigung dieses »Hindernisses der Entschließung« ist lediglich ein zweckmäßiger zusätzlicher Aspekt, der so zwar psychologisch auch der »Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft« (IV 628) dienlich sein mag. Der Sache nach ist dies m. E. eindeutig, wenngleich manche Formulierungen Kants diesbezüglich offenbar wankend sind. Dies gilt wohl auch für seine Bemerkung, dass die Voraussetzung Gottes »eine der Gesinnung ... ganz zuträgliche Idee« eröffne, »die »ihn in seinem moralischen Verhalten gegen alle zufälligen Hindernisse stählt« (AA XXVII, 545). In mehrfacher Hinsicht missverständlich ist es allerdings auch, wenn es noch im »Streit der Fakultäten« heißt, der Unterschied zwischen »Religion« und »Moral« sei »bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um [!] der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben.« (VI 301) Dass »Moral unumgänglich zur Religion führt«, wäre so gewiss (in einem strengen Sinne) nicht aufrechtzuhalten.

Faktoren zuzuschreiben. Es bleibt dabei: Vom »motivationalen« Aspekt ist der »intentionale« Sinn der »Beförderung des höchsten Gutes« zu unterscheiden; und die eingesehene Verbindlichkeit des moralischen Anspruchs, die »Achtung vor dem moralischen Gesetz«, ist es (schon zufolge der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«), die allein den »guten Willen« motiviert.

Indes, jene erwähnten späteren Stellungnahmen Kants relativieren jedenfalls auch die von Habermas vertretene Auffassung: »Der zirkuläre Charakter eines Glaubens, der die moralische Denkungsart stützen soll, aber selber Ausdruck einer moralischen Gesinnung ist,^[253] zeigt, dass die Moral das letzte Wort behält und nicht der christliche Glaube« (Habermas 2019 II, 354) – doch darin erschöpft sich die dem Denken Kants von Habermas zugeschriebene Absicht wohl noch nicht, »jene aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen« und »biblische Erbschaften« zu »rekonstruieren« (Habermas 2019 II, 299; ebd. 207, 298). So richtig es natürlich ist, dass der Vernunftglaube auch »Ausdruck einer moralischen Gesinnung« ist, so wenig ist jedoch aufrechtzuhalten, dass der Glaube lediglich die »moralische Denkungsart stützen soll« – denn letztere bedarf doch »in dem Actus, da er [der Mensch] sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft« (VI 134), keines Glaubens (s. o. II. Anm. 190); letzteres trifft wohl eher auf die »moralisch konsequente Denkungsart« zu. Gestützt werden soll also diese »moralisch konsequente Denkungsart« – und in diesem Sinne betonte Kant auch jene Unmöglichkeit, »ohne Religion seines Lebens froh werden« zu können. Aber auch Kants Erklärung des Unterschieds zwischen einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« von einer »Religion aus bloßer Vernunft« ist mit der Behauptung, »dass die Moral das letzte Wort behält«, wohl kaum in Einklang zu bringen. In einer unüberschbaren Spannung dazu steht im Grunde auch jene erweiterte Vernunftperspektive, die in dem (schon zitierten) Passus des Gemeinspruch-Aufsatzes angezeigt ist: »Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches

²⁵³ Sehr wichtig ist mit Blick auf Habermas' Vorwurf eines »zirkulären Charakters des Glaubens«, des »zirkulären Verhältnisses von Vernunftmoral und Vernunftglauben« (ebd.), dass der spätere Kant den drohenden Zirkel klar durchschaute: »Wenn das moralische Gesetz, um uns zu verbinden, Gott und ein künftiges Leben bedürfte, so wäre es ungereimt, auf ein solches Bedürfnis den Glauben der Wirklichkeit desjenigen, was es befriedigen kann, zu gründen.« (Ref. 6432, AA XVIII, 714)

in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers« (VI 132)²⁵⁴ – dies ist demnach auch der »vollständige Zweck« als »Objekt« der praktischen Vernunft, der aus der Moralität »konsequent folgt« (»herbeigeführt« wird: VI 132). Erst dies entspricht der kantischen »Weisheitslehre« (s. o. 33; 38; 290) und bleibt so gewissermaßen Kants »letztes Wort« in diesen Fragen, das deshalb jenen Habermas'schen Vorwurf eines von der Postulatenlehre nicht »gedeckten Kredits« (s. Habermas 2019 II, 333) vermutlich als voreilig erscheinen lässt. Die in der kantischen Differenzierung des Vernunfttraumes unternommene systematische Verortung des »Vernunftglaubens« widerspricht offenbar dem Befund eines als notwendig angesehenen Ausgleichs einer »Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral« (Habermas 2019 II, 352) bzw. einem hierfür gesuchten Ersatz, d. h. einem »fremdartigen Ersetzungsmittel«.²⁵⁵ Kants Argumentation wäre andernfalls in der Tat »zirkulär«: Während ihm zufolge – einem »moralisch gewirkten Bedürfnis« (IV 652) gemäß – »vermeintlich« »Moral ... unumgänglich zur Religion« führt (ebd.; IV 655 Anm.), sei es jedoch umgekehrt, »um der Durchsetzungsfähigkeit der Moral willen«, »in Wahrheit« so, dass Religion »unausbleiblich zur Moral« führe, weil angeblich der Glaube »die moralische Denkungsart stützen soll« – ein Gedanke, den Kant jedoch wiederholt (auch im Gemeinspruch-Aufsatz) energisch verworfen hat (s. auch nochmals o. II. Anm. 253). Zwar führt also »Moral ... unumgänglich zur Religion«, aber nicht in dem Sinne, dass letztere

²⁵⁴ Es bestätigt sich erneut, dass Habermas offenbar Kants ausdrückliche Abgrenzung des christlichen Verständnisses des »höchsten Gutes« von den »Ideen der griechischen Schulen« (IV 259 Anm.) unterschätzt. Diese Abgrenzung von den »philosophischen Secten« (z. B. Refl. 6872, XIX, 187) wird geradezu unkenntlich durch Habermas' Feststellung: »Als Brücke dient der antike Begriff des ›höchsten Gutes‹, der sich erst durch die Gleichsetzung mit dem biblischen Begriff vom ›Reiche Gottes‹ mit eschatologischen Gehalten aufladen lässt.« (Habermas 2005b, 224) Als »Brücke« fungiert dieser Begriff des »höchsten Gutes« jedoch offenbar nicht. Der in Abgrenzung von den philosophischen Schulen der Alten vollzogene Hinweis auf die »Lehre des Christentums« und der darin enthaltene Verweis auf das »moralische Unvermögen« erschöpft sich keineswegs schon darin, »den pragmatischen Sinn des Glaubensmodus als solchen der Vernunft [zu] integrieren« (Habermas 2005b, 230).

²⁵⁵ Refl. 7060, AA XIX, 238 f. Zu Recht merkt Forscher an: »Die Beschränkung der Idee des höchsten Guts auf seine (negative, die Angst vor definitivem Glücksverlust aufhebende) Motivationsrolle für die Befolgung des moralischen Gesetzes durch manche Interpreten ist also wohl verkürzt und trifft nicht die ganze Tragweite des ›reinen Vernunftglaubens‹ für den objektiv-praktischen Sinn und die unbedingte Geltung des moralischen Gesetzes für den Menschen.« (Forschner 2021, 56, Anm. 208)

als bloß ermutigende »Stütze« der Moral fungiert. Dies wäre jedenfalls kein zureichender Grund dafür, »um zum Glauben Platz zu bekommen«. Bezeichnenderweise bliebe so auch jener bedeutsame Sachverhalt ausgeblendet, dass nach Kant allein aus der Verbindung von »Moral und Theologie« Religion resultiert (II 338 Anm.) (s. o. 113).

Es hat sich erwiesen: Der Rekurs auf die Gottesidee verdankt sich nicht der Absicht, die Pflichterfüllung zur »Triebfeder« zu machen, sondern ausschließlich dem notwendigen Bestreben der Vernunft, der Idee der »moralischen Welt« (als dem »Ideal der reinen praktischen Vernunft« auch »ein Objekt« zu verschaffen (VI 132). Die psychologisch zwar verständliche Rücksicht auf die hinderliche »Motivationsschwäche« erklärt (auch Kants *Gemeinspruch-Aufsatz* zufolge) eben noch nicht die primäre gerechtigkeits-orientierte Intention auf den »moralischen Endzweck« (als den »Zweck an sich selbst«), d. h. auf die moralisch notwendige Idee des »höchsten Gutes« bzw. auf ein »durch Vernunft [!] ... notwendig vorauszusetzendes künftiges Leben« (III 412). Allein darauf zielt jedoch die Intentionalität der praktischen Vernunft in ihrem »vollständigen Gebrauch«; jedenfalls erschöpft der »motivationale« Aspekt im Dienst der »moralischen Gesinnung« noch nicht die im »höchsten Gut« (als dem »ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft«) angezeigte Sinnerfüllung.²⁵⁶ Auch jene im *Gemeinspruch-Aufsatz* betonte »Willensbestimmung von besonderer Art« bestätigt demnach: Nicht die von Habermas bei Kant diagnostizierte Kompensation einer »Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral« ist maßgebend, zumal das auf den »Endzweck der praktischen Vernunft« ausgerichtete »Bedürfnis der fragenden Vernunft« nicht auf ein solches kompensatorisches Unternehmen zu reduzieren ist;²⁵⁷ vornehmlich die »für den vernünftigen

²⁵⁶ Denn die »Motivation auf Grund einer Hoffnung, dass mein (bedingungsloses) moralisches Handeln nicht sinn- und zwecklos ist, ist etwas ganz anderes als Motivation auf Grund von Neigungen einschließlich der Angst vor Strafe bzw. der Hoffnung auf Belohnung, also um der Belohnung willen« (Geismann 2009, 46). »Bestreitet nun jemand die Erreichbarkeit des höchsten Gutes als Endzwecks allen moralischen Handelns, dann kann selbst seine ganze Moralität als tätige Achtung vor dem Sittengesetz in Bezug auf das, was er sich je und je vorsetzt und ausführt ..., nicht die Kraft einer Triebfeder haben« (Geismann 2000, 470).

²⁵⁷ Vgl. dazu die für den Zeitraum 1790–1795 datierte, besonders denkwürdige Refl. 6454 (AA XVIII, 724f.), die – in der Sache ganz ähnlich wie Kants Hinweis auf das »ganz parteilose« Urteil in der *Religionsschrift* (IV 652) – die Grundlage »vernünftigen Hoffens« einer »moralisch konsequenten Denkungsart« formuliert und nunmehr die Erklärung der »Motivationsschwäche« als Grundlage der Postulatenlehre sowie

Menschen unvermeidliche« Sinnorientierung an einer vernunftgemäßen »moralischen Weltordnung« ist hier bestimmend, weshalb vermutlich auch Habermas' Befund nicht zutrifft: »So wollte Kant mit dem »Vernunftglauben« dem an moralischer Überforderung Verzagenden und auf Glückseligkeit Hoffenden ein vernünftigt begründetes Äquivalent für den erschütterten Glauben an die rettende Gerechtigkeit Gottes anbieten.^[258] Darüber hinaus hat er der Vernunft,

eine schiefe Vorstellung der »Beförderung des höchsten Gutes« als einer »Superpflicht« sehr entschieden distanziert: »Das moralische Bedürfnis, ein höchstes moralisches Gut anzunehmen, ist nicht ein (pathologisch) bedingtes, um ... zu den guten Handlungen, welche das moralische Gesetz gebietet, noch Triebfedern der Selbstliebe zu haben; denn es ist ein moralisches Bedürfnis, selbst einen gerechten Richter, also nicht ein Wesen, von dessen Güte wir hoffen, sondern dessen Heiligkeit wir fürchten müssen, anzunehmen. Selbst der Gedanke davon ist bei der Ungewissheit der Reinigkeit seiner Handlungen mehr furchtbar als ... anlockend. – Aber für unsere gesetzgebende Vernunft, wenn wir nicht einmal uns selbst als unter Gesetzen stehend, sondern als nach moralischen Gesetzen das höchste Gut für die Welt entwerfend vorstellen, wird ein jeder wollen [d. h. nicht bloß wünschen, sondern eben durchaus einer »unparteiischen Vernunft« folgend], dass Tugend glücklich und Laster bestraft werde. Dieser Wunsch ist allein rein moralisch, nicht im mindesten selbstsüchtig und für den vernünftigen Menschen unvermeidlich, und der macht es zur Notwendigkeit, einen lebendigen Gott als moralischen Welturheber und Regierer anzunehmen, so fern wir unsere Idee der Welt nicht auf Theorie, sondern auf unsere praktische Bestimmung beziehen. Daher das Schwanken, wenn man theoretisch diese Sache erwägt und dann wiederum auf die Befriedigung unserer praktischen Triebfedern zurück sieht. Es ist kein passives Interesse, sondern ein aktives in der Idee eines bloß vernünftigen Wesens, welches sich selbst als moralisch-gesetzgebend betrachtet.« Hier ist von »unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines ... praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg derselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen ... könnte« (IV 654 Anm.), auch gar nicht mehr die Rede, sondern dies ist durchaus eine »notwendige Willensbestimmung« (III 498 Anm.), d. h. eben »für den vernünftigen Menschen unvermeidlich«. Es bestätigt diese ebenso bündige wie auch nüchterne Argumentation übrigens, dass die »Unsterblichkeit der Seele«, dem »praktisch-dogmatischen Überschritt zum Übersinnlichen« gemäß, genauer besehen als »symbolische Darstellung« der Unverfügbarkeit des »höchsten Gutes« und im praktischen Sinnhorizont der »Heiligkeit« (des »Gerichts«) zu verstehen und auch nur insofern »Gegenstand der Hoffnung« ist, weil das »Fortschreiten« zur »Heiligkeit der Sitten« »schon in diesem Leben möglich und notwendig ist, diese aber in dieser Welt unter dem Namen der Glückseligkeit gar nicht erreicht werden kann (so viel auf unser Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird« (IV 260). Dies orientiert sich allerdings eher noch daran: »Was soll ich hoffen?«

²⁵⁸ Schon Kants frühe ausdrückliche Identifikation des »Vernunftglaubens« mit dem »moralischen Glauben« des Evangeliums (s. Refl. 7060, s. u. II. Anm. 314) lässt diese Auffassung als sehr problematisch erscheinen.

damit sie nicht an dem in ihr selbst brütenden Defätismus verzweifelt, geschichtsphilosophische Brücken gebaut.« (Habermas 2019 II, 805; s. dazu u. II.5.) Indes, Kants Geschichtsphilosophie und deren Konzeption des »letzten Zwecks« bzw. des »höchsten politischen Gutes« und die als »regulative Idee« fungierende »Fortschrittsidee« bleiben (auch in ihrem Ausblick darauf, »mit Grunde [zu] hoffen«: VI 49) seiner Religionsphilosophie und deren »Endzweck«-Thematik sachlich (und auch »werkgeschichtlich«) noch vorgelagert, bauen also keine »Brücken«. ²⁵⁹ Auch seine späte »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« zielt als »Weltkenntnis« ja vornehmlich darauf ab, was der Mensch, »als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (VI 399); ²⁶⁰ auch darin ging es Kant also »primär um das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens.« (Habermas 2019 II, 804 f.)

So bestätigt sich erneut: Das »praktische Interesse der Vernunft« zielt (über die geschichtsphilosophisch eröffnete Hoffnungsperspektive hinaus) »intentional« primär auf die »Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft« und nicht auf die bloße Vermeidung »moralischer Hindernisse«. Der Sinnanspruch der Postulatenlehre und ihr »moralisches Interesse« an der »Selbsterhaltung der Vernunft« und ihrem »vollständigen Gebrauch« ²⁶¹ erschöpft sich also keineswegs in der Beseitigung von »Hindernissen der moralischen Gesin-

²⁵⁹ Dies gilt auch für die der »Ethikotheologie« vorausliegenden geschichtsphilosophischen Überlegungen über das »weltbürgerliche Ganze« (V 555), die deshalb auch nicht als ein »Ausweg« in der »Ermutigung zur solidarischen Beförderung des Weltbesten« (Habermas 2019 II, 361) fungieren müssen. Die religionsphilosophische – ethikotheologische – Perspektive findet weder in der Geschichtsphilosophie noch in Kants Staats- und Rechtsphilosophie eine Ergänzung, wie Habermas' Bezugnahme auf Kants »dritte Kritik« (Habermas 2019 II, 361) suggeriert. Sie weist vielmehr – auch in Kants »dritter Kritik« – über die vorgängigen »kollektiv handlungsorientierenden« (Habermas 2019 II, 361) geschichtsphilosophischen Leitideen und deren Hoffnungsbezug noch hinaus, weshalb letztere auch keinen ermutigenden »Ausweg« darstellen. Mit Blick darauf trifft freilich zu: »Die praktische Vernunft erfährt Ermutigung allein durch die geschichtsphilosophische Deutung des Projekts der Aufklärung« (Habermas 2019 II, 368), das seinen »Leitfaden« in dem »besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung« danach orientiert, was es heißt, »mit Grunde hoffen« (VI 49) zu können.

²⁶⁰ Komplementär dazu gilt freilich die von Kant geforderte moralische »Selbsterkenntnis«, die »aller menschlichen Weisheit Anfang« sei (IV 576). S. o. II. Anm. 39.

²⁶¹ Dieses »Interesse der Vernunft an sich selbst« richtet sich auch nicht auf die »kumulativen Ergebnisse moralischen Handelns in der Welt« (Habermas 2019 II, 332), was auch immer unter diesen »kumulativen Ergebnissen« zu verstehen ist.

nung«, obgleich die moralischen »Triebfedern« davon gewiss nicht unberührt bleiben²⁶² und Kant die Religion (den »Vernunftglauben«) in der Tat – auch! – dazu bestimmte, »um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben« (VI 301). Allein Religion gewährleistet den vernunft-notwendigen Endzweck des »moralischen Handelns«, wirkt zugleich einer Entmutigung entgegen und stärkt so – überdies, d. i. zusätzlich – die »moralische Triebfeder«. Natürlich wirkt die Aussicht auf die tatsächliche Erreichbarkeit des »höchsten Gutes« auch »motivational« auf unsere Bestrebung danach (V 580), gleichwohl bleibt dieser »motivationale« Aspekt (d. i. der Schwächung der Achtung als »moralischer Triebfeder« entgegenzuwirken: s. nochmals V 580) vom unverzichtbaren Sinngehalt des »höchsten Gutes« unterschieden. Dass die Philosophie »einen Religionszustand unter sich zu errichten« beabsichtigt und »die Betrachtung und Beurteilung einer positiven Religion in ihr Geschäfte zieht[,] an welcher sie die Bedingungen am besten zeigen zu können glaubt[,] unter denen allein die Idee einer Religion realisiert werden kann«,²⁶³ macht den beabsichtigten Nachweis deutlich, wie »Moral unumgänglich zur Religion führt«. Hingegen würde eine lediglich intendierte Kompensation einer »Motivationsschwäche« diesen Nachweis niemals erbringen können; dies widerspräche auch der ausdrücklichen Erklärung Kants in der Religionsschrift, »dass der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Objekt der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im ganzen beurteilende Vernunft habe machen wollen« (IV 832; s. auch nochmals die schon zitierte Stelle: VI 189). Auch die von Kant betonte Rücksicht auf das »Evangelium« als den »unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit« verdankt sich keineswegs der Kompensation der moralischen »Motivationsschwäche«, sondern vornehmlich der Rück-

²⁶² Denn gewiss: »Der Glaube an Gott entsteht durch Anerkennung der Gesetzgebung der reinen Vernunft, und wirkt auf den menschlichen Willen zurück, um ihm zur Ausübung derselben, die größte mögliche Stärke zu erteilen« (K. H. Heydenreich, System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien. Leipzig 1794, 141; zit. n. Geismann 2009, 80, Anm. 524).

²⁶³ AA XX, 439 f.

sicht auf die »strengste Forderung der praktischen Vernunft« und auf deren notwendiges »Objekt«. Es ist allein ein vernunftorientiertes, gerechtigkeits-inspiriertes »Nicht-verzichten-Können« auf diese Perspektive des »höchsten Gutes« und keine »Motivationsschwäche«, das jene »moralisch konsequente Denkungsart« und ihr »Vertrauen« motiviert. Weil diese, eben moralisch motiviert, auf das »höchste Gut« abzielt, müsste der vernunft-widrige Ausfall des »höchsten Gutes« (bzw. des Vertrauens auf dessen Möglichkeit) natürlich auch die Moralität »affizieren«. Dies besagt allerdings keine moralische »Motivationsschwäche«; sieht man hingegen die versuchte Kompensation derselben als die eigentliche Grundlage der Postulatenlehre an, so fällt es natürlich leicht, ihren Anspruch zu relativieren bzw. überhaupt zu verabschieden.

Es sollte deutlich geworden sein: »Anlass für die Entwicklung der Postulatenlehre« (Habermas 2019 II, 370) ist keineswegs eine als notwendig erachtete Kompensation bzw. ein »Stabilisierungsbedarf« eines moralischen »Schwächegefühls« und eine diesbezügliche mentale Ermutigung, zumal dies doch eher lediglich auf eine »tröstliche und nützliche Überredung« (II 635) hinausliefe (auf einen »Überredungsglauben«, den Kant stets zugunsten des moralischen »Überzeugungsglauben« verworfen hat; vgl. auch Kants Bezug auf Hiob: VI 116 ff., bes. 119). Die in durchaus »unparteiischer Vernunft« wurzelnde Intention auf den »gesollten Zweck« bleibt demnach von der psychologischen Rücksicht darauf genau zu unterscheiden, dass die »Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks« geschwächt werden darf, »welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann« (V 580). Nochmals: Zwar ist nach Kant die eingeräumte drohende »Zwecklosigkeit«, der deprimierende Eindruck eines »Schauspiel(s), das gar keinen Ausgang hat« (VI 179), als »ein Hindernis der moralischen Entschließung« (IV 651), in einer psychologischen Hinsicht also durchaus anzuerkennen, ohne dass daraus jedoch begründungstheoretisch hinsichtlich der »Verbindlichkeit« schiefe bzw. voreilige Schlussfolgerungen gezogen werden dürfen und der Anspruch einer »transzendentalen Deduktion« des Begriffs des »höchsten Gutes« (»wie ist das höchste Gut praktisch möglich«?: IV 241) etwa obsolet geworden wäre. Auch dies zeigt, dass keinesfalls jene – auf die moralische Motivation abzielende – Argumentation vorrangig oder für Kants Postulatenlehre

bzw. Ethiktheologie gar einzig maßgebend ist.²⁶⁴ Sie besagt bzw. intendiert folglich etwas anderes als den bloß »motivationalen« Aspekt einer »Ermutigung« zu moralischem Handeln, worin Habermas offenbar den eigentlichen Kern der »postulatorischen« Bemühungen Kants erblickt: »Aber wie erklärt er den verpflichtenden Charakter dieser Gesetze, den Geltungsmodus des Sollens? ... Was konnte, nach der metaphysikkritischen Entkoppelung des Wissens vom Glauben, an die Stelle der Autorität des göttlichen Willens und seiner Gesetze treten, um die *Bindungskraft* moralischer Normen zu begründen? Es ist keine Übertreibung, dass Kant seine Philosophie im Ganzen auf die Lösung dieses Problems angelegt hat.^[265] Und zweifellos hat er mit der Konzeption der Autonomie der aus Vernunft allein begründeten Moral einen bis heute überzeugenden Weg zu dessen Lösung gewiesen.« (Habermas 2019 II, 344 f.) Nach Kant geschieht ebendies freilich ganz ohne religiöse Anleihen bzw. »Begründungskrücken«,²⁶⁶

²⁶⁴ Deshalb ist auch der (schon erwähnte) von Habermas diagnostizierte Anlass zu Kants Postulatenlehre nicht unproblematisch: »Diese Differenz zwischen der Bindungskraft einer göttlichen Autorität, die persönliches Heil verheißt, und einer vernünftigen Autorität, die durch gute Gründe überzeugt, gibt Kant zwar den Anlass für die Entwicklung der Postulatenlehre, aber er macht sie nicht als solche zum Thema.« (Habermas 2019 II, 370)

²⁶⁵ Diese Ansicht mag jedoch in der Tat als übertrieben erscheinen. Kant hat sich diesem Problem, wie schon erwähnt, vor allem in der »zweiten Kritik« (in dem Abschnitt »Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft«: IV 191 ff.) gewidmet; sie steht damit (mit der darin vorgenommenen Klärung des »obersten Gutes«) auch »architektonisch« gewissermaßen im unmittelbaren Vorfeld der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« und deren Lehre vom »höchsten Gut«.

²⁶⁶ In der Tat: »Kant muss deshalb erklären, wie sich der absolute Sollgeltungsanspruch praktischer Gesetze allein aus Vernunft erklärt, nachdem dessen deontologischer Sinn nicht mehr durch die Autorität eines göttlichen Gesetzgebers gedeckt ist.« (Habermas 2019 II, 345) Dem entspricht freilich auch schon Kants frühe These: »Gott macht nicht ... die moralischen Gesetze oder Verbindlichkeit, sondern sagt nur, dass sie die Bedingungen seines gütigen Willens sein. Insofern ist dieser heilig und in der Ausübung gerecht.« (Refl. 7089, AA XIX, 246) – Eine scharfe Kritik an Habermas' Religionskonzeption und deren Auseinandersetzung mit Kant äußert Dörflinger, zumal Habermas nicht zuletzt das »säkulare Konzept der autonomen Vernunft« verfehle (Dörflinger 2013, 100), wie auch seine Kant-Kritik in mehrfacher Hinsicht verrate. S. dazu jedoch auch meine kritische Stellungnahme (Langthaler 2013). – In freilich ganz anderer Akzentuierung als Dörflinger hat auch R. Forst Bedenken gegen Habermas geäußert: Dass der »in the process of transforming a religious form of morality into a secular and postmetaphysical one« von Habermas diagnostizierten »Motivationsschwäche einer vernünftigen, also kognitivistisch begriffenen Moral, ... von Haus aus die Antriebskraft des religiösen Heilsversprechens fehlt ...« (Habermas 2019 II, 332; s. o. 322), lasse vermuten, dass bei ihm dadurch »the autonomy of auto-

wie nicht zuletzt schon die diesbezüglich zentrale »Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft« mit ihrem beanspruchten Aufweis verrät, »wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d.i. die objektiv-praktische Vernunft auch *subjektiv* praktisch machen könne.« (IV 287) Auch dies macht nochmals das Problematische der Auffassung deutlich: »Kants Denkungsart ist von der Unabweisbarkeit dieser Selbstüberforderung und dem Bewusstsein geprägt, dass der Mensch auf eine Ermutigung seiner eigenen Kräfte angewiesen ist. Gravitationszentrum seines Werkes bilden darum die hartnäckige Bekämpfung des Vernunftdefätismus und die ebenso hartnäckige Suche nach der Stabilisierung durch einen »Vernunftglauben«, der Selbstvertrauen einflößt.« (Habermas 2019 II, 305) Die schon im ersten Teil (s.o. 94 ff.) angeführten Argumente Kants aus dem »Gemeinspruch«-Aufsatz und der Vorrede der Religionschrift erhärten die Zweifel an dieser von Habermas geltend gemachten These, die auf die Kompensation der »Endlichkeit seiner [des Menschen] Vermögen« (Habermas 2019 II, 305), auf die »kognitiven und motivationalen Grenzen« (ebd. 306) der Vernunft, abziele.

Ergänzend – und überleitend zum nächsten Abschnitt – sei zu Habermas These, dass der Glaube »die moralische Denkungsart stützen soll« und »die Moral ... und nicht der christliche Glaube« »das letzte Wort behält« (Habermas 2019 II, 354) noch dies angemerkt: Dem widerspricht wohl auch die von Habermas andernorts geäußerte Sichtweise (z. B. Habermas 2019 I, 32), der zufolge es Kant um die Aneignung zentraler Themen der christlichen Tradition, um eine »Aneignung der religiösen Überlieferung« zu tun sei – so auch in seinem Verweis auf die elementare Lehre des Christentums vom »höchsten Gut«: »Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes),^[267] der allein der

nomy, so to speak, is placed in question« (Forst 2021, 10) und infolgedessen für »heteronomistische« Moral-Konzeptionen (»a form of heteronomy« (ebd. 19) unnötiges Verständnis gezeigt werde. Denn: »the notion that the categorical imperative has only »weak« motivational force and the charge that it lacks full moral authority give too much credit to a religiously grounded morality« (ebd.).

²⁶⁷ Auch hier wird übrigens besonders deutlich – was Habermas jedoch bezweifelt (s. u. II.4.2.1.) –, dass Kant sich der Abhängigkeit der »Reich Gottes-Idee« »von inspirierenden Geschichtsquellen« (Habermas 2007, 369) durchaus bewusst war. Später hat Habermas diese Ansicht vermutlich modifiziert bzw. korrigiert.

strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge tut« (IV 258 f.);²⁶⁸ auch dies führt vor Augen, dass bzw. wie »Moral unumgänglich zur Religion führt«²⁶⁹ (was natürlich ebenfalls damit unvereinbar ist, dass bei Kant »die Moral ... das letzte Wort behält«). Dies war ja auch die kantische Zielsetzung, »in Glaubenssätze einen moralischen Sinn« hineinzutragen (»wie ich es: Religion innerhalb den Grenzen etc. versucht habe)« (VI 304).²⁷⁰ Davon soll im Folgenden noch kurz die Rede sein.

4.1.1. Zu der von Habermas festgestellten kantischen

»Interpretationsalternative«: *Kompensation der moralischen »Motivationsschwäche« versus »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz«?*

Es sollte deutlich geworden sein, weshalb für Kants Postulatenlehre keineswegs die Kompensation der moralischen »Motivationsschwäche«, als die Beseitigung eines »moralischen Hindernisses«, in ihrer Orientierung am »gesollten Endzweck« maßgebend ist. Deshalb ist m. E. auch der von Habermas jüngst angeführten »Interpretationsalternative« mit Skepsis zu begegnen: »Führt Kant den Vernunftglauben in der Absicht ein, die Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen und »der moralischen Denkungsart«

²⁶⁸ Auch dies bestätigt übrigens, dass bei Kant der Bezug auf den »christlichen Glauben« maßgebend ist und – recht verstanden – durchaus nicht »die Moral das letzte Wort behält« (wie Habermas behauptet: 2019 II, 354). Auch der späte kantische Rekurs auf den »einzigsten Zweck des Schöpfers« (VI 132) weist, wie erwähnt, darüber noch hinaus.

²⁶⁹ Darin ist auch die prinzipielle Trennung der »moralischen Prinzipien« von der »Glückseligkeit« als Proprium der christlichen Ethik enthalten. Die »Sittenlehre« ist nach Kant, wie schon erwähnt, von einer »Glückseligkeitslehre« strikt unterschieden (IV 262).

²⁷⁰ Allein dies bleibt Kants »letztes Wort« und relativiert insofern auch die in Vorlesungen über Metaphysik (aus der 2. Hälfte der 70-er Jahre: AA XXVIII, 301) geäußerte Auffassung: »Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Spekulationen und Untersuchungen. Alle metaphysischen Spekulationen gehen darauf hinaus. Gott und die andere Welt ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn der Begriffe von Gott und von der anderen Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen, so wären sie nichts nütze« – weil eben allein »moralische Prinzipien apriori« das Fundament der Religion sein können. Nur in diesem Sinn behält bei Kant die »Moral das letzte Wort«.

eine »feste Beharrlichkeit« zu sichern? Oder dient die derart erweiterte Moraltheorie^[271] ihrerseits zur Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz^[272], die mit den Verheißungen sowohl der Unsterblichkeit der individuellen Seele^[273] wie auch der rettenden Gerechtigkeit eines in die Geschicke der Welt eingreifenden Gottes über den kargen Aussagegehalt des zeitgenössischen Deismus hinauschießt?« (Habermas 2019 II, 352 f.).²⁷⁴ Eine solche »Interpretationsalternative« ist wohl schon deshalb nicht recht plausibel, weil Kant den »Vernunftglauben« eben keineswegs anführt, um eine »Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen« und um der Pflichterfüllung »Halt und Festigkeit« (VI 132) zu geben, sondern weil die Orientierung am »praktischen Endzweck« als dem »ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft« doch ein gerechtigkeits-orientiertes »moralisch gewirktes Gefühl« – eben der »moralisch gesinneten Vernunft« – bedeutet, die allein der »Lehre des Christentums« und der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259) genügt und so auch der geforderten »Selbsterhaltung der Vernunft« ent-

²⁷¹ Es handelt sich jedoch im Grunde um keine »erweiterte Moraltheorie«, weil die »Dialektik« doch einen anderen Gegenstand hat. Auch die kantische »fides-Bestimmung« im Rahmen der Ethiktheologie zeigt dies. Ausdrücklich betonte Kant im Beschluss der Metaphysik der Sitten, dass die Religionslehre außerhalb der reinen Moralphilosophie liegt (IV 627 ff.), obgleich sie daran anschließt. Es ist allein die »erweiterte moralische Gesinnung«, die als eine »Willensbestimmung von besonderer Art« auf die Religion führt.

²⁷² In der »Replik« räumt Habermas indes noch ein, dass Kant »eine ihre Inhalte aus der christlichen Überlieferung schöpfende Ethik« verfolgte (Habermas 2007, 374). Dies entspricht auch eher der von Kant ausdrücklich genannten Zielsetzung, das zu ergründen, was in der »für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann« (VI 268 Anm.). Es geht Kant in der Religionschrift eben um die Darlegung, wie er »die mögliche Vereinigung« der christlichen Religion »mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube« (so in Kants Brief an Stäudlin vom Mai 1793: AA XI, 429), die offenbar auf die christliche »Glaubenssubstanz« abzielt.

²⁷³ Genau genommen wird freilich nicht die »Unsterblichkeit der individuellen Seele« verheißen, sondern diese wird als »Bedingung der Möglichkeit« (als »theoretische Voraussetzung«) des »höchsten Gutes« (im Blick auf die maßgebende Idee der »Heiligkeit«) gedacht. Schon der vorkritische Kant merkte dazu an: »Der moralische Beweis sagt nicht, daß die Seele künftig leben werde, sondern daß der Rechtschaffene nicht vermeiden könne, dieses anzunehmen und wenigstens als möglich anzusehen.« (Refl. 5475, AA XVIII, 193).

²⁷⁴ Mit dieser Alternative wendet sich Habermas auch gegen meine frühere Kant-Interpretation; ich halte indes daran fest, dass Kant sich weithin um eine »vernünftige Rehabilitation des christlichen Offenbarungsglaubens« bemühte.

spricht. Dies verdeutlichen nicht zuletzt auch seine schon erwähnten Bezugnahmen auf die empörenden »moralischen Zweckwidrigkeiten« – auf die Erfahrung, »es müsse anders zugehen« (V 587) und auf jene unumgängliche »Strafwürdigkeit« (s. o. I.5.) – sowie auf die gebotene Hoffnung eines »durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) notwendig vorauszusetzende(n) künftige(n) Leben(s)« (III 412), die auf die von der »gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben(e)« (VI 191) Idee des »jüngsten Gerichts« abzielt und sich unübersehbar vor allem an der »christlichen Glaubenssubstanz« orientiert. Dass Kant sehr wohl die »Begründung der christlichen Glaubenssubstanz« vor Augen hatte, verrät auch folgende (schon zitierte) Notiz, die auf die »moralisch« qualifizierten Ideen des »Gerichts« und der »rettenden Gerechtigkeit« Bezug nimmt: »Die andere (intellektuale) Welt ist eigentlich die, wo die Glückseligkeit genau mit der Sittlichkeit zusammenstimmt: Himmel und Hölle [...] Die andere Welt ist ein notwendig moralisches Ideal.«²⁷⁵

Schon die mit Blick auf die Weltstellung des Menschen gebotene Rücksicht auf die »Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft« – in dem, als »objektivem Zweck«, »das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit« verbunden ist – lässt jene von Habermas geltend gemachte »Interpretationsalternative« wohl als zu schmal erscheinen. Das »Wesen des Christentums« lag für Kant doch vornehmlich in seiner »Übereinstimmung« mit den Grundsätzen der »reinen praktischen Vernunft«, in der »Zusammenstimmung« desselben »mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben« (VI 272) – auch dies sprengt offenbar jenen bloß »motivationalen« Aspekt. Kant ging eben nicht nur »von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung« aus (IV 659),²⁷⁶ vielmehr wollte er vor allem zentrale Ge-

²⁷⁵ Refl. 6838, AA XIX, 176; vgl. Refl. 6206, AA XVIII, 490). Ebendies hätten die »griechischen Schulen« verkannt; mit seiner entschiedenen Abgrenzung davon hat Kant freilich durchaus in gewisser Weise »etwas Biblisches in die Philosophie« hineingebracht (VI 271). Der kantische Rekurs auf die »christliche Glaubenssubstanz« zeigt sich sowohl in der inhaltlichen Bestimmung des »höchsten Gutes« als auch in der Mahnung, dieses »vermessenerweise« nach »eigenen Kräften« erreichen zu wollen. Darin manifestiert sich auch eine durch »hergebrachte fromme Lehren« (VI 186) offenbar erfolgte notwendige Korrektur gegenüber dem bei »allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten« anzutreffenden Gedanken eines »Endes aller Zeit« (VI 175).

²⁷⁶ Kant sprach von dem Versuch, »von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so fern sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahiere, die Offenbarung, als historisches System,

halte der »christlichen Glaubenssubstanz«²⁷⁷ kritisch rechtfertigen und »den vernünftenden Teil der Menschen ... zur Annehmung derselben geneigt« machen²⁷⁸ – und zwar in dem Sinne, dass er das Christentum als »historisches System« auf das »reine Vernunftsystem der Religion zurück führe« (IV 659), also zeige, dass »zwischen Vernunft und Schrift nicht nur Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei« (IV 659)²⁷⁹ (s. dazu aber auch u. II.4.2.1.): So »muss die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Prinzip anerkannt und geehrt« werden (IV 835); auch darin bleibt jedenfalls noch Kants kritisches Bemühen vernehmbar, »religiöse Inhalte begrifflich einzuholen« (Habermas 2005b, 230), d. h. näherhin »zentrale Gehalte der Bibel in einen Vernunftglauben *einzuholen*« (Habermas 2005b, 218), ohne dabei gegen Habermas' plausible Forderung zu verstoßen, »die theologisch-philosophischen Diskurse erst einmal zu entmischen« (Habermas 1997b, 135). In der Tat wollte Kant »Glaubensinhalte und Verbindlichkeiten der Religion, die sich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft rechtfertigen lassen, retten« (Habermas 2005b, 218) – eine Feststellung, die allerdings mit Habermas' späterer Diagnose, dass Kant keineswegs eine »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« verfolge (sondern sich lediglich an der Kompensation einer »Motivationsschwäche« orientiere), wohl kaum verträglich ist. Habermas selbst erwähnt ja auch die »ihre Inhalte aus der christlichen Überlieferung schöpfende Ethik« Kants (Habermas 2007, 374).²⁸⁰

an moralische Begriffe bloß fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurück führe« (IV 659).

²⁷⁷ Hegel hat, bei aller Kritik, Kants Religionsschrift gewürdigt in ihrem »Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft« (Hegel 20, 364).

²⁷⁸ AA XX, 440. »Er glaubte in diesem Stück [der Religionsschrift] die Ausbreitung und Befestigung der christlichen Glaubenslehre zu befördern« (Bohatec 40). Wohl in diesem Sinne betonte Kant seine Absicht, »den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andererseits als einen Offenbarungsglauben (*fides stabilitaria*) zu betrachten« (IV 833).

²⁷⁹ »Glücklich! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält« (IV 768). Die Bibel war nach Kant die »Basis der reinen moralischen Religionslehre« (Stark 1993, 249).

²⁸⁰ Schon früher hatte Habermas auch die leitende Absicht Kants folgendermaßen gewürdigt: »Auch Kant lässt sich nicht ohne das Motiv verstehen, die wesentlichen praktischen Gehalte der christlichen Tradition so zu begreifen, dass sie vor dem Forum der Vernunft Bestand haben können« (Habermas 1991g, 128). Dass sich dieses kanti-

Näherhin ging es Kant bekanntlich um eine »Anwendung« der Grundpfeiler der Vernunftreligion auf die geschichtliche »Glaubensart« des Christentums. Religionsphilosophie ist in dieser Hinsicht also »nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Lehre« (IV 629),²⁸¹ die so die »Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft« mit dieser darlegen wollte.²⁸² Dabei wird die biblische Religion ihrer »mystischen Hülle entkleidet« (IV 739), um solcherart die »Vernünftigkeit« der christlichen Lehre darzulegen. Nur in solcher Hinsicht wollte Kant freilich die »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« leisten – und in diesem Sinne findet ja auch Habermas Kant »als das große Beispiel für eine philosophische Übersetzung christlicher Gehalte in einen Diskurs« einleuchtend, der »dabei strikt auf Prämissen einer religiösen Überlieferung verzichten will«.²⁸³ Dass Kant in der Tat an einer »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« und an einer vernünftigen »Rettung« derselben gelegen war, wird auch dadurch nahegelegt, dass er sich für die »Befriedigung eines Vernunft[!]bedürfnisses« (VI 271; 181) ja ausdrücklich auf Themen verwiesen sah, die eindeutig der christlichen Tradition entstammen. Im Entwurf zum späten »Streit der Fakultäten«

sche Motiv nicht auf die Kompensation der Motivationsschwäche reduzieren lässt, zeigt auch sein Hinweis auf Kants »Versuche einer philosophischen Übersetzung, die Kant an den Topoi des Sündenfalls und der göttlichen Gnade vorgenommen hat« (Habermas 2019 II, 328 Anm. 50) – sowie sein Blick auf »andere biblische Motive« (ebd.).

²⁸¹ »Analytische Methode eine gegebene Religion innerhalb der Grenzen etc. zu finden, nicht synthetisch eine solche durch Vernunft zu machen« (AA XXIII, 115).

²⁸² Freilich bedeutet dies die »größte Achtungsbezeugung für das Christentum ... Denn die hier angeführte Zusammenstimmung desselben [des Christentums] mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben: weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit das so oft entartete Christentum immer wieder hergestellt worden ist und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann« (VI 272).

²⁸³ Kant habe das »erste große Beispiel für eine säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten gegeben« (Habermas 2001, 23). Es bleibt allerdings unklar, wie dies mit der Ansicht vereinbar sein soll, dass Kant jedoch keineswegs die »christliche Glaubenssubstanz« retten wollte, sondern lediglich auf die stabilisierende Kompensation einer »Motivationsschwäche« abziele. Unvereinbar ist damit wohl auch die neue Feststellung, dass »Kant sich den nach säkularen Maßstäben vernünftigen Gehalt der religiösen Überlieferungen aneignet« (Habermas 2019 II, 210), der sich jedoch nicht in der beabsichtigten »Durchsetzungsfähigkeit der Moral« erschöpft.

heißt es sogar:²⁸⁴ »Der Beweis der Wahrheit [!] der christlichen Religion ergibt sich nun von selbst und zwar aus der Bibel, von deren Authentizität als heiliger Schrift man eben einen Beweis forderte.«²⁸⁵ Dass Kant mit zentralen Gehalten des Christentums (wie »Trinität«, »christologischen« und »soteriologischen« Themen) verständlicher Weise seine liebe Not hatte, ändert jedoch nichts an seinem spezifischen Bemühen um die »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« und beschränkt sich keineswegs auf eine bloße Stützung des Glaubens für eine »moralische Denkungsart«.

Indes, auch Kants (luther-kritische?) Sichtweise, dass zuletzt »alles aufs Moralische [»aufs Tun«: VI 307] ankomme«, »und diese Endabsicht mithin auch ein dieser gemäßer Sinn ... allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden« müsse (ebd.), verträgt sich durchaus mit seiner (beim späten Kant noch zunehmenden) Orientierung an dieser »christlichen Glaubenssubstanz«; sie bleibt auch in der Religionschrift jedenfalls nicht dabei stehen, dass die »Moral das letzte Wort behält« (s. o. 337),²⁸⁶ und lässt deshalb jene von Habermas gel-

²⁸⁴ Obwohl Kant in der Vorrede versicherte, dass seine Religionsschrift »gar keine Würdigung des Christentums enthält«, sondern lediglich auf die »Würdigung der natürlichen Religion« (VI 270) abziele. Gleichwohl sei die »Anführung einiger biblischer Schriftstellen« als »Bestätigung [!] gewisser reiner Vernunftlehren der Religion« anzusehen, um also dadurch »Vernunftätzen, durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit anderer ... Urteile, Licht und Bestätigung« (VI 270 f.) zu geben.

²⁸⁵ AA XXIII, 450. Die »Authentizität« der Bibel »beglaubigt also und dokumentiert sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber den Buchstaben (das Statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen (principale), sondern nur zum Beigesellten (accessorium) desselben gehören« (VI 334). »Das Christentum ist die Idee [!] von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet, und sofern natürlich sein muss. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel« (VI 310). Diese Gründung der Religion in der Vernunft besagt eben etwas anderes als die Kompensation einer bloßen »Motivationsschwäche«.

²⁸⁶ Schon früh hat Kant demgegenüber das »Wesentliche und Vortrefflichste von der Lehre Christi« gewürdigt und dies offenbar auch später beibehalten: »Das Wesentliche und Vortrefflichste von der Lehre Christi ist eben dieses: dass er die Summe aller Religion darin setzte, rechtschaffen zu sein aus allen Kräften im Glauben d. i. einem unbedingten Zutrauen, dass Gott alsdenn das übrige Gute, was nicht in unserer Gewalt ist, ergänzen werde. Diese Glaubenslehre verbietet alle Anmaßung, die Art, wie Gott dieses tue, wissen zu wollen, imgleichen die Vermessenheit, dasjenige aus eigenem Dünkel zu bestimmen, was in Ansehung der Mittel seiner Weisheit am gemäßigtesten sei, alle Gunstbewerbungen nach eingeführten gottesdienstlichen Vorschriften und lässt von dem unendlichen Religionswahn, wozu die Menschen zu allen Zeiten geneigt sein, nichts übrig als das allgemeine und unbestimmte Zutrauen,

tend gemachte »Interpretationsalternative« erneut als problematisch erscheinen. Dies zeigt auch Kants Hinweis auf sein eigenes Vorhaben in einem Entwurf zur Vorrede der »Religionsschrift«: »Ich wollte die Religion im Felde der Vernunft vorstellig machen u. zwar so wie solche auch in einem Volke als Kirche errichtet sein könne. Da konnte ich nun solche Formen nicht füglich erdenken [!], ohne wirklich vorhandene zu benutzen. – Daher konnte ich nicht eine Religion entspringend aus der Vernunft ankündigen, sondern Religion die allenfalls auch in der Erfahrung gegeben war (als Kirche) aber das an ihr was innerhalb der Grenzen der Vernunft gehört – daraus ist zu sehen, dass ich nichts in die Schrift hineinbringe. – Weil aber die Religion so wie die Vernunft selbst eine absolute Einheit ausmachen muss so kann man zwar fragmentarisch aufsuchen, aber unsystematisch [?] sie als ein Ganzes zusammenfassen«. ²⁸⁷ Kant hat dergestalt zweifellos eine philosophische Fundierung des Christentums intendiert; gleichwohl bleibt dies innerhalb der »Grenzen einer philosophischen Religionsuntersuchung«, worin die »Glaubwürdigkeit« des Christentums als »natürlicher Religion« auf dem Prüfstand steht. ²⁸⁸ Er unternahm in dieser Absicht eine Analyse der Grundpfeiler – des Kernbestands – des Christentums, auch wenn er sich dabei an keiner christlichen Konfession orientierte und sich allein von der »reinen praktischen

dass uns dieses Gute auf welche Art es auch sei, zu Teil werden solle, wenn wir, so viel an uns ist, uns durch unser Verhalten dessen nur nicht unwürdig machen« (so im Briefentwurf Kants an Lavater: AA X, 179f.). Auch darin zeigt sich natürlich wiederum deutlich das besondere Interesse Kants an der »christlichen Glaubenssubstanz«, das demonstriert, dass die Moral bei ihm (recht verstanden) eben nicht »das letzte Wort behält«.

²⁸⁷ AA XXIII, 93. Dass das »Abstrahieren von aller Religion« indes nicht »Ausschließung aller Offenbarung behauptet«, wird deutlich, wenn es wenig später heißt: »Die Aufschrift aber Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gibt sogleich zu erkennen, dass es nicht um die Quelle daraus irgend eine positive (statutarische) Religion entsprungen sein mag zu tun sei und die letztere synthetisch auf lauter Vernunftbegriffe zu bringen, sondern allenfalls nach analytischer Methode nur das aus ihr abstrahieren was die bloße Vernunft aus sich selbst erkennen kann« (ebd. 94; 96 u. ö.). Nicht ganz unmissverständlich ist freilich Kants Notiz aus den Vorarbeiten zur »Religionsschrift«: »In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Religion überhaupt, so fern sie bloß aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kann, vorgetragen« (AA XX, 439).

²⁸⁸ Darin behält zwar die Moralität das erste, jedoch nicht »das letzte Wort« (so allerdings Habermas 2019 II, 354), zumal »Moral unumgänglich [!] zur Religion« führt (IV 652), die »allererst« die Hoffnungsperspektive thematisiert (IV 262).

Vernunft« leiten ließ.²⁸⁹ Kant hat ausdrücklich bekannt, dass er den »moralische(n) Glaube(n) ... im Evangelio fand [!]« und letzteres als den »unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit« gerühmt,²⁹⁰ wie die nachfolgenden Hinweise noch verdeutlichen wollen, die Kants Versuch einer »vernünftigen Rechtfertigung des christlichen Glaubens« verfolgen,²⁹¹ in dem es keinesfalls lediglich darum geht, »die Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen und ›der moralischen Denkungsart‹ eine ›feste Beharrlichkeit‹ zu sichern« (Habermas 2019 II, 352). Die von Habermas darauf bezogene Einführung des »Vernunftglaubens« wird jedenfalls auch jener in Kants »Polarisierung von Glauben und Wissen« zutage tretenden »Vernunftteleologie« (s. o. 243 ff.) nicht gerecht.

Jene von Habermas suggerierte »Interpretationsalternative« ist deshalb im Grunde keine echte Alternative, vielmehr hat sich gezeigt: Der Aspekt der Kompensation einer »Motivationsschwäche« trifft nicht die »Substanz« der Postulatenlehre, sondern berührt lediglich

²⁸⁹ Höffe 2011, 8. – Es bestätigt sich die von E. Weil vertretene Auffassung, dass Kant »das christliche Dogma verstehen und verständlich machen« wollte, wobei freilich »aus dem Vorsatz, das Christentum zu verstehen, eine anders geartete Aufgabe« wird, »als es nur, insofern es eine Moral darstellt, zu rechtfertigen. Das Christentum muss als Religion gerechtfertigt werden [...]. Er will das Christentum retten, es als etwas Positives, nicht als etwas Schändliches verstehen; und er versteht es in dem Maße, wie es ihm gelingt, es der bloßen Vernunft verständlich zu machen – das ist ein Christentum ohne Skandal« (Weil 2002, 139 f.). In der Tat: Die vernünftige Rechtfertigung des Christentums ist das erklärte Ziel der kantischen Religionsphilosophie, es geht Kant darum, die »christlichen Grundlehren rein philosophisch ... [zu] begründen« (Höffe 2012, 348). In jener beabsichtigten Begründung der »christlichen Glaubenssubstanz« ist auch seine Klage über das Joch »der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte« begründet, »welches den Gewissenhaften viel härter drückt«, also eine »Last für das Gewissen« sei (s. o. II, Anm. 125).

²⁹⁰ AA X, 177; AA XI, 10.

²⁹¹ In der Tat verfolgte Kant den »Zweck, die Religion in der Gestalt des Christentums zu rehabilitieren« (Höffe 2011, 20). »Nur weil sich die Religion[schrift] so genau auf die Grundgehalte des Christentums einlässt, kann sie ... eine detaillierte Philosophie des Christentums enthalten« (ebd.). Kant nimmt in der Religionschrift »eine raffinierte Erweiterung vor: Die natürliche Theologie wirft einen Blick über ihre Grenzen und lässt sich vom jenseitigen Vernunft, der übernatürlichen Offenbarung, über die Frage belehren, mit welchen Themen, und zwar menschlichen Grundthemen, mit welchen anthropologischen Elementen, eine rundum sachgerechte, also eine nicht nur der Sache der philosophischen, sondern auch der Sache der Religion gerechte Religionsphilosophie sich sinnvollerweise befasst« (Höffe 2011, 7 f.). Dies sind die Lehren von der »Erbsünde«, die Christologie, Eschatologie und »Gnadenlehre« sowie »Ekklesiologie«, die Kant »mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen« (VI 298) beanspruchte.

beiläufig auch eine gewisse »Zweckmäßigkeit« hinsichtlich des Ermutigungsaspektes, wonach dadurch auch »die Moral mit einer Stütze versehen«²⁹² wird. Dies reicht freilich keinesfalls an den Kerngehalt der Begründung des »höchsten Gutes« als dem notwendigen »Endzweck der praktischen Vernunft«²⁹³ heran und verfehlt deshalb auch die Stoßrichtung jener kantischen These, es sei unmöglich, dass »ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werden« könne (s. o. I. Anm. 138) sowie dessen »Bedürfnis«, als »vernünftiges, aber endliches Wesen« »in dicker Nacht« mittels »Wegweiser und Kompass« Orientierung zu finden. Jene von Habermas geltend gemachte »Interpretationsalternative« (»Stabilisierung« der »moralischen Denkungsart« versus »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz«) verstellt wohl auch den Blick auf die von Kant gesuchte Verbindung mit der »Lehre des Christentums«, die der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259) entspricht. In diesem Sinne erhob Kant auch die an das »Gemeinwesen« gerichtete Forderung, »nicht bloß den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten [!] praktischen Vernunft (wie es zu einer Religion auch schlechterdings notwendig ist) Gehör zu geben« (VI 186).

4.2. Weiteres zu Kants – von Habermas bezweifelter – »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« und zum Stellenwert des Christentums in Kants Religionsphilosophie.

Dass jene von Habermas erwogene »Interpretationsalternative« (Ausgleich der »Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral« oder »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz«) keineswegs zwingend ist, wird bei Kant auch noch in anderen Bezügen deutlich, so etwa aus seiner Erklärung (in einem Entwurf zur Religionschrift): »In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Reli-

²⁹² Refl. 7060, AA XIX, 239.

²⁹³ Das diesbezügliche Bedürfnis, »sich im Denken [im Dunkel »tiefer Nacht«] zu orientieren«, hat mit einer notwendigen »Ermutigung der eigenen Kräfte« (Habermas 2019 II, 306) jedoch nichts zu tun, sondern betrifft lediglich den Modus des »Fürwahrhaltens« nach einem »subjektiven Prinzip«, in dem sich ein »Interesse der Vernunft an sich selbst« manifestiert; das von Habermas erwähnte »Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses« begründet lediglich »das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft« (III 273 Anm.).

gion überhaupt so fern sie bloß aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kann vorgetragen. Ich kann gar nicht in Abrede ziehen, dass in dieser Bearbeitung die christliche Glaubenslehre nicht beständig ins Auge gefasst worden,^[294] nicht um sie nach dem Sinne ihrer Schrift (anders als bloß mutmasslich) zu erklären oder sie auch nach ihrem inneren Gehalte auf den Inbegriff jener Vernunftlehren einzuschränken, sondern da es die Philosophie schwerlich dahin bringen dürfte, sich zu versichern, sie habe ein Ganzes derselben nicht bloß im allgemeinen umfasst, sondern auch in seinen besonderen Bestimmungen (im *Detail*) ausgeführt, wenn nicht schon ein auf Religion abzweckendes, viel Jahrhunderte hindurch bearbeitetes, bisweilen wohl mit unnützen Zusätzen versehenes, indessen doch auf alle erdenkliche Bestimmungen derselben Bezug nehmendes Werk (eine heilige Schrift mit ihren Auslegungen) da wäre, welches die Vernunft auf Untersuchungen leiten kann darauf sie von selbst nicht gefallen wäre.«²⁹⁵ Auch damit bestätigte Kant selbst im Grunde – indirekt – die von Habermas vertretene Ansicht, es sei lediglich dem »unauffälligen Vorgriff auf die welterschließende Kraft der religiösen Semantik zu verdanken, dass sich Kant zu einer Postulatenlehre vorantasten kann, die der praktischen Vernunft paradoxerweise doch noch die Kraft verleiht, Vertrauen auf eine ›Verheißung des moralischen Gesetzes‹ einzuflößen« (Habermas 2005b, 225). Indes, es ist nach Kant eben dieses »Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes, aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich [!] hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde« (V 603 Anm.), was den notwendigen Bezug auf die Vernunftpostulate verlangt; solche kantische »fides« als »Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes« bleibt, ungeachtet der unübersehbaren »epistemischen Abhängigkeit« (s. u. II.4.2.1.), freilich von einem »Vertrauen auf die Verheißung künftigen Heils« (Habermas 2021, 230) noch unterschieden, wobei auch nach Kant den »säkular ernücherten ›Ungläubigen‹ für die »Glaubwürdigkeit einer solchen Zusage« »die öffentlich nachvollziehbaren Gründe« fehlen, »die den Ungläubigen überzeugen könnten.« (Habermas 2021, 230) Diese Gründe bietet kein »empirisch-historischer Glaube«, der stets etwas »Wankendes« an sich hat, sondern eben

²⁹⁴ Auch dies lässt wohl seine Orientierung an der »christlichen Glaubenssubstanz« deutlich erkennen.

²⁹⁵ AA XX, 439.

allein die Überzeugung der »moralisch konsequenten Denkungsart«, die jenem – auch zur »Geduld« auffordernden – »praktisch überwindenden Fürwahrhalten« des »Zweifelglaubens« zugrunde liegt.

Auch Kants ausdrücklicher Rekurs auf diese aus der Erinnerung an die »wundersame Religion« des Christentums gespeiste »Verheißung des moralischen Gesetzes« macht jedoch deutlich, dass seine Religionsphilosophie sich – im Sinne einer kritischen Anerkennung »frommer Lehren« – den »semantischen Potentialen« »religiöser Gehalte« keineswegs verschließen wollte. In solcher Hinsicht knüpfte er – explizit und keineswegs bloß in einem »unauffälligen Vorgriff auf die welterschließende Kraft der religiösen Semantik« (s. o. 355) – an die »moralische Lehre des Evangelii« (IV 209) bzw. an die Lehre des Christentums als »Sitten- und Religionslehre« (IV 258 f.) an. Die von Kant durchaus beabsichtigte »Begründung der christlichen Glaubenssubstanz« zeigt sich auch darin, dass er lediglich die »christliche Moral auslegen«,²⁹⁶ die »Eigentümlichkeit der christlichen Moral« (IV 712 Anm.) und der damit verknüpften Ideen, d. h. ihren »moralisch fruchtbaren Gehalt«,²⁹⁷ freilegen wollte; beabsichtigt war dabei also, die »christliche Moral von ihrer philosophischen Seite« zu analysieren (IV 259 Anm.) und der damit verbundene Aufweis der »christliche(n) Religion als natürliche Religion« (IV 826), deren Würdigung auch in Kants Religionsschrift enthalten sei.²⁹⁸ Kant rechtfertigte die darin leitende Absicht: »in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit geleitet

²⁹⁶ AA XI, 380. Der Stiftung des Christentums »wahre erste Absicht« sei doch »keine andre, als die gewesen ..., einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen« (IV 797). Hier ist auch nochmals an jene Auffassung Kants zu erinnern, die Christus als den »Stifter« des Christentums (VI 188), den »Stifter der ersten wahren [»reinen«: IV 852 Anm.] Kirche«, beanspruchte.

²⁹⁷ AA XI, 529. – Darauf zielt auch die kantische Würdigung der christlichen Religion: »Die Welt hat nie etwas die Seele (B)lebenderes, die Selbstliebe (N)iederschlagenderes und doch zugleich die Hoffnung Erhebenderes gesehen als die Christliche Religion, die sich von dem Judentum erhoben hat« (AA XXIII, 92).

²⁹⁸ Vgl. auch Kants späte Klarstellung: »Es war eine Würdigung der Vernunftreligion, sie durch die biblische Lehre zu bestätigen oder als in ihr enthalten vorzustellen. – Will man dieses eine Abwürdigung des Christentums nennen, so muss man sehr verächtlich von der natürlichen denken: Geschieht dieses nun nicht, so dient die natürliche Religion zur Würdigung des Christentums« (AA XXIII, 377). Das ist das erklärte Ziel Kants, der sich in der Tat »den nach säkularen Maßstäben vernünftigen Gehalt der religiösen Überlieferungen aneignet« (Habermas 2019 II, 210), was sich deshalb nicht auf einen Ausgleich der »Motivationsschwäche« der Moralität reduzieren lässt.

hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen [!]«. ²⁹⁹ Diese beanspruchte »Hochachtung« für das Christentum beruht nicht zuletzt auf der Anerkennung, dass allein das Christentum der »strengsten Forderung der Vernunft ein Gnüge tut«. Verbunden ist damit der beabsichtigte Nachweis, dass unter den verschiedenen »Glaubensarten« eben »das Christentum, so viel wir wissen, die schicklichste Form« sei (VI 301) und dieses »Christentum außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdigen in sich« (VI 187) habe; aufgrund seiner »liberalen Denkungsart« (VI 188) sei es auch dazu bestimmt, »allgemeine Weltreligion zu sein« (VI 190). Dies setzt freilich den Aufweis voraus, dass »die biblische Glaubenslehre ... vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann« (VI 328) ³⁰⁰ – mit dem Ergebnis, dass »der christliche Glaube ein Religionsglaube« ist (IV 834), und somit als moralisch verankerter »freier Glaube« gelten darf, wobei die darin sich realisierende »Selbsterhaltung der Vernunft« sich der »Selbstbefreiung« von den Fesseln des »Gewalt« über die Gewissen ausübenden »Kirchenglaubens« verdankt. ³⁰¹ Das Christentum sei also als die-

²⁹⁹ AA XI, 429. Auch im »Streit der Fakultäten« bekundete Kant seine »große Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christentum«, die er »durch die Erklärung« in der Religionschrift »bewiesen habe, dass die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaft seelenbessernden Landesreligion auf unabsehbliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung ... angepriesen« sei (VI 271).

³⁰⁰ Darauf zielt auch die pädagogische Perspektive: »Wenn aber gefragt wird: nicht bloß, was Christentum sei, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde« (VI 321), d. h. »aus der Seele des Menschen selbst geschöpft« ist (VI 327).

³⁰¹ »Wenn jemand nach seinem besten Vermögen [...]. was ihm jetzt rechtgläubig dünkt, [...] wählt, so kann er mit völliger Gewissenhaftigkeit Religion haben, und in der Tat ist nur bei reiner Gewissenhaftigkeit Religion. Wo nun keine Freiheit der [...] öffentlichen Untersuchung ist, wo entweder das Zuvorkommen mit eingedrückten Vorurteilen oder der Zwang die Untersuchung hindert, da ist ungewissenhafte Religion, d. i. Pfaffentum [...], sklavische [...] oder heuchlerische Unterwürfigkeit unter dem Drucke frommer Observanzen. Man sollte das nicht Religion nennen: es ist Pfaffentum. Denn Religion muss gewissenhaft sein, und zum Gewissen gehört Freiheit« (Ref. 6308, AA XVIII, 601 f.). Auch hier zeigt sich, dass und wie das Gewissen das vor-neuzeitliche »Ordo-Denken« »durchbricht«. Die Befreiung von jenen »Fesseln« ist vorrangiges Anliegen einer »aufgeklärten Denkungsart«, die auch darauf pocht, dass sich die Wissensentscheidung nicht auf den Glauben gründet, sondern umgekehrt die Legitimation des Glaubens allein dem Gewissen entspringen kann.

jene »Idee von der Religion« auszuweisen, »die überhaupt auf Vernunft gegründet und so fern natürlich sein muss« (VI 310) und die es als solche zu begreifen gilt.³⁰² Dies bedeutet vor allem die Befreiung von der Vorstellung, dass das Christentum lediglich »ein gewisser auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube« sei (VI 315).³⁰³ Nur so wird auch die von Kant beanspruchte programmatische Anknüpfung und die Absicht verständlich, dass er »nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhang vorstellig machen wollte« (VI 268 Anm.). Es geht also darum, »in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht« (IV 740). Leitend ist also näherhin das Bestreben, im Neuen Testament dasjenige »herauszusuchen«, »was darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag« (IV 825),³⁰⁴ und dabei in der Auslegung auf bloße »Gelehrsamkeit« verzichtet, wie auch sein Rekurs auf das »Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft« (III 636) verrät (und auch so zeigt, dass bei Kant keineswegs die »Moral das letzte Wort behält«, sondern »unausbleiblich zur Religion« führt: IV 655 Anm.).

Kant wollte den »Vernunftglauben« also keineswegs dem »religiösen Glauben« einfachhin entgegensetzen, sondern ihn – als maßgebend »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« – explizit (auch an der von Habermas angeführten Stelle: Habermas 2005b, 229) lediglich vom religiös-»historischen« bzw. vom »Offenbarungsglauben« abgrenzen und näherhin als einen »Hoffnungsglauben« (eine »fides spei« gewissermaßen) ausweisen (s. o. I.1.3.). Im Ausgang von der schon vorgestellten Differenzierung der Frage »Was darf ich hoffen?« werden bei Kant in der angezeigten Weise die Konturen des aus moralischen Impulsen gespeisten »Hoffnungsglaubens« (einer »fides

³⁰² In ähnlicher Absicht heißt es: »die wahre Religion, sofern sie Offenbarung ist, heißt das Christentum, sofern sie dies nicht ist natürliche Religion. Ein Offenbarungsglaube, der nicht Religion ist, heißt Heidentum« (AA XXIII, 440)

³⁰³ Denn in der Tat »verhüllt« der »statutarische Kirchenglaube« »in der Vielfalt seiner Glaubensarten und Gebräuche den »reinen Religionsglauben« als den Vernunftglauben« (Habermas 2019 II, 324).

³⁰⁴ »Die Frage ist: heißt das die christliche Religion, was die Schriftsteller der Bibel aus der Nachricht die sie von *Christo* bekommen hatten gemacht haben, oder ist sie das, was wir daraus nach Begriffen der Moral machen und daraus benutzen können« (AA XXIII, 434).

spei«) sichtbar, worin unschwer – obgleich »innerhalb der reinen Vernunft« – auch die in religiösen Überlieferungen »durchbuchstabierten« und »hermeneutisch wach gehaltenen« »Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben« (Habermas 2005a, 115) wiederzuerkennen sind, die auf jene »hergebrachten frommen Lehren« verweisen. Die »christliche Glaubenslehre« ist nach Kant eben eine besondere Interpretation der Existenz des Menschen als »vernunftbegabtes Erdwesen«, welcher er »religionsphilosophisch« nachdenken will;³⁰⁵ daran orientiert sich nicht zuletzt auch sein ausdrücklicher religionsphilosophischer Rekurs auf »Verdienst, Schuld, Erwählung und Verwerfung« bzw. auf die daran geknüpften »Geheimnisse der Vernunft«,³⁰⁶ der sich im Kontext des schon erwähnten kantischen Bezugs auf das Gnaden-Thema findet (s. o. I.5.1.) und auch das »Unvermögen« der Vernunft benennt, »ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun« (IV 704 Anm.). Auch dies relativiert übrigens – so wie Kants (schon erwähnte: s. o. I. Anm. 190) bedeutsame Hinweise auf die fragmentarisch bleibende »moralische Selbsterkenntnis« – jene von Habermas mit Blick auf Kant geltend gemachte These, dass die »Moral das letzte Wort behält«. Und auch die Bezugnahme auf Kants Gnadenlehre sollte jedenfalls eine Verkürzung der kantischen Anliegen sichtbar machen, die in seiner Ansicht zum Ausdruck kommt (und die offenbar eine folgenreiche »theologische Erbschaft« Kants aufweisen will): »Bei Kant tritt an die Stelle der Kommunikation zwischen Sünder und Erlöser die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft« (Habermas 2019 I, 164); deshalb lassen sich die kantischen »Glaubensbezüge« auch nicht einfachhin auf das Vorhaben reduzieren, »die göttliche Gnade in einen Imperativ zur Selbsttätigkeit um[z]uinterpretieren« (Habermas 2005b, 221) (s. dazu o. I.5.1.). Dagegen steht

³⁰⁵ Schon für Kant gilt in gewisser Weise, was Habermas als Kierkegaards Leitidee geltend macht: »die rationale Rekonstruktion von lebensgeschichtlichen Vollzügen in typischen Formen der menschlichen Existenz. Er buchstabiert aus, *wie es ist*, in der einen oder anderen Weise das eigene Leben mehr oder weniger bewusst zu führen.« (Habermas 2019 II, 671)

³⁰⁶ Damit knüpfte Kant offenbar durchaus an »Intuitionen« an, die er »im Zuge seiner religiösen Erziehung in pietistischer Umgebung erworben« hat (Habermas 2019 II, 310). Wie diese genannten Themen zeigen, sind es in der Tat vor allem auch »die Intuitionen der Luther'schen Rechtfertigungslehre, an die Kant anknüpft, um den vernünftigen Gehalt des Kampfes der sündigen, aber reinigen Kreatur um den rechten Glauben und die Gnade Gottes im Lichte des allein aus Einsicht absolut verbindlichen Moralgesetzes zu entziffern.« (ebd. 320) S. dazu jedoch u. II.4.2.1.

schon dies: »Der Glaube an eine uns unbekanntere Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohltat eines Anderen ist eine umsonst angenommene Ursache (*petitio principii*) zu Befriedigung des von uns gefühlten Bedürfnisses« (VI 314).³⁰⁷ Kants »Gnadenlehre« und die von ihm daran geknüpften »Geheimnisse der Vernunft« sowie auch damit verbundene späte Akzentuierungen der kantischen Religionsphilosophie widersprechen offenbar auch dem Habermas'schen Befund: »Hinter der Pflicht zur innerweltlichen moralischen Anstrengung treten der heilsgeschichtliche Kontext von Sünde, Buße und Versöhnung und damit auch das eschatologische Vertrauen auf die retroaktive Macht eines Erlösergottes zurück« (Habermas 2005b, 221).³⁰⁸ Dagegen steht wohl auch Kants ausdrücklicher später Rekurs auf die »das Ende aller Dinge« betreffenden »Ideen«, »die doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden« (VI 181), obgleich sie in gewisser Hinsicht durchaus auch als »moralisch transzendent« anzusehen sind.

Deshalb ist nochmals zu fragen: Wird nicht auch durch diese Hinweise der Habermas'sche Einwand gegen eine von Kant intendierte »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« doch relativiert, zumal dies offenbar auch in einer gewissen Spannung – im Widerspruch? – zu von ihm selbst vorgelegten Befunden steht – nicht zuletzt dazu, dass »schon die Postulatenlehre die Selbstgewissheit der religionskritischen Vernunft mit der Absicht einer rettenden Übersetzung religiöser Gehalte« versöhnt (Habermas 2005b, 237)? Wie verträgt sich also Habermas' so entschieden geäußertes Zweifel an

³⁰⁷ S. dazu auch Kants schon zitierten frühen Hinweis auf das »Wesentliche und Vortrefflichste von der Lehre Christi«: AA X, 179f.; s. o. II. Anm. 286. So betonte Kant bemerkenswerterweise auch den Glauben als »das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch erteilte Zusage dazu kommen darf, [und] beweiset mehr die echte moralische Gesinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeugung, als es ein empirischer Glaube tun kann.« (VI 314)

³⁰⁸ Dem widerspricht auch Kants schon zitierte Abgrenzung: »Das *summum bonum* der philosophischen Secten konnte nur statt finden, wenn man annahm, der Mensch könne dem moralischen Gesetze adaequat sein. Zu dem Ende musste man entweder seine Handlungen mit moralischem Eigendünkel vorteilhaft auslegen oder das moralische Gesetz sehr nachsichtlich machen. Der Christ kann die Gebrechlichkeit seines persönlichen Werts erkennen und doch hoffen, des höchsten Gutes selbst unter Bedingung des heiligsten Gesetzes teilhaftig zu werden« (Ref. 6872, XIX, 187). Diese frühe Äußerung Kants steht freilich in einer Spannung zum späten »Menschensohn«-Motiv.

der kantischen »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« mit seinem ausdrücklichen späteren Hinweis auf Kants »intensive Auseinandersetzung mit der Luther'schen Gnadenlehre und das Bemühen, den Hauptstücken der christlichen Lehre einen philosophischen Sinn abzugewinnen«³⁰⁹ – ebenso mit der Auffassung, dass Kant auch Rechenschaft ablegen wollte über »die biblischen Quellen der Vernunftmoral« (Habermas 2019 II, 326)³¹⁰ und auch damit, »nicht nur seine Moralphilosophie als Schlüssel für eine rationale Entzifferung der biblischen Überlieferung [zu] erproben« (Habermas 2019 II, 325 f.)?³¹¹ Nicht zuletzt machen auch Kants Interpretation der Theologumena in der Religionsschrift (des »radikal Bösen«, des »Sohnes Gottes«, der »Gnaden«-Thematik und der »Reich-Gottes-Idee«) sowie sein Hinweis auf die ihrer »mystischen Hülle« entkleidete »populäre Vorstellungsart« und das »Ende aller Dinge« (»Gericht«) deutlich, dass er sich durchaus an der kritisch zu enthüllenden »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« orientierte, die offenkundig auch jenem von ihm explizierten »Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses [!] der reinen praktischen Vernunft« (III 636) zugrunde liegt.³¹² Dies zeigt sich auch darin, dass Kant sich ebenso mit den christlichen Auffassungen von »Himmelfahrt«, »Auf-

³⁰⁹ Habermas' – teilweise recht überraschende – Interpretation des Verhältnisses Kants zu Luther bleibt hier unberücksichtigt, da dies eine genauere Auseinandersetzung mit Luther erfordern würde. Dies betrifft schon Kants zentrale These: »Aber ... in dem Glauben, daß Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung echt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen Concursus [»Beitritt oder Mitwirkung«] ganz schicklich und sogar notwendig« (VI 219 Anm.).

³¹⁰ Habermas selbst verweist plausiblerweise darauf, dass Kant darüber auch mit seiner Lehre vom »radikal Bösen« »Rechenschaft ablegen« wolle. Nicht zuletzt die auch unter den Vorzeichen des »radikal Bösen« erhobene Frage »Was darf ich hoffen?«, die Kant ja ausdrücklich der Religionsschrift zuordnete (so in seinem schon erwähnten Brief an Stäudlin aus dem Jahr 1793: AA XI, 429), zeigt diese Orientierung an der »christlichen Glaubenssubstanz« an.

³¹¹ Weil dies tatsächlich so ist, ist wohl auch der spätere Vorwurf ungerechtfertigt, dass das »Bedürfnis der Vernunft ... durch eine spröde Lektüre der Kantischen Moralphilosophie unbefriedigt bleibt« (Habermas 2019 II, 353).

³¹² Darin manifestiert sich die »Aufgabe für unsere praktische Vernunft«, denn: »Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei«; und dieses Bedürfnis führt auf den »allgemeine(n) wahre(n) Religionsglaube(n)« als »Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als *heiligen* Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen* Regierer und mora-

ersthaltung³¹³, »Trinität« und »Gottessohnschaft Jesu« kritisch auseinandersetzt und auch die (als bloße »Privatmeinung« abgetane: VI 306) paulinische Prädestinationslehre (»Gnadenwahl«), die Rechtfertigungslehre und die Lehre von der Auferstehung Jesu kritisierte (darauf weist auch Habermas hin: 2019 II, 326). Die von Kant dabei näherhin beabsichtigte »philosophische Übersetzung« der »sinnlichen Vorstellungsart« (der »sinnlichen Darstellungen«) in »Vernunftideen« »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« – sodass dabei also »nicht einfach das Denken ausgehe« (IV 812) – entspricht dem genau. Insofern trifft es auch nicht zu, dass Kant »der Reihe nach alles ›Übernatürliche‹« abfertigte: »die Idee der Menschwerdung Gottes [s. dazu o. I. Anm. 231], die Prädestinationslehre oder Narrative wie die Himmelfahrt Christi, die leibliche Auferstehung der Gerechten am Jüngsten Tag und so weiter« (Habermas 2019 II, 325). Zugleich verweist Habermas selbst jedoch wenig später (ebd. 328 Anm. 50) ausdrücklich auf kantische Versuche einer »vernünftigen Rekonstruktion« (Habermas 2019 II, 207) und »philosophischen Übersetzung« einschlägiger »biblischer Motive«, die ja auch in Kants kompromisslosem Plädoyer für eine authentische »Auslegung« zutage treten, »welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (a priori) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, [als] die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben unterschieden ist« (VI 337). Dies ist gewissermaßen der unumgängliche Preis für die leitende Absicht, christliche Lehrgehalte in transformierter Gestalt zu »retten« und so allein davor bewahrt, »der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch [zu] tun« (ebd.). Solcherart wollte Kant offenbar aber auch einem Verständnis der Philosophie folgen, die sich gegenüber dem »Anregungspotential« der »positiven Religion« »lernbereit verhalten solle, ohne allerdings dafür Abstriche

lichen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. i. als *gerechten* Richter.« (IV 806 f.)

³¹³ Kant wollte »Auferstehung und Himmelfahrt« in »entmythologisierender« Absicht »bloß als Vernunftideen« verstehen, näherhin als den »Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit« (IV 793 Anm.).

am autonomen Gebrauch der Vernunft zu machen.« (Habermas 2019 II, 15, Anm. 7)

Auch diese voranstehenden Hinweise sollten belegen, dass Kant eine beabsichtigte »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« gewiss nicht fremd war, sondern er daran durchaus ein besonderes Interesse nahm.³¹⁴ Gleichwohl sind bei ihm in der Tat auch tendenzielle Reduktionismen nicht zu übersehen,³¹⁵ die – in ihrer unübersehbaren Vagheit – mitunter jene wenigstens missverständliche These von der »Zusammenstimmung« des Christentums »mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben« (VI 272) zweifellos in gewisser Weise begünstigten – so etwa, wenn neben jener betonten »Einigkeit« »zwischen Vernunft und Schrift« von ihm auch geltend gemacht wird, dass »Offenbarung, als historisches System ... zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurück führe« (IV 659). Gegenüber solchen Wendungen, die allerdings zu Recht auf den unverzichtbaren moralisch-praktischen Fundamenten und dem Vernunftanspruch der Religion insistieren, ist wohl auch an den dem biblischen Theologen von Kant ausdrücklich eingeräumten – und mit dem kritisch-grenzbegrifflichen Anspruch jenes »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« durchaus verträglichen – Einspruch dagegen zu erinnern, dass der Philosoph in die religiösen Lehren »etwas hineinträgt, und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung gestattet« (IV 656).³¹⁶

³¹⁴ Als ein berührendes Zeugnis für die noch beim späten Kant beibehaltene Einstellung zum Christentum darf die in Refl. 6369 (AA XVIII, 693, aus der Zeit nach 1800) angeführte Zustimmung zu einer Notiz Lichtenbergs gelesen werden: »Neben dem Anfang des [Lichtenberg'schen] Satzes: ›Ich glaube von Grund meiner Seele und nach der reifsten Überlegung, dass die Lehre *Christi*, gesäubert vom Pfaffengeschmiere, und gehörig nach unserer Art sich auszudrücken verstanden, das vollkommenste System [!] ist, das ich mir wenigstens denken kann, Ruhe und Glückseligkeit in der Welt am schnellsten, kräftigsten, sichersten und allgemeinsten zu befördern stehen, mit Rotstift von *Kant* geschrieben, die Worte: Ich auch.« Vgl. auch Kants schon zitierten Rekurs auf den »moralische(n) Glaube(n), welchen ich im Evangelio fand« (AA X, 177).

³¹⁵ Auch geht die von Kant durchaus intendierte »Begründung einer christlichen Glaubenssubstanz« bei ihm freilich unübersehbar mit einer Abweichung von der offiziellen »Kirchenlehre« einher, wie an zentralen kirchlichen Dogmen zu zeigen wäre.

³¹⁶ Diesbezüglich ist auch an Habermas' berechnete (von Kant offenbar geteilte) Skepsis zu erinnern, ob nicht »die religiösen Diskurse ... ihre Identität« verlieren müssten, »wenn sie sich einer Art von Interpretation öffneten, die die religiösen Erfahrungen nicht mehr *als* religiöse gelten lässt«, sodass infolgedessen der Zweifel

4.2.1. *Exkurs: Eine naheliegende Anschlussfrage: Ignoriert Kant tatsächlich die »epistemische Abhängigkeit« (Habermas 2005b, 231) seiner Religionsphilosophie von der religiösen Tradition? Eine späte Korrektur dieser Habermas-These?*

Mit Rücksicht auf die Architektonik der Vernunftkritik sowie auf die in Kants »Weltbegriff der Philosophie« leitenden Fragen bleibt bezüglich der Weltstellung des Menschen als eines »vernünftigen, aber endlichen [und d. h. eben auch: geschichtlichen] Wesens« auch dies zu vergegenwärtigen: Im Sinne einer undogmatischen Philosophie sah Kant die Vernunft zunächst – in Anbetracht der ihren »theoretischen Gebrauch« überfordernden, obgleich »unabweislichen Fragen« – auf ein ihr erst durch die »praktische Vernunft« (die »positive Freiheit«) eröffnetes »fremdes Angebot« verwiesen, das behutsam »zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft«, den sie selbst freilich »leer lassen muss« (II 28). Indes verweist diese »praktische Vernunft« ihrerseits auf eine erst durch den »Kritizismus der praktischen Vernunft gegründete [!] wahre Religionslehre«, die als solche – über die »Moraltheologie« im engeren Sinne hinaus – jedoch wichtige Aspekte einer notwendigen »Belehrung« enthält, zumal »Vernunft« darauf »allein doch nicht gekommen wäre« (s. o. II. Anm. 295).³¹⁷ Kants Grenzziehung praktischer Vernunftansprüche impliziert also – auch dies zeigt schon seine Rezeption der »Gnadenlehre« – eine Aneignung von Sinnpotentialen, die sich jedoch, obgleich daraus vermittelt, um ihrer Authentizität und ihres zu bewah-

darüber tatsächlich unabweislich wäre, ob so »das religiöse Sprachspiel intakt bleibt« bzw. »wer sich in dieser Interpretation wiedererkennt« (Habermas 1991g, 138 f.).

³¹⁷ Dass nach Kant der »Vernunftglaube« selbst »der Belehrung bedarf« (so Kant in dem schon zitierten Brief Kants an Jung-Stilling v. März 1789: AA XI, 10) relativiert so gesehen jedenfalls in gewisser Weise die (mit Blick auf den Vernunftglauben selbst freilich berechnete) Auffassung: »Was rational ist am Glauben, kann die Philosophie aus Vernunft allein a priori einsehen.« (Habermas 2019 II, 321). Habermas bezieht sich damit allerdings fälschlich gerade auf Kants späten »Streit der Fakultäten«, wo Kant ausdrücklich auf »Offenbarung« rekurrierte, die den »theoretischen Mangel des Vernunftglaubens ... zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses ... behülflich ist.« (VI 271) In diesem Sinne rekurrierte Kant in seiner »Bearbeitung« der »christlichen Glaubenslehre« auch auf ein »Werk (eine heilige Schrift mit ihren Auslegungen) ..., welches die Vernunft auf Untersuchungen leiten kann, darauf sie von selbst nicht gefallen wäre« (AA XX, 439). Kants Bestimmung des Verhältnisses von »Vernunft und Offenbarung« ist insgesamt schwer zu beurteilen, sind doch seine einschlägigen spannungsreichen (und wohl auch widersprüchlichen) Äußerungen nicht zu übersehen (s. dazu Langthaler 2021).

renden Eigen-Sinns willen einer einfachen »Übersetzung« in moralische Kategorien entziehen;³¹⁸ auch dies indiziert das in dem Programm einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« eröffnete kritische »Grenzbewusstsein«. Es ist dies ein »Angebot« im Sinne der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten praktischen Vernunft« (VI 186), das sie in nach-denkender Aneignung der geschichtlich vorgegebenen religiösen Traditionen, d. h. ohne assimilierende Gewaltsamkeit, als ein ihr unverfügbares Sinnpotential eigentlich nicht »entlehnt«, sondern in ihrem Eigen-Sinn durchaus anerkennt. Schon daraus wird die von Kant durchaus gesehene bzw. eingestandene »epistemische Abhängigkeit« deutlich erkennbar, obgleich Kant stets auf das Eigenrecht der »praktischen Vernunft« pochte.

Kants gelegentliche Erwägung, ob bzw. wieweit der »Philosoph von der biblischen Theologie etwas *entlehnt*, um es zu seiner Absicht zu brauchen«, und »[gegebenenfalls] das, was er aus ihr borgt, in einer der bloßen Vernunft angemessenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung« gebrauchte,³¹⁹ d. h. »sich alles, auch die Bibel, zu Nutze [!] macht« (IV 656), gewinnt daraus, in besonders auffälliger Weise, ihren kritischen Sinn. Es verdient wohl auch besondere Beachtung, dass hier von einem »Entleihen« die Rede ist, das sich als solches niemals in ein illegitimes (gewissermaßen »säku-

³¹⁸ Jene notwendige »Belehrung« belegt übrigens auch, dass Kant keineswegs »den Kirchenglauben ... bis auf den philosophisch und das heißt: säkular begründeten moralischen Gehalt entblättern« (Habermas 2019 II, 354) wollte. Damit eliminiert Habermas auch jene Fragen, auf die der »reflektierende Glaube« Kants ausdrücklich Bezug nimmt. In den Vorarbeiten zur »Religionsschrift« notierte Kant (auch gegen die von ihm angeblich intendierte »Entblätterung des Kirchenglaubens«): »Wenn statt dessen es: Religion der bloßen Vernunft wäre betitelt worden, den Anschein gehabt hätte, als würden die Offenbarungslehren, worauf hier oft Beziehung genommen wird, für bloße auf besondere Art eingekleidete Vernunftlehren ausgegeben würden, mithin der Bibel der Sinn habe aufgedrungen werden wollen, nichts als ein philosophisch moralisches Gebäude vorzustellen« (AA XXIII, 93). Kants Programm einer Überführung der »Vernunftbegriffe in concreto« in »Vernunftbegriffe in abstracto«, wodurch jene »vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen« (IV 802), steht dazu womöglich doch in einer gewissen Spannung.

³¹⁹ In der Tat »schlägt Kant das Erbe der christlichen Philosophie nicht aus, sondern verwandelt es aus der Sicht säkularen Denkens« (Habermas 2019 II, 208); d. h., dass er »sich den nach säkularen Maßstäben vernünftigen Gehalt der religiösen Überlieferungen aneignet« (ebd. 210), also »das religiöse Erbe von Gewissen, verpflichtender Gesetzgebung, individueller Selbstbindung und Urteilskraft in die Sphäre der Vernunft einholt.« (ebd. 211)

laristisches«) »Entwenden« (»Bemächtigen eines Äußeren«) verkehren darf und somit auch von einem »Ersetzen« oder »Verdrängen« genau zu unterscheiden bleibt. Die Rechtmäßigkeit solchen »Entlehns« wäre demzufolge gleichermaßen an die Bedingung geknüpft, dass dabei jene geschichtlich uneinholbare Priorität der »hergebrachten frommen Lehren« (VI 186) ebenso gewahrt bleiben muss. In der Tat scheint Kants Hinweis also darauf abzu zielen,³²⁰ dass solche »Erwerbung« des »von der biblischen Theologie« »Entlehnten« eben nicht »usurpatorisch« erfolgen darf, sondern ihre »Legitimation« – und d. h. wohl auch: die Anerkennung ihrer Herkömftigkeit bzw. ursprünglichen Zugehörigkeit – fordert.

Ebenso darf Kants ausdrückliche Feststellung, dass die »biblische Kenntnis« auch nicht »zur reinen Vernunftkenntnis zu erweitern oder abzuändern« ist,³²¹ unter diesen Vorzeichen als eine denkwürdige kritische Problemanzeige verstanden werden, desgleichen seine ausdrückliche Verwahrung gegen den – ihm offenbar schon aus zeitgenössischen Debatten bzw. Vorwürfen geläufigen – Verdacht, die »eigentlichen Offenbarungslehren ... wegzuphilosophieren [!] und ihnen einen beliebigen [!] Sinn unterzuschieben« (VI 303) bzw. einen ganz »profanen Sinn« zu geben. Auch damit insistierte Kant darauf, »dass er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus[...]bringen« wolle (VI 270f.). Vor allem ist darin also seine Achtsamkeit darauf ganz unverkennbar, dass die zwar stets nötige »Anverwandlung« positiv-religiöser Inhalte nicht auf deren bloße sinn-nivellierende Assimilation (»Einverleibung« und »Enteignung«) hinauslaufen darf, weil sich der religiöse Eigensinn derselben in solcher »Übersetzung« andernfalls unweigerlich verflüchtigen müsste bzw. eine Ausdünnung des religiösen Sinngehaltes die unvermeidliche Folge wäre, in der sich jenes Potenzial in einer bloß möglichen »Entbindung der semantischen Gehalte religiöser Überlieferung für die soziale Integration rechtsstaatlich und demokratisch verfasster Gesellschaften im Ganzen« (Habermas 2012c, 128) schon erschöpft. Es impliziert vornehmlich dies, dass auch in Kants unverkennbarer Orientierung an der »christlichen Glaubenssubstanz« wohl eher die anerkennende Aneig-

³²⁰ Bezüglich dieses »Entlehns« und seiner Rechtmäßigkeit wäre hier auch an eine religionsphilosophische Rezeption der kantischen Lehre von der »ursprünglichen Erwerbung« anzuknüpfen.

³²¹ AA XX, 435.

nung des ihr nicht Verfügbaren – d. h. des ohne Verlust gerade nicht »Übersetzbaren« – eine notwendige Herausforderung bleibt. Dies verlangt in der Tat eine »kooperative Übersetzung« (Habermas 2001, 20), die eine nivellierende – stillschweigend »wegphilosophierende« – Auflösung vermeidet,³²² dieses Potential also nicht einem »Verständnis« in einer vermeintlich »rettenden Übersetzung« entzieht. Nur so vermag sich ein solches aus »hergebrachten frommen Lehren« (VI 186) entlehntes »Angebot« und die dadurch »erleuchtete praktische Vernunft« – ohne Flucht in »Irrationalität« – seinen auslegungsbedürftigen provozierenden Sinn zu bewahren, ohne dass dies auf eine bloße Unterwerfung der Vernunft unter eine ihr äußerlich-fremde – und dem Anspruch nach überlegene – Autorität hinausliefe und damit auch ihre Souveränität preisgeben müsste.³²³ Diese Fragen sind auch in Kants »Streit der Fakultäten« bezüglich der »Schriftauslegung« in der Kontroverse zwischen dem »biblischen« und dem

³²² Dass Habermas eine solche »Auflösung« indes keineswegs beabsichtigt, verdeutlicht nicht zuletzt sein Hinweis: »Aber das nachmetaphysische Denken, für das die religiöse Erfahrung und der religiöse Glaubensmodus einen undurchsichtigen Kern behalten, muss auf Religionsphilosophie verzichten. Es versucht auch nicht, den vernünftigen Gehalt religiöser Überlieferungen auf das zu reduzieren, was es sich jeweils nach eigenen Standards durch Übersetzung in diskursiver Rede anzueignen vermag« (Habermas 2009, 31).

³²³ In diesem Sinne verlangte Kant selbstverständlich die »Freiheit der Philosophen, ihn [den Bibelglauben] jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen« (VI 338). In der Tat bleibt es »dem philosophischen Denken vorbehalten zu bestimmen, was an den Gehalten der religiösen Überlieferung vernünftig und was unvernünftig ist« – deshalb, so Habermas' bemerkenswerter Einwand, begegne diese Philosophie »dem fremden Anderen nicht auf Augenhöhe« (Habermas 2009a, 404). – Die (auch im Vergleich mit Kant) erstaunlich großzügige Auffassung, dass die Philosophie aus »nachmetaphysischer Sicht ... die Vernünftigkeit religiöser Überlieferungen dahingestellt« lasse (Habermas 2007, 381), d. h. nicht entscheiden wolle, »was wahr oder unwahr ist an der Religion« (Habermas 2005b, 255), teilte Kant so offenbar nicht; vielmehr fordert ihm zufolge schon der »Begriff einer Religion« (als »reine Vernunftsache«), dass dieser »Allgemeinheit und Einheit bei sich führt« (VI 119). Dass aus »nachmetaphysischer Sicht« der »Agnostiker« den »Wahrheitsanspruch, den der Gläubige mit ihnen [den »semantischen Gehalten«] verbindet, auf sich beruhen« lasse (Habermas 2012 c, 148; vgl. Habermas 2008a, 27), will Habermas, in Vermeidung einer präjudizierenden Anmaßung gegenüber der Religion, offenbar erstaunlicherweise in einem Kant ähnlichen Sinne verstanden wissen. Auch Kants Programm einer »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« verfolgte freilich geradewegs das Ziel, »aus religiösen Überlieferungen kognitive Gehalte zu bergen« (Habermas 2005b, 255). Die notwendige Prüfung der »Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen« (VI 319) verlangt ja nach »Gründen«, »die auch jenseits einer partikulären Glaubensgemeinschaft überzeugen können.« (Habermas 2005b, 255)

»philosophischen Theologen« angesprochen, die auf die Überschreitung der »Grenzen von Seiten der philosophischen Theologie« achtet (IV 656). Kant verknüpfte demnach eine begründete philosophische Enthaltensamkeit durchaus mit der respektvollen grenzbegrifflichen Anerkennung von Sinnpotentialen, die ohne Verlust weder »entlehnt« noch »übersetzt« werden und auch nicht einfachhin als vernunftwidrig verabschiedet werden können. Er anerkannte also »an den Grenzen der bloßen Vernunft« die »welterschließende Kraft« religiöser – keinesfalls auf bloße »historische Gelehrsamkeit« zu reduzierender – Sinngehalte, die jener darin zwar vorausgesetzte »Anspruch des Moralischen« weder selbst auszufüllen (bzw. einzuholen) vermag noch diese so ohne weiteres ignorieren bzw. abweisen darf, sondern durchaus der »Belehrung bedarf« (s. o. I. Anm. 195).³²⁴ Daraus gewinnt auch Kants These, wonach »Moral ... unumgänglich zur Religion« führe (IV 652), neue Akzente – ebenso jener Hinweis auf die durch »hergebrachte fromme Lehren ... erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186),³²⁵ der deshalb nicht ohne Weiteres auf eine »pädagogische Funktionalisierung« von »Offenbarung« reduziert wer-

³²⁴ Auch insofern trifft es nicht ganz zu, dass Kant »die autonome Moral« als den »vernünftigen Kern« des »Kirchenglaubens« »zurückbehält« und sich »die Substanz des Glaubens überhaupt auf moralische Gebote zurückführen« lasse (Habermas 2019 II, 480 u. 482). Dem widerspricht schon Kants »Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft« (III 636), ebenso sein Rekurs auf den »theoretischen Mangel des Vernunftglaubens« (VI 271), das »moralische Vermögen« (IV 704 Anm.), auch auf das »Menschensohn«-Motiv (IV 807 Anm., s. dazu o. I. Anm. 231) und die »heiligen Geheimnisse«, auf die die Freiheit »unvermeidlich ... führt« (IV 805).

³²⁵ Das gilt in diesem Kontext nicht zuletzt bezüglich des »*fatum christianum*«, an das Kant hier (wohl über Leibniz) anschließt: »Die Entsagung (Resignation) in Ansehung des göttlichen Willens ist unsere Pflicht. Wir entsagen unserem Willen, und überlassen etwas einem anderen, der es besser versteht und es mit uns gut meint. Folglich haben wir Ursache, Gott alles zu übergeben, und den göttlichen Willen schalten zu lassen; das heißt aber nicht: wir sollen nichts tun und Gott alles tun lassen, sondern wir sollen das, was nicht in unserer Gewalt stehet, Gott abgeben und das unsrige, was in unserer Gewalt stehet, tun. Und dies ist die Ergebung in den göttlichen Willen.« (AA XXVII.1, 320) Dies relativiert wenigstens in gewisser Hinsicht die Auffassung: »Mit diesem revolutionären, im Anschluss an Rousseau gebildeten Begriff der Autonomie verwandelt Kant das christliche Thema der Willensfreiheit des Menschen, der sein Schicksal in der Vorsehung eines allmächtigen Gottes so oder so aufgehoben weiß, in das Thema der vernünftigen Freiheit eines auf sich gestellten Subjekts.« (Habermas 2019 II, 209) Auch der wichtige (ambivalente) Einfluss der Stoa auf Kants Moral- bzw. Tugendbegriff bleibt bei Habermas vermutlich doch unterbelichtet. Missverständlich ist wohl auch deshalb Habermas' Verweis auf »the Kantian concept

den darf – obgleich auch solche Tendenzen mitunter zu beobachten sind.

Freilich, in dieser soeben zitierten Wendung ist auch eine gewisse Zweideutigkeit nicht zu übersehen – denn was bedeutet hier genauer besehen »erleuchtet« (bzw. »erweckt«: vgl. IV 820)? Wäre auch dies analog zu den »bei Gelegenheit der Erfahrung« entwickelten »reinen Verstandesbegriffen« zu verstehen, sodass die Grundsätze der reinen praktischen Vernunft dann ebenfalls, »von den ... anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden« (wie Kant in der »Analytik der Begriffe« [II 108] betonte)? Ist jene »Erleuchtung« also eine Selbstbegrenzung im Sinne einer Überschreitung auf ein ihr – prinzipiell uneinholbares – »fremdes Angebot« hin (das die praktischen Vernunftansprüche als solche *transzendiert*) und eine »Erweckung« bzw. »Enthüllung«, die das ihr immanente Potenzial grundsätzlich übersteigt – oder ist es dabei lediglich um jene in »fleissiger Arbeit« (IV 802 Anm.) zu entdeckende »Bereicherung« um »Begriffe der Sittlichkeit« zu tun, auf die sie indes »wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen« (V 603, Anm.; IV 824)? In diesem Fall liefe die gebotene Aneignungs-Aufgabe von »semantischen Potenzialen« zuletzt eben doch auf ihre »schrittweise Ersetzung« (bzw. eine illegitime »Besetzung«?) hinaus,³²⁶ würde sich eine »Philosophie der reinen Vernunft« dieserart doch in der Tat anmaßen, »Wahrheit zu entdecken«,³²⁷ in dem von Kant ja durchaus (auch) propagierten Sinne,

of autonomy, which emerged from the European discourse on faith and knowledge« (Habermas 2021a, 67); s. auch o. I. Anm. 217).

³²⁶ Interessant ist Kants Bemerkung über das mögliche Aufhören des »Kirchenglaubens«: »Nicht dass er [d. i. der »Geschichtsglaube« als »Kirchenglaube«] aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nötig sein), sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist« (IV 802 Anm.). Aufschlussreich ist auch Habermas' jüngster Hinweis, dass seine »interpretation relies entirely on a reading of Kant as an Enlightenment thinker who reduces »ecclesiastical faith« to its pedagogical role—namely, to the figurative presentation and rather authoritative communication of a morality that could as well be justified by reason alone.« (Habermas 2021a, 68)

³²⁷ Kants Bemerkung: »Der größte und vielleicht einzige Nutzen, aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern, als Disziplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten« (II 670), erlaubt insofern auch in diesen religionsphilosophischen Bezügen eine Lesart, die darin wenigstens einen indirekten Verweis über die »Philosophie der reinen Vernunft« hinaus erkennen möchte, sofern das Programm der von Kant intendierten »Metaphysik«

dass derart »Religion ... von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, ... allmählich losgemacht werde« (IV 785). Kant ist in diesen Fragen vermutlich doch nicht zu einer letzten Klarheit gelangt,³²⁸ zumal sich vermutlich doch für beide Sichtweisen unübersehbare Anhaltspunkte finden, die sein diesbezügliches Schwanken nahelegen. Dies verrät auch seine Bemerkung aus den Vorarbeiten zum »Streit der Fakultäten«: »Der Streit der Fakultäten kann u. wird wohl zwischen der theologischen u. philosophischen immer bleiben, aber nicht als Widerstreit, sondern als Antagonismus der Einschränkung der einen durch die andere.«³²⁹ Jedenfalls bleibt die von Kant geltend gemachte »philosophische (Moral-)Theologie« stets jene kritische Instanz, welche die beanspruchten »Offenbarungslehren« davor bewahrt, »den Endzweck, der als innere Religion moralisch sein muss und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen« (VI 303).

Indes darf dies Kants durchaus kritische – d.h. wirkungsgeschichtlich wache³³⁰ und »anamnetisch« sensible – Selbstbescheidung nicht übersehen lassen, die sein Hinweis auf die durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« sowie sein Rekurs auf den »reflektierenden Glauben« (IV 704 Anm., s.o. I.5.1.) impliziert. Denn diese Kennzeichnung des »reflektierenden Glaubens« indiziert in unterschiedlicher Weise ja auch den »reflektierend«-nachträglichen Charakter desselben. Dies gilt wohl ebenso für seine bemerkenswerte Bezugnahme auf jene »unvermeidlich auf

dieserart doch über ihren primär bloß »negativen Nutzen« hinausgeht. Dass die menschliche Vernunft – als das Vermögen der »Verstandeserkenntnis« – in ihren spezifischen und methodisch begründeten Aufgaben freilich vorgehen muss »etsi deus non daretur«, hat Kant zufolge eine denkwürdige Entsprechung in dem »etsi deus daretur« des praktischen Vernunftgebrauchs – und eben allein in solcher Spannung erhält Vernunft sich selbst.

³²⁸ Dies betrifft wohl auch seine klärungsbedürftigen Hinweise, dass die Vernunft der »Belehrung bedarf« (AA XI, 10) bzw. auf das nicht »verhehlte« »Bedürfnis einer Offenbarungslehre« (AA XI, 528); es bleibt eben fraglich, ob dies über eine bloße »Vehikel-Funktion« hinausweist.

³²⁹ AA XXIII, 453. Auch dies bestätigt wohl eine bleibende Unklarheit bzw. ein Schwanken, wie die von Kant intendierte bzw. dem Anspruch nach aufgewiesene »mögliche Vereinigung [!]« der christlichen Religion »mit der reinsten praktischen Vernunft« (so auch Kant in dem schon zitierten Brief an Stäudlin v. 4. 5. 1793: AA XI, 429) genau zu verstehen ist.

³³⁰ Bei Kant war das durchaus »wirkungsgeschichtliche« Bewusstsein bestimmend, dass der »Gott in uns« als authentischer »Ausleger« der Schrift in »Begriffe(n) unserer Vernunft« (VI 315) eben doch durch diese religiöse Tradition selbst vermittelt ist.

heilige Geheimnisse« führende Freiheit (IV 805) in der »Lehre des Christentums« (und dessen »Begriff des höchsten Guts« [IV 258 f.], in Abgrenzung von den »philosophischen Schulen«) sowie für seinen Rekurs auf diese »wundersame Religion« (mit der darin enthaltenen Kennzeichnung der »fides«: V 603 Anm., vgl. III 498), die »in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt, und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen« (V 603 Anm.). Nicht zuletzt die dieser »wundersamen Religion« des Christentums (dank der dadurch »erleuchteten praktischen Vernunft«: VI 186) entlehnte »fides«-Bestimmung bestätigt durch aus jenen zuletzt von Habermas selbst erwähnten Eindruck, als wolle Kant »Rechenschaft« ablegen »über die biblischen Quellen der Vernunftmoral« (Habermas 2019 II, 326).³³¹ In dieser »fides«-Bestimmung kommt diese »Quelle« jedenfalls deutlich zum Ausdruck.

Hier finden sich deshalb auch Anhaltspunkte für Habermas' kritische Rückfrage: »Kann die Philosophie nicht erst aus der Retrospektive, nachdem sie die Begriffe an fremdem Strande aufgesammelt hat, zu der kontrafaktischen Überzeugung gelangen, sie hätte das auch selbst erfinden können?« (Habermas 2007, 378)³³² Eine solche not-

³³¹ Auch damit ist allerdings seine früher geäußerte Vermutung kaum verträglich: »Diese epistemische Abhängigkeit gesteht sich Kant nicht ein, soweit er der positiven Religion und dem Kirchenglauben eine instrumentelle Funktion einräumt« (Habermas 2005b, 231). – Dies gilt ebenso für seine Bemerkung, Kant schlage »das Erbe der christlichen Philosophie nicht aus, sondern verwandelt es aus der Sicht säkularen Denkens« (Habermas 2019 II, 208). Indes erschöpft sich solche »Verwandlung« nicht in dem von Habermas vorgeschlagenen Sinn eines Ausgleichs der moralischen »Motivationsschwäche«.

³³² Gut möglich, dass Habermas' Rekurs auf übersetzbare »semantische Potenziale« sich auch von einschlägigen (in der Sache wiederum auf Kant zurückweisenden) Motiven Jaspers' inspirieren ließ – so etwa, wenn Jaspers anmerkt: »Wenn von Menschen ihnen zuteil gewordene Offenbarungen kundgegeben wurden, oder wenn an Menschen als an Offenbarungen geglaubt wurde, so bleiben wir nicht gleichgültig, wenn der Inhalt solcher Offenbarungen von so hohem Gewicht ist, dass er bis heute existentiell unumgängliche Bedeutung hat. Auf dem Boden des Offenbarungsglaubens sind Gehalte, Antriebe, Werke, Handlungen erwachsen, die dann auch ohne ihn in ihrer Wahrheit menschlich zugänglich sind« (Jaspers 1962, 35). Darin klingt doch das von Habermas erwähnte Motiv der »Übersetzung« in säkulare Denkhorizonte unüberhörbar an. Kant, Jaspers und Habermas sind diesbezüglich jedenfalls einig in der Ablehnung einer »über sich selbst unaufgeklärten Aufklärung«.

wendige retrospektive Aneignung der »positiven« Gehalte resultiert schon allein daraus, dass diese »Positivität« der nachdenkenden philosophischen Reflexion eben vorausliegt, von dieser also immer schon vorgefunden wird³³³ – d.h. aber auch: diese nicht selbst ersetzen kann; eben darauf verweist auch jenes Programm einer »analytischen Methode, eine gegebene Religion innerhalb der Grenzen etc. zu finden [!]«. ³³⁴ Dieser Ansicht kommt wohl in gewisser Weise auch Kants eigener Hinweis entgegen: »Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicherweise [³³⁵, d.h. »der Zeit nach«] vor dem reinen Religionsglauben vorher« (IV 767) und »bereichert« (»inspiriert«) letzteren eben auch. Dies ist wohl ebenfalls ein Indiz dafür, dass Kant für die unaufhebbare »epistemische Abhängigkeit der philosophischen Begriffs- und Theoriebildung von der Inspirationsquelle der religiösen Überlieferung« (Habermas 2005b, 234) prinzipiell durchaus sensibel war (wengleich er für die Philosophie durchaus deren Anspruch behauptete, der Religion bzw. der Theologie »die Fackel voran- und nicht die Schleppe nachzutragen«: vgl. VI 290 f.; VI 228). Wenn jene Kennzeichnung des Menschen als »vernünftiges, aber endliches Wesen« in Bezug auf dessen geschichtliche Daseins-Verfassung auch die vorausgesetzte Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit der »positiven Religion« impliziert, so kann in dieser konkretisierenden Weise auch erst ein Zugang zu unabgeholten Potenzialen und Sinnhorizonten dieser »hergebrachten frommen Lehren« (VI 186)

³³³ Auch als motivlicher Hintergrund der kantischen Religionsphilosophie kann offenbar Habermas' Hinweis verstanden werden: »Ohne den historischen Vorschuss, den die positive Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz liefert, fehlte der praktischen Vernunft die epistemische Anregung zu Postulaten, mit denen sie ein bereits religiös artikuliertes Bedürfnis in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht. Die praktische Vernunft findet in religiösen Überlieferungen etwas vor, das einen als ›Vernunftbedürfnis‹ formulierten Mangel zu kompensieren verspricht – wenn es denn gelingt, das historisch Vorgefundene nach eigenen rationalen Maßstäben anzueignen« (Habermas 2005b, 231). Dies liegt auch der christlich orientierten (und der »strengsten Forderung der Vernunft« genügenden) Interpretation des »höchsten Gutes« (in Abgrenzung von den »griechischen Schulen«) zugrunde. Genau dies versuchte Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, wie auch jener Hinweis auf die »analytische Methode der Religionsphilosophie« verdeutlicht (s. nächste Anm.); ebenso betrifft dies die Übersetzung des »Vernunftbegriffs in concreto« in einen »Vernunftbegriff in abstracto«.

³³⁴ AA XXIII, 115.

³³⁵ Gleichwohl merkt Kant an: »Moralischerweise sollte es umgekehrt zugehen« (ebd.).

»einräumend« eröffnet werden.³³⁶ Gleichwohl gilt: Auch wenn Kants »Religion innerhalb ...« als »reines Vernunftsystem« im Sinne ihrer Genese ohne die geschichtliche Tradition (als »historisches System«: IV 659) nicht möglich wäre, so ist jedoch hinsichtlich ihrer Geltung deren Absolutheit, d. h. die Unabhängigkeit von den geschichtlichen Religionen, zu behaupten, die auch in Kants Lehre von den »konzentrischen Kreisen« (IV 659) bewahrt bleibt. Es sind offenbar diese Problemperspektiven, die diese zwar zu unterscheidenden Aspekte von Entdeckungszusammenhang und Geltungsfrage in dieser Begründungsfigur in sich vereinen und überdies religionsphilosophische Anknüpfungspunkte für ein differenziertes Verständnis der Religionsgeschichte und »Offenbarung« anbieten.

Auch in diesem Kontext ist es – im Sinne einer denkwürdigen Analogie – jedenfalls beachtenswert, dass Kant in unmittelbarem Anschluss an den Aufweis der »zweckmäßigen Einheit der Naturerscheinungen« als »Schule« für die »forschende Vernunft« eine bemerkenswerte analoge Perspektive bezüglich der »Geschichte der Vernunft« anführt: Sie soll es offenbar erlauben, dass darin auch »praktische Vernunft« in ihren Prinzipien – eben im Sinne eines Prozesses der geschichtlichen Kultivierung als ihrer »Bildungsgeschichte« – gewissermaßen erst als (»erleuchtet«) »zu sich kommend« begriffen werden kann.³³⁷ Infolgedessen erwach(s)en in solchen Lernprozessen aber auch erst »geläuterte Religionsbegriffe« (VI 320),³³⁸ worin letztere »vor der Vernunft ihre gute symbolische

³³⁶ Auch die von Habermas in den letzten Jahren vorgelegten Überlegungen zum Themenfeld »Glauben und Wissen« orientieren sich programmatisch offenbar durchaus an einem derart ausgerichteten »Streit der Fakultäten«.

³³⁷ Was Habermas als »Hegels These« verteidigen möchte, ist im Kern zweifellos ein kantisches Motiv (das auch in Kants Rekurs auf die »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« sichtbar wird) – nämlich: »dass die großen Religionen zur Geschichte der Vernunft selbst gehören. Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht« (so Habermas in der Einleitung zu: Habermas 2005, 12 f.).

³³⁸ Die Kant zugeschriebene Auffassung, dass »die Philosophie in ihren eigenen Begriffen die Substanz der Moral klarer erfasst hat, als es irgendeiner Religion möglich gewesen ist« (Habermas 2019 II, 323), spiegelt lediglich einen philosophie-immanenten Lernprozess wider; es steht dies freilich in einem gewissen Widerspruch zu Kants (problematischer) Ansicht: dass die »christliche Religion« als eine »moralische Religion« »aus dem Munde des ersten Lehrers ... hervorgegangen vorgestellt wird, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend« (IV 838). »Seit der Zeit des Evangelii ist nun die völlige Reinigkeit und Heiligkeit des moralischen Gesetzes

Bedeutung annehmen« (IV 802) und deren kritische Selbstreflexion und Explikation noch zu leisten ist – und zwar in »aneignender« Transformation, die allen »assimilierenden Zwang« dabei vermeidet. Die Frage ist freilich, ob denn in solchem – gewiss unumgänglichen – geschichtlichen Läuterungsprozess möglicherweise nicht auch etwas verloren geht – d.h. in den religiösen Traditionen lebendige Sinnpotenziale vergessen und verdeckt wurden bzw. gewissermaßen versickern, die gleichwohl nicht als moral-widrig oder als bloß »historisch« (als »empirischer Bestimmungsgrund« und »Statut«) und »sinn-indifferent«-»außerwesentlich« abgetan werden können. Ebenso liegt die Frage nahe: Ist in der bewusst gewordenen »epistemischen Abhängigkeit« nicht auch Kants ausdrückliche (obgleich nicht immer konsequent durchgehaltene) Unterscheidung des Programms einer

eingesehen, ob es gleich in unsrer Vernunft liegt« (so in seinen Vorlesungen über Moralphilosophie: AA XXVII, 294). »[M]an kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass es zuerst, durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen lässt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe« (IV 209). Der »Weise des Evangelii« ist »das wahre sittliche Ideal« (Ref. 6882, AA XIX, 191). Schon in der »ersten Kritik« betonte Kant mit Blick auf die in der »Geschichte der menschlichen Vernunft« erkennbaren Lernprozesse: »Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äußerst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand« (d. i. den »Begriff von der Gottheit«) – also dadurch, dass die »moralische(n) Begriffe genugsam gereinigt« sind (II 685 f.). Auch darin zeigt sich, dass »Kant das religiöse Erbe von Gewissen, verpflichtender Gesetzgebung, individueller Selbstbindung und Urteilskraft in die Sphäre der Vernunft einholt« (Habermas 2019 II, 211). Gleichwohl kommt die Philosophie hinsichtlich der »Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen, im letzteren Zustande zu sein« (VI 271) – Fragen, die durchaus die »Substanz der Moral« berühren – nach Kant an eine ihr immanente Grenze, die der »Belehrung« durch Offenbarung bedarf und nur so der »Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses« (ebd.) dient; auch solche »Belehrung« hat dann aber doch wiederum lediglich eine bloße Vehikel-Funktion, denn: »Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt, und von dem niemand frei ist; von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Notwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit; von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frondienste und dagegen der unerlasslichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.« (IV 833 f.)

»Religion *innerhalb* der bloßen Vernunft« von einer »Religion *aus* bloßer Vernunft« (s. VI 267 f. Anm.)³³⁹ und auch seine Lehre von den »konzentrischen Kreisen« begründet, die es im Grunde – konsequenter, als Kant selbst dies befolgt hat? – auch verbieten muss, »der positiven Religion und dem Kirchenglauben eine [bloß] instrumentelle Funktion« einzuräumen (Habermas 2005b, 231)? Es zeigt sich jedenfalls, dass jene *an* den Grenzen der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« eröffneten, weil an diese »anstoßenden« religionsphilosophisch-theologischen Perspektiven so wie auch der Hinweis auf die durch »hergebrachte fromme Lehren ... erleuchtete praktische Vernunft« (VI 186) und deren »Belehrung« bei Kant selbst unübersehbar über eine bloße »Organon-, Vehikel- oder Hüllen-Funktion« des geschichtlichen Offenbarungsglaubens hinausweisen und es so erlauben, auch das Christentum in dieser besonderen Akzentuierung als ein »Phänomen in der Menschengeschichte« zu würdigen, »das sich nicht mehr vergisst« (VI 361). Dieser denkwürdige – freilich in geschichtsphilosophischem Kontext stehende – Hinweis Kants wäre in diesem Kontext sodann in analoger Weise näher zu explizieren. Hier wäre vielleicht ein Anknüpfungspunkt dafür, auch bei Kant Spuren des »objektiven Geistes« zu sondieren. In diesem (auf die französische Revolution bezogenen) Rekurs auf das nicht zu vergessende »Phänomen der Menschengeschichte« zeigt sich doch

³³⁹ Mit Bezug auf die von Kant geforderte Unterscheidung zwischen der »Religion *innerhalb*« und der »Religion *aus* bloßer Vernunft« und seinen motivlich aufschlussreichen Hinweis auf die »Geschichte der reinen Vernunft« (sowie den Zusammenhang von »Theologie und Moral«: II 709) verdient vor diesem kantischen Hintergrund auch ein Passus aus Schellings Einleitung zur »Philosophie der Offenbarung« besonderes Interesse – zumal Kant ja keineswegs blind für solche höchst relevante Einsicht war: »Denkt man aber bei jener Rede, welche die Philosophie an ihre historische und materielle Abhängigkeit vom Christentum erinnern will, an eine Philosophie, die das Christentum ganz außer sich liegen lässt, und ist der Sinn der Rede dieser: selbst eine solche Philosophie würde nicht einmal so weit gekommen sein, wenn sie nicht das Christentum zu ihrer historischen Voraussetzung gehabt hätte, so ist dies zwar etwas Wahres, aber zugleich etwas so Allgemeines, dass es wieder alle besondere Beziehung verliert, denn wo würde sich nicht bloß die Philosophie, wo würde der Staat, wo würden alle menschlichen Dinge sich befinden, wenn das Christentum nicht existierte? Kann man, wenn vom Geringsten in der Gegenwart die Rede ist, ein Glied der großen Vergangenheit herausnehmen, ohne dass jenes sofort unmöglich würde. Wäre es möglich, aus einem Menschen wie durch einen chemischen Prozess zu extrahieren, was Vergangenheit und Gegenwart zu ihm beigetragen, was bliebe übrig, als der bloße leere Titel eines Selbstes oder Ichs, mit dem er wenig, oder richtiger zu reden, gar nichts ausrichten würde?« (Schelling XIII, 137 f.)

auch, dass nach Kant die Menschheit durchaus »aus Lernprozessen der Menschengattung ... Ermutigung ziehen« kann (Habermas 2019 II, 310) und sich wenigstens »schwache Spuren der Annäherung« (VI 46) in »unserer eigenen vernünftigen Veranstaltung« (ebd.) finden. Hier werden also auch bei Kant »Spuren der Vernunft in der Geschichte« (Habermas 2019 II, 368) sichtbar, zumal auch dies demonstriert, was der Mensch »aus sich selber ... machen kann und soll« (VI 399) und so nicht zuletzt auf einen »allgemeinen weltbürgerlichen Zustand« (VI 47) »mit Grunde hoffen« (VI 49) lässt. Dass Kant angeblich kuzschlüssig »die Sphäre von Gesellschaft, Kultur und Geschichte auf die Seite der erscheinenden Natur« schlägt (so Habermas 2019 II, 310; ebd. 334), steht jedoch auch in einer auffälligen Spannung zu Habermas' eigener Bezugnahme auf das »Fortschreiten zum Besseren« in Kants Rechts- und Geschichtsphilosophie (vgl. bes. Habermas 2019 II, 362 ff.)³⁴⁰ und muss schon mit Blick auf Kants Bestimmung der »Kultur« (das beständige »Fortrücken in Ansehung der Kultur« [VI 167], vgl. auch den §83 der »Kritik der Urteilskraft«), seine Geschichtsphilosophie und nicht zuletzt seine »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« als problematisch erscheinen, zumal doch auch diese ausdrücklich gerade davon abhebt, »was die Natur aus dem Menschen macht« (VI 399). »Gesellschaft, Kultur und Geschichte« zielen als die »wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft« durchaus auch auf das, »was jedermann notwendig interessiert« (II 701 Anm.) und haben somit »für das wesentliche Interesse der Vernunft« lediglich insofern »nur einen begrenzten Wert« (Habermas 2019 II, 334), als diese zwar »wesentlichen

³⁴⁰ Interessant ist auch diesbezüglich Kants Bemerkung, dass der »Enthusiasmus« bezüglich der französischen Revolution einen »moralischen Charakter ... beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solcher ist« (VI 357 f.), und insofern eine »Spur der Vernunft« verrät; s. dazu jetzt auch Habermas 2021a. Die Auffassung, dass Kant »die Sphäre von Gesellschaft, Kultur und Geschichte auf die Seite der erscheinenden Natur« schlägt, ist auch schwer mit seinem Hinweis auf die »moralisch entzifferbare(n) »Fortschritte in der Legalität« (Habermas 2019 II, 366) vereinbar, ebenso mit der später geäußerten Auffassung: »Das unübersichtliche Hin und Her des historischen Weltlaufs folgt weder der Naturkausalität der tierischen Instinkte noch der planmäßigen Koordinierung vernünftiger Weltbürger. Und die Absicht der Aufklärung, die Kant mit seinen politischen und geschichtsphilosophischen Schriften verbindet, wäre sinnlos, wenn eine Einwirkung der kontaktlos nebeneinander verharrenden Sphären aufeinander nicht – oder nur dank des fragwürdigen Postulats einer unsichtbaren Hand – möglich wäre.« (Habermas 2019 II, 371)

Zwecke« jedoch eben »noch nicht die höchsten« (II 701) sind (s. u. Anm. 395).

Jene »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete praktische Vernunft« enthält freilich auch Sinnpotentiale und Widerstands-Ressourcen, die gegen eine schleichende Auflösung der Humanität und des Bewusstseins von der »normativen Struktur« des menschlichen Geistes (Habermas 2007, 371) widerständig zu bewahren sind. Deshalb ist auch in solcher Hinsicht gegen eine »entgleisende Modernisierung« (Habermas 2005b, 218) auf den »kognitiven Gehalt« und die »Motivationskraft« (Habermas 2007, 371) religiöser Traditionen und deren Übersetzungspotential nicht zu verzichten, zumal dies nach Habermas »profanen Lebensanschauungen abgeht« (ebd.).³⁴¹ Es ist nicht zuletzt der diesbezüglich quälende Zweifel, der ihm zufolge die semantische und motivationale Unterstützung der religiösen Traditionen unverzichtbar macht und letztere deshalb auch noch anders denn als ein bloßes »Vehikel des Vernunftglaubens« gewürdigt sehen möchte: »Sind die geistigen Potentiale und gesellschaftlichen Dynamiken, die eine global gewordene Moderne aus sich selbst heraus aufbieten kann, stark genug, um ihre selbstdestruktiven Tendenzen, in erster Linie die Zerstörung ihres eigenen normativen Gehaltes, aufzuhalten?« (Habermas 2007, 393)

Gleichwohl ist es so, dass sich die von Habermas als Vorbild für sein eigenes Unternehmen ins Blickfeld gerückte kantische Religionsphilosophie in einer bloßen Ressourcen-Wahrnehmung durchaus nicht erschöpft. Einer solchen Perspektive gemäß wird vielmehr auch eine säkulare Vernunft auf eine ihr zumutbare und »wahr«nehmbare Weise für unabgegoldene Potenziale sensibilisiert, worin in gewisser Hinsicht auch »etwas Biblisches in die Philosophie« hineingebracht wird (VI 271); dies bringt als eine Bereicherung anderer Art – im Sinne einer lernbereiten Aneignung, die dennoch nicht einfach »Übersetzung« ist – einen notwendigen Lernprozess in Gang bzw. hält diesen aufrecht, der eine »Gleichgültigkeit in Ansehung der Re-

³⁴¹ Auch in solcher Hinsicht scheint sich zu bestätigen: »Die von den Religionen bereitgestellten Idealisierungen, Sinnpotentiale und semantischen Gehalte, die ihrerseits freilich allererst der rationalen Entschlüsselung bedürfen, werden unter den allgemeinen Begriff »Ressourcen« subsumiert. Indem er [Habermas] deren Beitrag für die Aufrechterhaltung einer ethischen Kultur ausdrücklich anerkennt, scheint er zumindest indirekt einzuräumen, dass angesichts der zivilisatorischen Herausforderungen der Gegenwart auch die Diskursethik an ihre argumentativen Größen stößt.« (Barth 2013, 120)

ligion« (VI 319) notwendig verbietet. In der Tat bietet auch der von Kant erwähnte Unterschied zwischen dem »Vernunftbegriff in concreto« und »in abstracto« gerade hinsichtlich der von Habermas intendierten »Genealogie der Vernunft« diesbezüglich naheliegende Anknüpfungspunkte.³⁴² Auch so bestätigt sich der Befund Kants: Die Vernunft realisiert sich in geschichtlichen, obgleich keinesfalls linear verlaufenden Lernprozessen, als deren Teil auch die geschichtlichen Religionen selbst im Sinne des »Vernunftbegriffs in concreto« anzusehen sind, zumal der in der Philosophie entfaltete »Vernunftbegriff in abstracto« (so wie die Religion) doch in den Strom der »Geschichte der menschlichen Vernunft« eingebettet ist. Dem von Habermas gegenüber Kant geäußerten Bedenken wird vermutlich auch mit dieser kantischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen »Vernunftbegriff in concreto« und »in abstracto« (und der darin enthaltenen zeitlichen Ordnung) durchaus Rechnung getragen. Dies entspricht auch der von ihm bekundeten Absicht, die »gegenwärtigen Konstellationen von Glauben und Wissen nicht nur als einen empirischen Befund, sondern auch als ein Faktum innerhalb der Geschichte der Vernunft« ernstzunehmen (Habermas 2007, 369).

Die (von Habermas bezweifelte)³⁴³ Anerkennung der »epistemischen Abhängigkeit« durch Kant zeigt sich auch in vielen anderen religionsphilosophischen Bezügen – eine Erbschaft, die ganz im Sinne jener von ihm betonten Differenz zwischen »innerhalb der Grenzen« und »aus bloßer Vernunft« den geschichtlichen Vorrang des »positiven« Charakters der Religion (des »Kirchenglaubens«) bewahrt und den retrospektiv-»anverwandlenden« Charakter der nachdenkenden philosophischen Besinnung sowie die Gefahr einer rationalisierenden Ausdünnung also durchaus berücksichtigt.³⁴⁴ Dies darf jedenfalls auch jener (wohl zu undifferenzierte?) Habermas'sche Hinweis auf

³⁴² Ob diese kantische Unterscheidung zwischen einem »Vernunftbegriff in concreto« und »in abstracto« auch im Sinne der von Habermas geltend gemachten »komplementären Gestalten des menschlichen Geistes« (Religion und Philosophie) verstanden werden darf, bleibe dahingestellt.

³⁴³ Zu fragen ist auch, ob das von Habermas (jedenfalls in einer früheren Phase seiner Kant-Rezeption) bezweifelte Bewusstsein der »epistemischen Abhängigkeit« nicht auch in Widerspruch zu der auch von Kant geteilten Absicht steht, »die eigene Lehre als Rekonstruktion des nach seinen Maßstäben vernünftigen Gehalts der biblischen Lehre zu qualifizieren« (Habermas 2019 I, 30). Es spricht in der Sache jedoch vieles dafür, dass Habermas den Vorwurf einer kantischen Ausblendung der »epistemischen Abhängigkeit« in seinen jüngsten Überlegungen revidiert hat.

³⁴⁴ Kant verwies auf den »moralische(n) Glaube(n), welchen ich im Evangelio fand,

die von Kant angeblich gezogene »scharfe Grenze zwischen dem moralischen Glauben der Vernunftreligion und dem positiven Offenbarungsglauben, der zwar zur Seelenbesserung beigetragen habe, aber ›mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen [...] endlich zur Fessel geworden sei« (Habermas 2001, 26), nicht übersehen lassen; deshalb lässt sich auch nicht rechtens behaupten: »Zunächst ist festzuhalten, dass sich die selbstkritische Vernunft, methodisch betrachtet, atheistisch gegenüber jeder Offenbarungsreligion verhält. Denn die transzendente Deutung des subjektphilosophischen Ansatzes nötigt zu einer begrifflichen Entscheidung, die die Offenbarung des biblisch bezeugten Gottes apriori entwertet« (Habermas 2019 II, 323). Dass dies nicht der Fall ist,³⁴⁵ verrät jedoch auch folgende Bemerkung Kants: »Der Rationalist muss sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist ab sprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Notwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introdution der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen« (IV 823). Keinesfalls wollte Kant ja als Vertreter eines »naturalistischen Unglaubens« gelten, der »Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung« (IV 782) empfiehlt, wie auch seine Kritik an Reimarus zeigt.³⁴⁶ Dagegen verwies er, wie erwähnt, selbst

wenn ich in der Vermischung von *Factis* und offenbarten Geheimnissen die reine Lehre aufsuchte, die zum Grunde liegt« (AA X, 176).

³⁴⁵ Der von Habermas geäußerten Auffassung widerspricht auch, dass eine »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« »nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich [!] auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (dass sie jener nicht widerstreite) enthält« (IV 629). – Erinnerung sei auch an seine ausdrücklich (zeitnah zur Religionsschrift gegenüber dem Theologen M. Reuss) geäußerte Absicht, »das Herz nicht vor dem empirischen Glauben in Ansehung irgend einer Offenbarung« verschließen zu wollen, »sondern, wenn sie in Einstimmung mit jenem [auf Vernunft begründeten Glauben] stehend befunden wird, es für dieselbe offen erhält« (Brief v. Mai 1793: AA XI, 431), zumal der »Moralisch gläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist« (IV 855). Dies verlangt schon die am Beginn des »Streits der Fakultäten« geltend gemachte Einsicht, wonach das Kriterium der Vernunft der kritische Maßstab für alle geäußerten Offenbarungsansprüche ist. – Nochmals sei auch auf Kants Schreiben an König Friedrich Wilhelm II verwiesen, in dem er ausdrücklich (AA XI, 528 f.) das »Bedürfnis einer Offenbarungslehre« betonte.

³⁴⁶ Kants »reiner Religionsglaube« vermeidet sowohl den »gottesdienstlichen Aberglauben« als auch den »naturalistischen Unglauben«. Kant hielt es für »klüglisch«, den

darauf, worin auch der Vernunftglaube noch der »Belehrung bedarf« – obgleich andererseits »dieser Vernunftglaube ... jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muss« (III 277). Kants Umgang mit dem Thema »Offenbarung« ist offenbar differenzierter (jedoch auch »schillernd«) und lässt jedenfalls auch seine Sensibilität für die »epistemische Abhängigkeit« in verschiedenen Akzentuierungen erkennen.

Drei Beispiele mögen dieses bei Kant durchaus gewahrte Bewusstsein einer »epistemischen Abhängigkeit« noch verdeutlichen:

1. In der Tat gibt es auch in Kants Religionsphilosophie zentrale Themen, deren »Sinnüberschuss« über eine bloß »genealogische« Würdigung des Christentums als hilfreiches »historisches Vehikel«, über eine bloße »Ressourcen«- und »instrumentelle Funktion« des Kirchenglaubens« hinausweisen und sich offensichtlich auch nicht einfachhin auf das Vorhaben einer »schrittweisen Ersetzung der positiven Religionen durch den reinen Vernunftglauben« (Habermas 2005b, 237) reduzieren lassen, die Kant mitunter in der Tat verfolgt.³⁴⁷ Dazu zählt – auch – Kants Aneignung der tradierten Lehre vom »radikal Bösen«, ³⁴⁸ die sein – vor allem gegenüber der »Ethik der

»Geschichtsglauben«, der mit dem »reinen Religionsglauben« »harmoniert, auf ihn folgen zu lassen« (IV 855).

³⁴⁷ Gleichwohl sind die eindeutig darauf abzielenden Tendenzen nicht zu übersehen: »Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur so fern die wahre sein kann, als sie in sich ein Prinzip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können.« (IV 821) Gegenüber der bloß »partikulären Gültigkeit« des »historischen Glaubens« ist es der »reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet« und deshalb als »notwendig, mithin für den einzigen erkannt werden« kann, »der die wahre Kirche auszeichnet« (IV 777). Schon das Bewusstsein »von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben« (VI 337) setzt freilich ein distanzierend-reflexives Verhältnis zu eben dieser »Partikularität« voraus.

³⁴⁸ Freilich soll nach Kant gelten: »Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt, und von dem niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Notwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frohdienste und dagegen der unerlasslichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.« (IV 833 f.) Auch dieser Bezug auf das »radikal Böse« verrät die »epistemische Abhängigkeit« des »Vernunftglaubens«, wie besonders Kants – von seiner pietistisch geprägten Herkunft beeinflusster – Hinweis zeigt, der

Alten« geltend gemachtes – kritisches Bewusstsein für »die semantische Differenz zwischen dem, was moralisch falsch, und dem, was zutiefst böse ist« (Habermas 2001, 24),³⁴⁹ erkennen lässt. Das durch »hergebrachte fromme Lehren« eröffnete Bewusstsein dieser »semantischen Differenz« und die daran geknüpfte Entdeckung der »Abgründigkeit« des Bösen, das nicht auf eine »Mangelform des Guten« zu reduzieren ist (sondern eine »Verkehrung der Maximen« bedeutet), gehört selbst zu den in der »Geschichte der Vernunft« zutage tretenden – nach Kant »belehrungs«-bedürftigen (VI 271) – bedeutsamen Lernprozessen, wie Kant besonders in abgrenzender Bezugnahme auf die stoische Ethik verdeutlicht hat: »Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen bloß als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte: so konnte er, weil er kein positives (an sich böses) Prinzip annimmt, die Ursache der Übertretung nur in der *Unterlassung* setzen, jene zu bekämpfen« (IV 711).³⁵⁰ Nochmals sei betont: Kant hat es, wohl im Sinne dieser

auf die nachweisbare Übereinstimmung abzielt. Auch seine Vorstellung des zwar zu erstrebenden, jedoch nie zu erreichenden Ideals der »Heiligkeit« lässt vermutlich Kants Abhängigkeit vom Pietismus erkennen.

³⁴⁹ Allerdings ist nach Habermas Kants Versuch, »das radikal Böse aus der biblischen Sprache in die der Vernunftreligion zu übersetzen« (Habermas 2001, 24), weniger überzeugend als die »Übersetzung« des Motivs der »Gotteskindschaft« (s.o. 164f.). Demnach würdigt Habermas auch Kants kritische Absicht: »Weil die Gnadenlehre ohne den Sündenfall und die Korruption der menschlichen Natur unverständlich bleibt, so arbeitet sich Kant vor allem daran ab, dem unausrottbaren ›Hang zum Bösen‹ einen vernünftigen Sinn abzugewinnen. Es geht um die Differenz zwischen dem bloß falschen, weil unmoralischen Verhalten und der Handlung in böser Absicht« (Habermas 2019 II, 328). Denn: »Das Böse ist nicht das defizitäre Gute, sondern dessen Verkehrung. Es erschöpft sich nicht in einem unmoralischen oder gesetzwidrigen Verhalten, dessen Ursache in der Schwäche der moralischen Einsicht gegenüber der Verführungskraft der Sinnlichkeit besteht« (Habermas 2019 II, 329). Eben diese – »anti-stoische« – Einsicht verdankt sich erst der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten praktischen Vernunft« (VI 186).

³⁵⁰ Nach Kant entspringt das »radikal Böse« eben »aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur [...], mit der Unlauterkeit verbunden« (IV 686) und entsprechend sei »das erste wahre Gute, was der Mensch tun kann, ... vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime, und also in der Freiheit selbst zu suchen ist« (IV 710 Anm.). Die Einsicht in diese »Verkehrtheit« zählt offenbar in besonderer Weise zu dem von Kant betonten »moralisch fruchtbaren Gehalt« (AA XI, 529) des Christentums. Insofern zehrt Kants Interpretation des »radikal Bösen« aus diesem Gehalt auch in dem besonderen Sinne: »Freiheit und Moral sind gleichursprünglich mit dem radikal Bösen« (Habermas 2019 II, 330) –

von Habermas benannten »semantischen Differenz«, als eine – besonders fruchtbare – »Eigentümlichkeit der christlichen Moral« angesehen, »das Sittlichgute vom Sittlichbösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen«, um nur ja zu »verhüten: dass das Gute und Böse ... als an einander grenzend, ... sondern durch eine unermessliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde« (IV 712, Anm.);³⁵¹ es ist dies eine moralisch-praktische Differenz, die sich also offenbar jener »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchtete(n) praktische(n) Vernunft« verdankt,³⁵² gleichwohl geradezu einen Grundcharakter der »Idee der praktischen Vernunft« ausmacht, d. h. dieser gewissermaßen »eingeschrieben« ist.

Diesbezüglich eröffnet die jüdisch-christliche Offenbarung eine überschießende Perspektive: Vor allem darauf zielt (über das »radikal Böse« im engeren Sinne hinaus) jene kantische Bezugnahme auf das Evangelium als den »unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine ihre Spekulation vollendende Vernunft zusammen trifft, sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung dessen bekömmt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt und wovon sie doch Belehrung bedarf.«³⁵³ Noch in der Vorrede zum späten »Streit der Fakultäten« führte Kant im Verweis auf seine »Religionsschrift« an, dass diese den »reinen Vernunftglauben« übersteigenden (und seinen »theoretischen Mangel« offenbarenden) »Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen, im letzten Zustande zu sein, u. dgl«, gleichwohl mit der ersehnten »Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses« (VI 271; IV

ein Bewusstsein, das den griechischen Schulen noch völlig fremd gewesen sei. Diese behauptete »Gleichursprünglichkeit« ist freilich mit Blick auf Kants These, dass Menschen »einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage ... verderben, und sich einander böse ... machen« (IV 752) einer genaueren Interpretation bedürftig, was hier nicht zu leisten ist.

³⁵¹ Daraus erklärt sich auch der spezifische Charakter des »Sollens«: Das moralische Sollen erhält erst durch den Kontrast zu einem gleichursprünglichen Widerstand den radikalen Sinn einer kategorischen Aufforderung zur moralischen Bezähmung der korruptierten geistigen Natur.« (Habermas 2019 II, 331)

³⁵² Ihnen verdankt sich offenbar auch Kants Rekurs auf das das Motiv der Gottessohnschaft darstellende »Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist)« (IV 714).

³⁵³ So in dem schon zitierten Brief-Entwurf Kants an Jung-Stilling: AA XI, 10.

704, Anm.) unzertrennlich verbunden sind. Vor allem dies verdankt sich offenbar jenem Licht der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten praktischen Vernunft« und deren notwendiger »Belehrung«, die so auch gegenüber jener »Ethik der Alten« (und wohl auch gegenüber einem »platonischen Streben nach dem ›höchsten Gut‹«: Habermas 2019 II, 349) verborgene »semantische Potenziale« freizulegen vermag. Schon in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« wollte Kant (wie erwähnt) ausdrücklich – im kritischen Rekurs auf die in den »philosophischen Schulen« bestimmenden Konzeptionen des »höchsten Gutes« – der Aneignung von den der »Lehre des Christentums« (IV 258f.) innewohnenden semantischen Potentialen (s. o. 145 ff.) einen wichtigen Stellenwert einräumen. Auch deshalb muss wohl Habermas' Diagnose über den »dürren« (Habermas 2019 II, 301), »zur Moralität verblassten« (ebd. 346) »Vernunftglauben« als fragwürdig erscheinen.

2. Ebenso verdient die ganz beiläufige kantische Bezugnahme darauf Beachtung, dass »man unter dem Begriffe von Gott ... ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt [!] ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert« (II 557).³⁵⁴ Ein solcher – nur scheinbar nebensächlicher – Rekurs auf das »Gewohnte« mag auf den ersten Blick freilich als merkwürdig, ja geradezu als anstößig erscheinen, war doch die von Kant so energisch propagierte »aufgeklärte Denkungsart« bekanntlich vornehmlich daran orientiert, überkommenen vernunftwidrigen »Gewohnheiten« (im »Zeitalter der Kritik«: III 457) ihre Legitimation zu entziehen. Indes, was Kant hier ganz beiläufig als »Gewohnheit« erwähnte, steht ebenfalls in einem unauflöslichen Zusammenhang mit der durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchte(n) praktische(n) Vernunft« und befördert so ein Sinnpotenzial zutage, das dem Programm einer »Religion innerhalb der Gren-

³⁵⁴ Dass allein dieser »Begriff eines höchsten Wesens«, »das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, ... uns interessiert« (II 557), gehört nicht zuletzt auch zu den die »authentische Theodizee« betreffenden Fragen. Dies bildet geradezu ein unverzichtbares Gegengewicht zu jener auch von Habermas bemerkten religionsphilosophischen Tendenz, dass der »dialektische Gott der Philosophen ... das Alter ego des Gebetes zum anonymen Gedanken des Absoluten verblasen« lässt (so Habermas mit Blick auf die Philosophie Hegels als das »Ergebnis jenes großen, die europäische Geistesgeschichte zentral bestimmenden Experimentes, das zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist eine Synthese herstellen sollte«: Habermas 1991g, 135).

zen der bloßen Vernunft« offenkundig noch voraus liegt, dieses erst ermöglicht und von Kant auch ausdrücklich als solches anerkannt und verteidigt wurde.

Jener ganz beiläufige Bezug auf dieses unscheinbare »Gewohnte«³⁵⁵ indiziert so ein durchaus denkwürdiges Sachproblem. Dieses »Gewohnte« spiegelt sich indirekt auch noch in Kants Bestimmung des »Menschenfreundes« und der daran geknüpften Folgerung wider: »Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen,^[356] mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will« (IV 612 f.).³⁵⁷ Es ist jener »gewohnte« – und nach Kant auch allein interessierende, eben dem »theismus moralis« entsprechende – »Begriff von Gott« und der ihm gemäßige Begriff des Menschen als »moralischer Persönlichkeit«,³⁵⁸

³⁵⁵ Barth möchte darin »nichts Geringeres« erkennen als dies, dass »Habermas' Interesse an der kantischen Religionsphilosophie vor allem dadurch geweckt wurde, dass ihm hier ein Religions- und Christentumsverständnis begegnete, das in gleicher Zuspitzung moralproduktiv wie dogmenkritisch verfasst war. Die ethische Fokussierung ließ sich an das eigene Ressourcentheorem anschließen, der kritische Tenor an die Maxime der rationalen Übersetzung« (Barth 2013, 127).

³⁵⁶ Auch an diesem Beispiel bestätigt sich Habermas' Hinweis darauf, dass der »philosophische Diskurs der Moderne ... von Motiven und Anregungen biblischer Herkunft« zehrt; unschwer ist in dem angeführten Menschenfreund-Motiv Kants die von Habermas benannte Intention wiederzuerkennen: »Der Appell an eine alle umspannende Brüderlichkeit und Solidarität lebt von der Erinnerung an ein Gemeindeleben, worin Gläubige über entgrenzte Räume und Zeiten hinweg verschwistert sind.« (Habermas 2009a, 405)

³⁵⁷ Wohl auch darin zeigt sich Kants Gespür für den (schon erwähnten) von Habermas betonten Sachverhalt: »Besonders im Hinblick auf verwundbare Bereiche des sozialen Zusammenlebens verfügen religiöse Traditionen über die Kraft, moralische Intuitionen überzeugend zu artikulieren.« (Habermas 2012e, 327)

³⁵⁸ Es entspricht durchaus einer Perspektive der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bzw. der »an sie anstoßenden Fragen«, wenn H. Cohen einen besonderen Aspekt der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten Vernunft« über die Unterscheidung zwischen dem »Gott der Ethik« und dem »Gott der Religion« zur Geltung bringt, ist doch Erstgenannter »noch nicht ... der eigentliche Gott der Religion. Der Monotheismus gipfelt im Messianismus, aber sein Schwerpunkt liegt in dem Verhältnis zwischen Gott und dem Individuum [...]. Die Ethik verbleibt in ihrem theoretischen Grundwerte [...], aber die Religion hat sachliche Einsichten zur Entdeckung gebracht, und hat sie aus den Prinzipien ihres Gottesgedankens wie

dem auch eine Theodizee-Bedürftigkeit und gleichermaßen eine Theodizee-Fähigkeit entspricht (s. dazu o. I.5.).

Besonders eindrucksvoll zeigt sich Kants durchaus vorhandenes Bewusstsein der »epistemischen Abhängigkeit« und der damit verbundenen Aneignungsaufgabe und »Nachdenklichkeit« auch in seinem späten Verweis auf den *sich* »nach der Analogie mit der Gottheit« denkenden Menschen (VI 133) und auf die von daher inspirierte Idee des »Gott wohlgefälligen Menschen«, das (im Kontext der Begründung des »höchsten Gutes«) jenen Rekurs auf das »Gewohnte« noch einmal auf markante Weise zuschärft. Auch die Rückbindung jener »Beförderung des höchsten Gutes« an die (dieser Gedankenfigur zufolge) vorgängig aus sich »herausgetretene«, d.h. sich nicht »verschließende« Gottheit (VI 133 Anm.) lässt Kants klares Bewusstsein der Abhängigkeit von der religiösen Tradition erkennen. Darin zeigt sich aber auch deutlich Kants Sensibilität dafür, dass über die Verbindlichkeit der Rechtspflichten hinaus »die Begründung einer Solidarität, die darüber hinausreicht, eine andere Autorität in Anspruch nehmen muss. Aber bezieht die Einbettung meiner Begegnung mit dem konkreten Anderen in die asymmetrische Beziehung zu einer hinter dem konkreten Anderen verborgenen ganz Anderen ihre appellative Kraft aus einer Erfahrung, die sich mit guten Gründen anthropologisch verallgemeinern lässt?« (Habermas 2012c, 154). Indes, mit jener nahegelegten Rücksicht auf eine angebliche bloße »Motivationsschwäche« ist dieser Hinweis auf die »motivierende Kraft« wohl kaum verträglich.

3. Ausdrücklich verweist auch Habermas selbst zuletzt auf die »Intuitionen der Lutherschen Rechtfertigungslehre, an die Kant anknüpft,³⁵⁹ um den vernünftigen Gehalt des Kampfes der sündigen,

ihres Menschenbegriffs hergeleitet, welche der Methodik der Ethik verschlossen bleiben.« (Cohen 1966, 25 ff.) Dies geht freilich über Kants Hinweis, dass »einige Begriffe, wie z. E. von der Heiligkeit Gottes, ... durch das Evangelium ihre vollkommene Reinigkeit erhalten« haben (AA XXVIII.2.1., 306), noch hinaus.

³⁵⁹ Allerdings besagt solche »Anknüpfung« auch eine eindeutige kritische Gegenwendung Kants gegen Luther (s. auch o. I. Anm. 215) – so in der gegensätzlichen Orientierung, »wovon wir nämlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen getan hat, oder von dem, was wir tun sollen, um dessen (es mag auch bestehen, worin es wolle), würdig zu werden«, in dem Kant sich – gegen Luther – »für das Letztere« (IV 781) entscheiden wollte. Dies macht eine schwerwiegende Differenz zu Luther sichtbar, die das grundsätzliche Verhältnis zwischen menschlicher »Autonomie« und der allein-wirkenden göttlichen Allmächtigkeit betrifft und nach Kant ein für uns »unerreichbares Geheimnis« (IV 811) bleibt, zumal die »Annahme

aber reuigen Kreatur um den rechten Glauben und die Gnade Gottes im Lichte des *allein aus Einsicht absolut verbindlichen* Moralgesetzes zu entziffern« (Habermas 2019 II, 320). Dass »Kant die Religionsphilosophie von vornherein aus der Sicht der Lutherschen Geschichtstheologie eines Ringens überpersönlicher Mächte – des guten und des bösen Prinzips – um die Seele des Menschen angelegt hat« (Habermas 2019 II, 357),³⁶⁰ verrät ebenfalls Kants Bewusstsein dieser »epis-

von Freiheit auf einer Übertragung des Bewusstseins des Tuns im Wollen auf die Selbsttätigkeit des Willens beruht«. Gegen Luther wendet sich wohl auch Kants Bemerkung, dass der »verderbte« »oberste Grund aller Maximen« »zu überwiegen möglich sein« müsse, »weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.« (IV 686) Habermas war jedenfalls bemüht, »Kants Interpretation der Lutherschen Gnadenlehre mit seiner Autonomiekonzeption in Einklang zu bringen« (Habermas 2021, 233).

³⁶⁰ Habermas' Feststellung: »Aus der religionsphilosophischen Bearbeitung des ›Bösen‹ geht hervor, dass sich der Begriff der Autonomie nicht nur dem Anschluss an die nominalistische Erneuerung des deontologisch zugespitzten Gesetzesbegriffs, sondern vor allem einer Auseinandersetzung mit Luthers Gnadenlehre und der dahinterstehenden augustinischen Tradition verdankt« (Habermas 2019 II, 326), verweist damit zuletzt auf eine biblische Verankerung, auf die ja in gewisser Weise auch Kant ausdrücklich rekurrierte. Dies ist jedoch (wenigstens auf den ersten Blick) mit der von Habermas andernorts behaupteten Abhängigkeit, d. h. mit dem diesbezüglichen Einfluss von Rousseau schwer vereinbar: »Die Kritik der praktischen Vernunft kreist um den Begriff der Autonomie. Diesen gewinnt Kant, indem er den Rousseau'schen Grundgedanken der demokratischen Selbstgesetzgebung vom Gesellschaftsvertrag auf die vernünftige Entscheidung des moralisch handelnden Subjekts überträgt.« (Habermas 2019 II, 332) Kant verbindet »mit dem von Rousseau in Zusammenhang der politischen Willensbildung eingeführten Konzept der Gesetzesallgemeinheit die Konnotation einer formal bestimmten Gerechtigkeit.« (Habermas 2019 II, 341 f.) In der Tat wurde Kant diesbezüglich von Rousseau »zurecht gebracht« (so auch Habermas 2019 II, 225). Habermas zufolge ist »Kants Nachdenken über das Prinzip der Verallgemeinerung und den Begriff der Autonomie ... nach eigenem Einverständnis von seiner Lektüre des *Contrat social* angeregt worden« (Habermas 2019 II, 342, Anm. 57; ebd. 347); auch sei es so, dass »das transzendente Subjekt das Rousseau'sche Muster der öffentlichen demokratischen Gesetzgebung in *foro interno*, das heißt im Bereich des Intelligiblen nachahmt.« (Habermas 2019 II, 365) – Es spricht vermutlich einiges dafür, dass dieses Autonomie-Prinzip als das von Kant betonte »*principium dijudicationis*« (»Verallgemeinerungsprinzip«, »Gesetzesallgemeinheit«) von Rousseau inspiriert ist, während das »*principium executionis*« (bzw. der »Innerlichkeit«) insbesondere von der Stoa und der religiösen Tradition des Christentums (beim »Lutheraner« Kant vornehmlich von Luther, s. o. 361) beeinflusst ist, in dieser Hinsicht eine »Umwidmung eines theologischen Erbes« (Habermas 2019 II, 320) erkennen lässt und sich auch einer »Moralisierung des Heiligen« verdankt. Natürlich darf in diesem Zusammenhang der (allerdings ambivalente) Einfluss des stoischen Tugendideals auf Kant nicht vergessen werden, weshalb sich offenbar in seiner (diffe-

temische Abhängigkeit«, ebenso der Hinweis auf die aus Kants pietistischer Herkunft geprägte »Auseinandersetzung mit Luthers Gnadenlehre und der dahinterstehenden Augustinischen Tradition«

renzierten) Autonomie-Konzeption (aber auch im Begriff der »Verbindlichkeit«) verschiedene Einflüsse »bündeln«. Vermutlich unterschätzt Habermas mit seinem Bezug auf das theologische Erbe doch die Eigenständigkeit der zeitgenössischen philosophischen Reflexion, die sich auch in Kants neuer Freiheitslehre widerspiegelt. Dies gilt nicht zuletzt für die Ausbildung des kantischen Begriffs der »Pflicht« und der »Verbindlichkeit«, worin sich (neben stoischen Motiven und denen Abaelards?) besonders auch Kants Auseinandersetzung mit Wolff und Baumgarten, ebenso mit Garve und Crusius, zeigt. Auch nach Forschner »ist Kants »reife« Position ... stark von säkularisierten Gedanken eines platonisch-augustinisch geprägten Christentums beeinflusst« (Forschner 2021, 89, Anm. 375). Er verweist auch auf Kants Abwehr von antiken und zeitgenössischen »hedonistischen« Positionen und auf den besonderen Einfluss der »Ethiken der antiken Schulen«.

Zu fragen ist freilich auch (mit besonderem Blick auf die Stoa), ob jene Behauptung, dass »sich der Begriff der Autonomie ... vor allem einer Auseinandersetzung mit Luthers Gnadenlehre und der dahinterstehenden augustiniischen Tradition verdankt«, nicht auch in einer unübersehbaren Spannung zu dem plausiblen Befund steht, dass der »Begriff der Autonomie als eine der großen Errungenschaften der Philosophiegeschichte angesehen werden darf.« (Habermas 2019 II, 339). Bleibt nicht auch diesbezüglich Habermas' Befund zu bedenken, dass »die Philosophie in ihren eigenen Begriffen die Substanz der Moral klarer erfasst hat, als es irgendeiner Religion möglich gewesen ist«? (Habermas 2019 II, 323) Dies steht freilich wiederum in einer Spannung zur Auffassung Kants über die erst durch das »Evangelium« entdeckte »Reinigkeit des moralischen Prinzips« (s. o. II. Anm. 338). Dies relativiert vermutlich – zunächst!, s. dazu auch o. II. Anm. 36 – auch die von Habermas zuletzt vertretene Sichtweise: »Die dynamische Aufladung der denkenden und erlebenden Subjektivität von Descartes und Locke mit der Ordnung stiftenden Kraft der vollständig innerlichen Spontaneität eines handelnden Ichs verweist auf Intuitionen, die Kant im Zuge seiner religiösen Erziehung in pietistischer Umgebung erworben haben mag« (Habermas 2019 II, 310) – diese Einschätzung unterschätzt wohl den Einfluss Rousseaus (und der Stoa) und hat mit dem Pietismus vermutlich nur wenig zu tun. Dies gilt auch für die Bemerkung, dass »ihn die Aneignung der religiösen Überlieferung dazu anregt, die Subjektivität als Ort einer operativ »handelnden« Vernunft zu begreifen«. (Habermas 2019 I, 32) »Gleichzeitig deutet Kant das Luther'sche regnum Christi zu einer Sphäre des Intelligiblen um. Er macht sich Luthers Unterscheidung zwischen den beiden epistemischen Einstellungen des Gläubigen gegenüber Gott – *coram Deo* – und gegenüber der Welt – *coram mundo* – zunutze, indem er die eine Einstellung für die transzendente Untersuchung der theoretischen und praktischen Selbstgesetzgebung der Vernunft reklamiert und die andere mit der objektivierenden Einstellung des Verstandes gegenüber der Welt gleichsetzt. Er überführt die existentiell wichtige Einstellung des Sünders, der in seinem Inneren, aber unter den Augen Gottes um sein Heil ringt, in die selbstreflexive Einstellung einer Vernunft, die sich ihrer eigenen Operationen und Gesetze vergewissert.« (Habermas I 2019, 30)

(Habermas 2019 II, 326).³⁶¹ Zu fragen ist deshalb zuletzt: Wie ver­trägt sich jener Vorwurf der von Kant angeblich missachteten »epis­temischen Abhängigkeit« mit der von Habermas ausdrücklich gel­te­nd gemachten Erbschaft Luthers, Augustins und des Paulus? Soll doch gelten: »Die religionsphilosophischen Schriften zeigen, dass wichtige Gedankenmotive und Grundbegriffe, mit denen Kant dieses

³⁶¹ Das »Gute um des Guten willen zu tun« (»pflichtmäßig, aus Pflicht«) ist freilich ohne Rekurs auf »Luthers Gnadenlehre und der dahinterstehenden augustinischen Tradition« zu begründen – nicht zuletzt wiederum im Blick auf stoische Erbschaft. Kants Verweis auf den »sittlichen Wert« relativiert jedenfalls (abgesehen von den Ansprüchen der kantischen »Tugendlehre«) die These, dass Kant »die Moral an das Vernunftrecht assimiliert und zu einer Gesetzesmoral verrechtlicht hatte.« (Habermas 2019 II, 364) Die von Habermas wiederholt betonte angebliche »Kantische Verrechtlichung der Moral« (Habermas 2019 I, 338, 669; II 200, 528) darf freilich nicht vergessen lassen, dass es nach Kant entscheidend ist, »ob die Handlung auch (subjektiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als Tat, sondern auch sittlichen Wert, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe.« (IV 297) Denn nur wer das »moralische Gesetz« auch »zu seiner Maxime macht, ist *moralisch* gut.« (IV 670) Dies darf »diskursethisch« nicht ausgeblendet bleiben und bleibt auch mit Blick auf den zwar berechtigten Hinweis darauf zu berücksichtigen, dass die »Pointe des Kantischen Freiheitsverständnisses« darin besteht, dass »wir uns nur dann als autonom verstehen können, wenn wir unsere Willkür an vernünftig gerechtfertigte und daher kategorisch geltende Normen binden.« (Habermas 2019 II, 804; s. auch die Überlegungen zu »Autonomie vs. Heteronomie«: Habermas 1983, 176 f.) Es wurde schon erwähnt (s. o. II. Anm. 45 u. Anm. 137): Die Einsicht in »gute Gründe« bleibt indes davon noch zu unterscheiden, allein »aus gutem Willen« das »moralische Gesetz« auch »zu seiner Maxime« zu machen. (Das Problem der »moralischen Motivation« als »Bestimmungsgrund des Handelnden« spielt bei Habermas besonders in Habermas 1983, 173 f., 176 f., eine wichtige Rolle.) – Es ist freilich nicht zu übersehen, dass Kant mitunter den Begriff des »Moralischen« sehr weit fasst: »Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juristisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung.« (IV 318) »Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. So gibt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesamt, zu indirekt-ethischen« (IV 326). Auch dies spricht jedenfalls gegen Habermas' Befund einer von Kant vorgenommenen »Verrechtlichung der Moral«, der doch den von ihm betonten »sittlichen Wert« verkennen würde. Denn es »müssen doch ihre [der Freiheit] Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein« (IV 319), um von einem autonomen Handeln sprechen zu können.

Projekt durchführt, auf die religionskritische Aneignung und philosophische Übersetzung der auf Paulus und Augustin gestützten Rechtfertigungslehre Martin Luthers zurückgehen« (Habermas 2019 II, 311). Habermas' Sichtweise ist aber auch mit seinem andernorts geäußerten Urteil nicht so ohne weiteres vereinbar: »Anders als Hume will Kant jene aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen so rekonstruieren, dass sie auch noch unter Voraussetzungen nachmetaphysischen Denkens mit guten Gründen beantwortet werden können.« (Habermas 2019 II, 299)³⁶² Erneut stellt sich die Frage: Korrigiert Habermas damit etwa stillschweigend seine früher von ihm vertretene Auffassung, dass Kant die »epistemische Abhängigkeit« vom religiösen Glauben« vernachlässigt habe?

Die voranstehenden Überlegungen wollten zeigen, dass in der Tat auch die kantische Religionskritik die Einstellung »eines kritisch belehrenden Philosophen« einnimmt, »der die historisch überlieferten Lehren und Praktiken der Kirche vernünftig sondiert«³⁶³ und so zeigt, »dass die praktische Vernunft in religiösen Überlieferungen einen moralischen Gehalt wiedererkennen kann, der sich mit Gründen rechtfertigen lässt« (Habermas 2019 II, 304).³⁶⁴ Kant war sich der anzuerkennenden »epistemischen Abhängigkeit« von religiösen Quellen demzufolge durchaus bewusst – auch in der von ihm vollzogenen »Transformation religiöser Motive« (Habermas 2019 II, 320) und in seiner rückblickend unternommenen »selbstbewusste(n) Dechiffrierungsarbeit des überlieferten Glaubens« (ebd.). Darauf verweist ja auch Habermas' eigener – später (auf eine Selbstkorrektur hinauslaufender?) – Befund: »Gleichwohl markiert Kant in der Geschichte der philosophischen Aneignung religiöser Gehalte eine Zäsur, weil er als erster über die Art der hermeneutischen Einstellung, die die Philosophie zu den überlieferten Gehalten einnehmen soll, explizit Rechenschaft ablegt« (Habermas 2019 II, 320).

³⁶² Auch dies zeigt, dass Kant sich jener »epistemischen Abhängigkeit« durchaus bewusst ist.

³⁶³ Solche »Sondierung« orientiert sich freilich notwendig an der »christlichen Glaubenssubstanz« und erschöpft sich nicht darin, »die Motivationsschwäche der abstrakten Vernunftmoral auszugleichen« (Habermas 2019 II, 352).

³⁶⁴ Gleichwohl weist Kants Aneignung »religiöser Überlieferungen« über diesen »moralischen Gehalt« noch hinaus.

5. Ein Blick auf Habermas' Bezugnahme auf Kants Geschichtsphilosophie.

Kants Lehrstück vom »höchsten Gut« erlaubt noch eine besondere motivliche Zuschärfung, die ebenfalls bei Habermas zutage tretende Problemaspekte berührt. Zeigt sich doch an der Schnittstelle von Kants Geschichts- und Religionsphilosophie, dass sich die Idee des »höchsten Guts« (als des »vollendeten Gutes«) keineswegs mit dem Unabgeholtenen vergangener *Hoffnungen* – als gleichsam »subjektlos« gewordenen Vernunftideen – begnügt, zumal dies doch nicht an die »hoffenden« (und »leidenden«: IV 210) Subjekte selbst heranreicht. Solche Hoffnungen zerfallen deshalb in Trugbilder, vermeintliche »Ideale« entpuppen sich als bloße »Idole«. Solche einäugige »Abstraktionen« stehen der gesuchten »Selbsterhaltung der Vernunft« im Wege, die auch jenem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« standhalten muss. Damit rührt die darin verankerte Hoffnungsperspektive – orientiert an der »allgemeinen Glückseligkeit – freilich hartnäckig an das empörende Leid und Schicksal dieser »vernunftbegabten Erdwesen« (VI 399) selbst. Kants Bestimmung des »höchsten Gutes« als »unbedingte Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft« (IV 235), ebenso sein Hinweis darauf, dass »alles Hoffen ... auf Glückseligkeit« geht (II 677) und auch seine Bezugnahme auf die der praktischen Vernunft immanente »Strafwürdigkeit« (IV 150) (s. o. I.5.) erhalten in einem geschichtsphilosophischen Gegenlicht, verbunden mit dem Motiv der »authentischen Theodizee«, unverkennbar noch einmal neue – nunmehr eindeutig »opfer«-zentrierte – Akzente, die dieser Begründungsordnung zufolge auch den Sinngehalt dieses – so erst wirklich ethiktheologisch verankerten – »Hoffnungs-Logos« noch differenzierter und radikaler zu bestimmen erlauben, dies aber auch unumgänglich macht. Diese latente »Opferzentriertheit« ist lediglich die Kehrseite jener leitenden Gerechtigkeitsperspektive, die eben auch jener die »Idee unserer praktischen Vernunft« begleitenden »Strafwürdigkeit« innewohnt

IV 150) und auch in solcher Akzentuierung jene »moralisch konsequente Denkgart« widerspiegelt.

Demgemäß wäre vor allem auch das von Kant ausdrücklich artikuliert geschichtsphilosophische »Befremden« darüber, »dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben« (VI 37), über die darin zutage tretenden Aporien auch mit seinem Anliegen zu verbinden, dass »die Existenz der Vernunft kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können« (II 631). Eine auch geschichtsphilosophisch akzentuierte Lesart dieses denkwürdigen Verweises auf das der »Existenz der Vernunft« immanente »Veto-Recht« legt es nahe, jene abgründigen Erfahrungen einer negativitäts-sensiblen – »teilnehmenden«³⁶⁵ – praktischen Vernunft in geschichtsphilosophischem Kontext – durch jenen Blick auf das »Schicksal der Gattung« »befremdet« – auch mit religionsphilosophisch-theologischen Motiven zu verknüpfen und eröffnet so auch eine opfer-zentrierte Perspektive in Kants Ethiktheologie, die lediglich jene »in der Idee unserer praktischen Vernunft« liegende »Strafwürdigkeit« besonders akzentuiert. Dabei wird deutlich, dass sich darin durchaus auch ein Interesse an der »Idee der Menschheit« widerspiegelt, das sich dem unbeirrbaren Widerstand dagegen verdankt, sich seiner eigenen Identität und des Gehalts der »Idee der Menschheit« zu Lasten der Opfer und deren Leidensgeschichten zu vergewissern.³⁶⁶ So ließe man, in Anlehnung an Kant formuliert, jedenfalls Gefahr – oder würde dem zumindest nicht entschieden genug entgegen treten! –, diese Opfer letztendlich doch einer »Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden [!] Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist« (IV 210); dies hieße freilich, sie stillschweigend

³⁶⁵ Kant verwies schon früh auf die notwendig »teilnehmende Vernunft« – auch, »weil unser eigenes Urteil durch einen fremden Standpunkt muß rektifiziert werden.« (Refl. 2147, AA XVI, 252) »Teilnehmend« ist dieser »fremde Standpunkt« lediglich durch die »Einbeziehung der anderen«, in diesem Fall: der verstummten Opfer. So bringt sich also eine besonders denkwürdige – nunmehr geschichtsphilosophisch akzentuierte – Version jener kantischen Forderung zur Geltung, »sein Urteil an fremder Vernunft zu prüfen« (vgl. AA XXIV, 874f.).

³⁶⁶ Jenes kantische »Ich bin ein Mensch. Alles was Menschen widerfährt, trifft auch mich« (IV 598) gewinnt in diesem Kontext auch eine besondere geschichtsphilosophische Relevanz.

zu bloßen »Mitteln« zu degradieren.³⁶⁷ Kant war jedenfalls in höchstem Maße irritiert durch die von ihm benannte befremdende Aporie: »Die Menschheit gewinnt und verliert. [...] Der einzelne Mensch verliert, aber gewinnt als ein Glied im Ganzen, ist jetzt im Fortschritt zur Vollkommenheit«³⁶⁸ – zumal in der »praktischen Idee« des »Reichs der Zwecke« (IV 70 Anm.) jedoch die vergangenen Opfer von Natur und Geschichte gewissermaßen durchfallen – wie in einem »Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt« (VI 179).³⁶⁹ Solche Erfahrung der Ziel- und Sinnlosig-

³⁶⁷ Mit dieser – auch geschichtsphilosophisch gewendeten opfer-sensiblen – Rücksicht auf die »leidenden Subjekte« ist freilich auch die besondere Frage berührt, ob und an welche (speziellen) Kollektive sich diesbezügliche »Verpflichtungen« als Adressaten auch in geschichtstheoretischer Hinsicht richten und welche Konsequenzen dies für eine »Kritik der historischen Schriften« und der Geschichtsschreibung hat. – Kants Bestimmung der »wahren Philosophie« implizierte so auch eine notwendige geschichtsphilosophische Akzentuierung der Idee der »Naturgeschichte«, die ein besonderes »Interesse der Vernunft« erkennen ließe: »Wahre Philosophie aber ist es, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen. [...] Ginge man demnach den Zustand der Natur in der Art durch, da man bemerkte, welche Veränderungen sie durch alle Zeiten erlitten [!] habe: so würde dieses Verfahren eine eigentliche Naturgeschichte geben.« (AA IX, 162) »Die Naturgeschichte ... würde uns die Veränderungen der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, ... lehren.« (VI 18, Anm.) Dazu gehört demnach auch die »Naturgeschichte« als Leidensgeschichte des »vernünftigen Weltwesens«. Ihre Kennzeichnung wäre demnach – im Blick auf die »Menschengeschichte« – im engeren Sinne einer gegenläufigen Perspektive auch für eine kritische Geschichtsphilosophie fruchtbar zu machen, zumal sich die Geschichte der »zu beiden Welten« gehörenden »leidenden Subjekte« (IV 210) gleichermaßen auf deren Verachtung und Demütigung und auf ihr qualvolles physisches Leiden und ihre Vernichtung bezieht. Diese spezielleren geschichtsphilosophischen Fragen müssen hier ausgeblendet bleiben (s. dazu Langthaler 2014, Bd. I., II.2.-II.4.3.).

³⁶⁸ Refl. 1499, AA XV, 781 f. Darauf zielt auch sein nüchterner Befund: »Die Geschichte der Menschheit ist von der der Menschen unterschieden« (ebd. 781), der offenbar auch durch ein bei Hume auftretendes Motiv inspiriert ist: »Du legst der Natur, Kleanthes (und ich glaube zu Recht), einen Zweck und eine Absicht bei. Aber sag mir doch bitte: Was ist das Ziel dieser bewundernswürdigen Kunstfertigkeit und Maschinerie, die sich in allen Lebewesen entfaltet? Es ist einzig die Erhaltung der Individuen und die Fortpflanzung der Art. Für ihren Zweck scheint das bloße Fortbestehen einer solchen Reihe im Universum zu genügen, ohne daß sie dem Glück der einzelnen Glieder, aus denen die Reihe gebildet ist, irgendwelche Sorge oder Aufmerksamkeit schenken würde.« (Hume 2016, 97); auch Habermas zitiert diese Hume-Stelle: Habermas 2019 II, 248.

³⁶⁹ Dieser vergleichende Verweis auf ein »Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat«, zeigt, dass Kant zwar durchaus auch die »Verzweigung ... denken konnte« (Habermas

keit erweist sich so als der nunmehr geschichtsphilosophisch akzentuierte Kern der Ethikotheologie.

In jenem von Kant artikulierten »Befremden« – einem nicht »unbestimmten«, sondern sehr bestimmten »moralischen Gefühl« (s. o. 135) – bringt sich demnach nichts anderes als die geschichtsphilosophisch gewendete Verweigerung der Gleichgültigkeit zur Geltung, dass die jeweils Gegenwärtigen lediglich als Akteure des geschichtlichen Fortschritts,³⁷⁰ d. h. als bloße »Wasserträger« desselben auf dem langen Weg zum »ewigen Frieden« fungieren.³⁷¹ Jenes »Befremden« impliziert so eine »anamnetische Verpflichtung«, die eine einäugige geschichtsphilosophische Perspektive auf den erstrebten »Fortschritt zum Besseren« notwendig unterbricht. Geschichtsphilosophisch gewendet bedeutet dies demnach die Forderung, einer »Weltordnung« die Zustimmung zu versagen, in der alle jeweils lebenden Generationen lediglich (als »Mittel«) im Dienste künftiger Generationen fungieren – vorwärts, über Gräber hinweg! Ein teilnehmendes Interesse der Vernunft sträubt sich jedenfalls dagegen, zu solchen »Abstraktionen« sein Einverständnis zu geben, die in dieser – solchem gewissermaßen geschichtsphilosophischen »Solipsismus« anhaftenden – »cyclopischen« Befangenheit auch jene »Idee der Menschheit« halbieren.³⁷² Erst recht kann sich gegenüber der bedrängenden Frage: »Was bleibt, wenn die Schreie enden?« das, »was

2019 II, 353), obgleich sie – im Sinne eines »Vernunftglaubens« – nicht mit Zustimmung gedacht werden kann.

³⁷⁰ In diesem Sinne betonte Kant, dass »bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung« in »soziokulturellen« und »moralisch-praktischen Lernprozessen« ihre »ganze Bestimmung erreicht«: »so daß sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung empor arbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospekte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann« (VI 676) und folglich *alle* Menschen »durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, d. i. kosmopolitisch verbunden« sind (VI 690). Dies besagt freilich die für die geschichtsphilosophische Fortschritts-Perspektive bestimmende »reflektierende Urteilskraft«.

³⁷¹ Dass die nicht auf die »eigene Glückseligkeit« zu reduzierende vernünftige – weil allein gerechtigkeits-orientierte – »Hoffnung eines künftigen Lebens« »durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden« könne (II 34), bleibt dabei unberücksichtigt.

³⁷² An Erfahrungen solcher Art knüpft offensichtlich in der Sache auch Habermas an: »Doch bezeugt das Risiko eines Misslingens, ja der Vernichtung von Freiheit gerade in den Prozessen, die die Freiheit fördern und verwirklichen sollen, nur die Verfassung unserer endlichen Existenz – ich meine die Notwendigkeit eines ... selbstentäußern-

Vernunft für sich selbst sagt« (IV 179), nicht taub bzw. stumm stellen. Zweifellos erinnert dies, so wie jenes (in praktischer Vernunft tief verwurzelte) »Befremden«, erneut an Kants Hinweis auf jene abgründig empörende »Negativität«, für die jene »moralische Weltweisheit« nunmehr in diesem geschichtsphilosophischen Kontext die »Gemüter« sensibilisiert: »Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnahmen, es müsse anders zugehen« (V 587). Daraus speist sich, verbunden mit seiner Idee einer »authentischen Theodizee«, das eigentliche Kernmotiv seiner Ethiktheologie als jener »moralisch konsequenten Denkungsart«, die sich in der Tat auch in dem unbeirrbareren Widerstand dagegen artikuliert, »dass das Unrecht, das die Geschichte beherrscht, endgültig sei«, ³⁷³ d.h. das darin zugefügte bzw. erlittene Unrecht endgültig »Recht« und somit auch das letzte Wort behielte. Jenes eingeräumte »Veto«-Recht (s. o. 391) erweist sich in diesem geschichtsphilosophischen Kontext geradezu als eine »Veto-Pflicht« und verschärft solcherart die geschichtsphilosophische Orientierung daran, was es heißt, »mit Grunde [zu] hoffen« (VI 49). Freilich bleibt dies, »zur Geduld verwiesen« (VI 113), redlicherweise von einer Zuversicht zu unterscheiden, die es erlauben könnte, sich »der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits zu vergewissern« (Habermas 1991g, 142) ...

Es ist deshalb zwar durchaus eine kant-affine Geschichtsperspektive (und ein darin anklingender Hoffnungsaspekt), wenn Habermas gegen Adorno/Horkheimer geltend macht: »In den wie immer auch geschundenen Ideen einer verfassungsrechtlich verkörperten republikanischen Tradition verrät sich jenes Stück existierender Vernunft, das die ›Dialektik der Aufklärung‹ nicht zu Wort kommen ließ, weil es sich dem nivellierenden Blick der negativen Geschichtsphilosophie entzog« (Habermas 1991 f., 118). Gleichwohl kann dieses nicht zu nivellierende »Stück existierender Vernunft« bei Kant über jenes von der »tröstenden Aussicht in die Zukunft« unablösbare »Befremden« nicht hinwegsehen lassen – vor allem aber dies: Jener kantische Rekurs auf die »Existenz der Vernunft« verweist offenbar über dieses wahrgenommene »Stück existierender Vernunft« hinaus auf eine geschichts- und religionsphilosophische Sinndimension und nötigt so dazu, in entsprechender Weise jenen kantischen Hinweis auf

den, transzendierenden Vorgriffs auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, der uns zugleich eingeräumt und zugemutet wird« (Habermas 1991g, 142).

³⁷³ Horkheimer 1985, 212.

jenes mit der »Existenz der Vernunft« verbundene »Veto«-Recht in der genannten Weise zu modifizieren. Mag diese »Existenz der Vernunft« daran auch notwendig gebunden sein, so verhält es sich zufolge seiner Explikation des »Vernunftbedürfnisses« jedoch so, dass die »Selbsterhaltung der Vernunft« nur durch die darüber hinausgehende Besinnung darauf gewährleistet ist, dass dies nicht einäugig auf die Interessen der gegenwärtigen und künftigen Generationen beschränkt werden darf, wenn sich der »oberste Grundsatz der Vernunft: ihre Selbsterhaltung«³⁷⁴ nicht stillschweigend in einen Imperativ ihrer bloß partikularistischen (»verständigen«) *Selbstbehauptung* verkehren soll – ein Anliegen, das ja auch Habermas teilt, wie sich sogleich zeigen soll. Weil sich dies verbieten muss, gewinnt auch das dieses »vernünftige Weltwesen« auszeichnende besondere Vermögen der »Aufmerksamkeit« (VI 412) in diesem Problemzusammenhang besondere Bedeutung.

So sind es durchaus diese »anamnetischen Vernunftpotentialen« verpflichteten Irritationen, die auch Habermas zu bohrenden Fragen veranlasst haben: Jenem »Befremden« Kants unübersehbar nahe und es zugleich noch »radikalisierend« hat Habermas schon früh – vor allem mit Blick auf die an Benjamin anknüpfenden Intuitionen – einschlägige Motive anerkannt und als »unabgegolten« geltend gemacht. Im Sinne der gebotenen Einbeziehung eines nicht reduktionistisch gefassten »ethischen Aspekts« von Gerechtigkeitsfragen gibt auch er zu bedenken:³⁷⁵ »Wenn man die Ethik nicht nur als eine Explikation der Frage nach der Begründung normativer Aussagen begreift, sondern als eine Theorie, die Fragen der historischen Verwirklichung moralisch-praktischer Rationalität einbezieht, stellt sich ein Problem,

³⁷⁴ Refl. 1509, AA XV.2, 823.

³⁷⁵ Dies widerspricht offenbar auch der Reduktion auf wohldefinierte Fragen einer »Gerechtigkeitsmoral«: »Im engen Lichtkegel des moralischen Gesichtspunktes gelten nur noch Gerechtigkeitsfragen als rational entscheidbar, nicht mehr die Fragen des guten oder nicht-verfehlten Lebens.« (Habermas 2007, 381) Dies steht freilich unübersehbar in einer gewissen Spannung zu der seine früheren »Erläuterungen zur Diskursethik« leitenden Zielsetzung, darin »den Vorrang des deontologisch verstandenen Gerechten vor dem Guten zu verteidigen. Das bedeutet aber nicht, daß die im engeren Sinne ethischen Fragen aus der rationalen Erörterung ausgeschlossen werden müssen.« Der gerechtigkeitsorientierte Anspruch jener »moralisch-konsequenten Denkungsart«, der sich nicht zuletzt auf die verstummten Schreie der Opfer bezieht, ist durchaus einsichtig, »rational entscheidbar« und auch nicht als eine Frage bloßer »Wünschbarkeit« abzutun, wie ja auch Habermas' nachfolgend bestätigte Sensibilität für diese Fragen zeigt (s. auch o. 310).

dem Ch. Lenhardt im Anschluß an Walter Benjamin die folgende Form gegeben hat. Gesetzt den Fall, dass die Nachgeborenen nur dank der Leiden und Opfer vergangener Generationen in den Genuss einer institutionalisierten Freiheit, in den Genuß wenn nicht geradezu einer gerechten Ordnung, so doch von Prozeduren gelangt sind, die Unrecht minimieren – dürfen sie eine Welt, die eine solche Entstehungsgeschichte hat, eine »gerechte« nennen?« (Habermas 1984, 515 f.)³⁷⁶ Habermas hat also diese Motive einer »anamnetischen Solidarität« stets in »grenzbegrifflicher« Absicht ausdrücklich anerkannt und innerhalb der »praktischen Vernunft« angesiedelt. Wenige Jahre später hat er dieses Bedenken im Sinne der »Existenz der Vernunft« noch einmal präzisiert und vor einer Verkennung ihres grenzbegrifflichen Charakters ebenso gewarnt wie vor damit verbundenen theologischen Überdehnungen: »Die Diskursethik kann nicht auf eine Gewalt zurückgreifen, die die Irreversibilität der Folge geschichtlicher Ereignisse aufhebt. Wie können wir aber dem diskursethischen Grundsatz, der jeweils die Zustimmung *aller* fordert, genügen, wenn wir nicht in der Lage sind, das Unrecht und den Schmerz, den frühere Generationen um unseretwillen erlitten haben, wieder gutzumachen – oder wenigstens ein Äquivalent für die erlösende Kraft des Jüngsten

³⁷⁶ Dass das von Habermas (unter Verweis auf Lenhardt bzw. Peukert) aufgenommene Benjamin'sche Motiv der »anamnetischen Solidarität« jenem erwähnten »Befremden« Kants motivlich offenbar sehr nahe steht, zeigen schon die eindringlichen Formulierungen in seiner »Replik auf Einwände« (in: Habermas 1984, 514ff., der zitierte Passus: 515 f.). Freilich: »Anamnetische Solidarität folgt aus dem universalistischen Ansatz der Diskursethik zwingend als ein Postulat, aber die im Mitleiden hergestellte Beziehung selbst liegt jenseits moralisch-praktischer Einsichten« (ebd.) – und dennoch verhindert diesbezüglich ein »unbestimmtes moralisches Gefühl«, »die Akten über einen solchen Vorgang [des »an den Opfern begangenen Unrecht(s)«] zu schließen« (s. o. 135). Denn diese »anamnetische Solidarität« ist doch einsichtiges Thema der »praktischen Vernunft«. So unzweifelhaft Habermas' wiederholte Bezugnahme auf die motivliche Anerkennung der »anamnetischen Vernunftkonzeption« erkennen lässt, dass seine Diskursethik gegenüber diesen Fragen keinesfalls unsensibel ist, so spricht doch einiges dafür, dass er diesbezüglich zuletzt dem – für Kants »Befremden« zwar durchaus sensiblen und doch unbeirrt theologie-resistenten – nüchternen und »prinzipiell trostlosen« Befund Marcuses zustimmt: »Die Menschen können ohne Angst sterben, wenn sie wissen, dass das, was sie lieben, vor Elend und Vergessen bewahrt ist. Nach einem erfüllten Leben können sie es auf sich nehmen, zu sterben – zu einem Zeitpunkt ihrer eigenen Wahl. Aber selbst der endliche Anbruch der Freiheit kann diejenigen nicht mehr erlösen, die unter Schmerzen gestorben sind. Die Erinnerung an sie und die aufgehäuften Schuld der Menschheit gegenüber ihren Opfern verdunkeln die Aussichten einer Kultur ohne Unterdrückung.« (Marcuse 1966, 233)

Gerichts in Aussicht zu stellen?]³⁷⁷ Ist es nicht obszön, dass die nachgeborenen Nutznießer für Normen, die im Lichte ihrer erwartbaren Zukunft gerechtfertigt erscheinen mögen, posthum von den Erschlagenen und Entwürdigten eine kontrafaktische Zustimmung erwarten?« (Habermas 1991a, 29)³⁷⁸ Ebendies provoziert geradezu jene kantische »Veto-Pflicht«, die so auch eine notwendige Verbindung zu der Frage herstellt, weshalb »Moral ... unumgänglich zur Religion« führt.

Solche bohrenden Zweifel werden durch Habermas' Hinweis darauf im Grunde noch einmal bestätigt, dass die diskursethische Thematisierung der »auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen« bezogenen »Solidarität« als »Kehrseite von Gerechtigkeit« (d. i. »ihrem Anderen«: Habermas 1991b, 70; 73) doch »nicht das ganze Bedeutungspotenzial dessen einholen« kann, »was die klassischen Ethiken einmal als heilsgeschichtliche oder kosmologische Gerechtigkeit gedacht haben. Die Solidarität, auf die sie baut, bleibt in die Grenzen irdischer Gerechtigkeit gebannt« (Habermas 1991b, 73). Diese Formulierungen legen es nahe, dass auch Habermas' Bemühen um eine »kritische Anverwandlung des religiösen Gehalts« – im Sinne dessen, was »von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist« – sowie seine Würdigung des jenen »semantischen Potentialen« innewohnenden Sinnüberschusses darüber hinaus – in einer durchaus kantischen Perspektive – eine geschichtsphilosophische Akzentuierung jener Idee der »Solidarität« als »Kehrseite der Gerechtigkeit« erlauben, die motivlich wohl in engem Zusammenhang mit seiner Bezugnahme auf die zwischen Benjamin und Horkheimer ausgetragene theologische De-

³⁷⁷ Dergestalt berührt jener »diskursethische Grundsatz, der jeweils die Zustimmung *aller* fordert«, offenbar jene Kennzeichnung der »Selbsterhaltung der Vernunft« als »Fundament des Hoffungsglaubens«, der auf der notwendigen »Zustimmung« aller beruht, nicht zuletzt also die »leidenden Subjekte« (IV 210) miteinschließt.

³⁷⁸ Es wäre freilich ein Missverständnis, wollte man das (in indirektem Bezug auf Kant geltend gemachte) theologische Anliegen Peukerts, den »Begriff: Gottes, der in dem zeitlichen, endlichen, sich selbst überschreitenden intersubjektiven Handeln in der Form einer hoffenden Frage entworfen wird«, auf bloße »Wunscherfüllung« zurückstufen (Peukert 1989, 61); zu seinem diesbezüglichen Rekurs auf Kants Postulatenlehre s. ders. 1978, 343, Anm. 13. Dem Anliegen Peukerts entspricht offenbar eher die (kant-nahe) Sichtweise Horkheimers: »Das Bewusstsein unserer Verlassenheit, unserer Endlichkeit ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es kann nur die Hoffnung hervorbringen, dass es ein positives Absolutes gibt.« (Horkheimer 1970, 56)

batte sowie auf die »anamnetische Vernunft« steht. Dies signalisiert gleichermaßen seine Zustimmung zu der von Horkheimer gegenüber Benjamin geäußerten Skepsis wie auch sein bleibendes Verständnis für »Benjamins überschwängliche Hoffnung auf die wiedergutmachende Kraft humanen Eingedenkens«, zumal diese einschlägigen Bedenken Horkheimers ja auch »nicht den ohnmächtigen Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern« (Habermas 2001, 25), dementieren können. Noch in einer jüngeren Bezugnahme auf diese Themen – die ausdrücklich an seine erwähnte Bezugnahme auf jene Horkheimer/Benjamin-Kontroverse erinnert – wird seine bleibende diesbezügliche Wachsamkeit deutlich, die sich auf die »Solidarität mit den Opfern selbst« bezieht: »Die schwache anamnetische Kraft eines kollektiven Eingedenkens kann – anders als Gottes Urteil am Jüngsten Tage – keine retroaktive Wirkung entfalten. Sie kann das an den Toten begangene Unrecht nicht sühnen [und das meint wohl noch anderes als das »Unabgeoltene« vergangener Hoffnungen]. Die Gerechtigkeit, die auf Erden möglich ist, ist keine *rettende* Gerechtigkeit. Gleichwohl sagt uns ein unbestimmtes moralisches Gefühl, dass es *um der Opfer selbst willen* falsch ist, die Akten über einen solchen Vorgang zu schließen« (Habermas 2012c, 181) – weshalb dies, wie erwähnt, – aus Pflicht? – eben auch keine Gleichgültigkeit gestattet, also durchaus »Parteilichkeit« verlangt ... Auch hier zeigt sich, dass dieses »unbestimmte moralische Gefühl« über die gebotene »Erinnerungsarbeit« und »Gedenkpraxis« (Habermas 2012c, 180 f.) offenbar noch hinausreicht. Vieles spricht in solchem Ausgang dafür, in diesen Motiven auch Habermas' Verweis auf den »unsentimentalen Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen«, wiederzuerkennen und die durch die »Irreversibilität vergangenen Leidens« (Habermas 2001, 24)³⁷⁹ ausgelösten Fragen und abgründigen Irritationen (ebd. 24 f.) aufzunehmen, die Habermas' Denkweg fortwährend – noch bis zu seinen jüngsten Stellungnahmen zum Thema »Religion« – begleitet haben³⁸⁰ (und erneut eine eigentüm-

³⁷⁹ Dass Kants Hoffnungskonzeption in der Tat eine paradoxe Bezugnahme auf die »Irreversibilität vergangenen Leidens« impliziert, verweist auf einen besonderen Aspekt der postulatorischen Vermittlung von Moral und Religion – wie also »Moral unumgänglich auf Religion führt«.

³⁸⁰ Weit davon entfernt, etwa im Sinne Nietzsches die (christliche) Religion als die »große Schatzkammer geistreichster Trostmittel« (F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Band 5, 377. In: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. 9. Auflage, München 2007), als Stimuli für »Physiologisch-Ge-

liche indirekte Spannung von Nähe und Distanz zu Kant verraten). Er hat sich jedenfalls auch in jüngerer Zeit stets sensibel gezeigt für die theologischerseits geltend gemachten Ansprüche einer »anamnetischen Vernunft« und für deren Kritik an einer »Zeitunempfindlichkeit«, die die aus einschlägigen Motiven gespeiste Anfrage laut werden lassen, ob »man denn den Verantwortungsuniversalismus, der in der Negativität der memoria passionis angelegt ist, erschöpfend in eine Diskurstheorie der Moral aufheben könne«? (Habermas 2007, 406) Dies lässt sich im Sinne des von ihm darin erkannten »wahre(n) Impuls(es) und dessen Ohnmacht« unschwer auch mit einer geschichtsphilosophischen Akzentuierung seiner Idee der »Solidarität« verbinden.

Der kantische Hintergrund dieser hier bestimmenden Motivlagen ist jedenfalls unübersehbar. Jenes in Ansprüchen der »praktischen Vernunft« verankerte »unbestimmte moralische Gefühl« ist es doch auch, das sich in dem von Kant geltend gemachten »moralisch gewirkten Bedürfnis« – einer »moralisch konsequenten Denkungsart« zufolge – offenbar ja auch bei Habermas in gewisser Hinsicht als eine »Willensbestimmung besonderer Art« zur Geltung bringt; dies erinnert zweifellos erneut an jene von Kant eingemahnte Unmöglichkeit, »gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig« zu bleiben (IV 179). Darin sind jedenfalls Grundintuitionen des die kantische Ethiktheologie belebenden »Bedürfnisses der fragenden Vernunft«, einer »moralisch gesinneten Vernunft« (s. o. II. Anm. 140), in modifizierter Gestalt wiederzuerkennen:³⁸¹ Jene ethi-

hemnte«, als Verklärung des Alltags zu entlarven bzw. abzutun, anerkennt Habermas, »alt, aber nicht fromm geworden« – d. h. nach wie vor »religiös unmusikalisch« –, gewissermaßen jenes vernachlässigte Wahrheitsmoment der Religion, das in Marxens berühmter Kennzeichnung der Religion als »Ausdruck und Protestation gegen das menschliche Elend«, als »Seufzer der bedrängten Natur«, indes häufig unterbelichtet bleibt; vor allem affirmiert er den in der »Protestation gegen das Elend« zum Ausdruck gebrachten Aspekt, der die durch nichts ersetzbaren, aber auch nicht verschweigbaren »semantischen Potentiale« auch in postsäkularen Gesellschaften als das »Unabgegoldene in den religiösen Menschheitsüberlieferungen« aufbewahrt bzw. in notwendiger Transformation buchstäblich erst »zur Sprache« bringen muss.

³⁸¹ Einer solchen geschichts- und religionsphilosophisch akzentuierten Lesart steht das in diesen postulatorischen Kontext einzufügende Motiv Horkheimers offensichtlich besonders nahe: »Wenn es keinen Gott gibt, braucht es mir nichts ernst zu sein«, argumentiert der Theologe. Die Schreckenstat, die ich verübe, das Leiden, das ich bestehen lasse, leben nach dem Augenblick, in dem sie geschehen, nur noch im erinnernden Bewusstsein fort und erlöschen mit ihm. Es hat gar keinen Sinn zu sagen, dass sie dann noch wahr seien. Sie sind nicht mehr, sie sind nicht mehr wahr: beides ist

kotheologisch verankerten Vernunftpostulate als »Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht« zielen einer solchen kritischen Hinsicht zufolge vornehmlich auf den Nachweis ab, dass die von Habermas in Kants »Vernunftglauben« identifizierte Suche nach »guten Gründen gegen einen Defaitismus der Vernunft« – solche, »die der um ihre Gewißheiten gebrachten Praxis zwar keine Zuversicht geben können, aber doch eine Hoffnung lassen« (Habermas 1991g, 145) – doch nur dann auf wirklich »gute Gründe« führt, wenn sich aufweisen lässt, dass dies über die am »Fortschritt zum Besseren«³⁸² (im Sinne des »höchsten politischen Gutes«) orientierte »fallible, von einer skeptischen, aber nicht-defaitistischen Vernunft belehrte Hoffnung« (Habermas 1997b, 116) notwendig hinausweist. Jedenfalls lässt sich die ebenfalls der »Urteilkraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft« (V 583) geschuldete geschichtsphilosophische Perspektive auch keineswegs als Ersatz für die religionsphilosophische Thematik, die Kant nie aufgegeben hat, verstehen. Dass der Mensch »das »Weltbeste« fördern, also dem Aufklärungsinteresse am Fortschreiten der Menschheit dienen kann« (Habermas 2019 II, 302), orientiert sich an den »wesentlichen Zwecken«, dies reicht jedoch noch nicht an den im »Weltbegriff der Philosophie« intendierten »höchsten Zweck« des Daseins (und damit an das erhoffte »höchste Gut« als das »höchste Weltbeste«: V 578) heran. Die nachhaltige Ermutigung zur Orientierung an den »wesentlichen Zwecken« geht also, ungeachtet jenes bleibenden »unbestimmten moralischen Gefühls« (s. o. 135),

dasselbe. Es sei denn, daß sie bewahrt blieben – in Gott. – Kann man dies zugestehen und doch im Ernst ein gottloses Leben führen? Das ist die Frage der Philosophie.« (Horkheimer 1974, 11). Horkheimer problematisierte darin offenbar selbst in aufschlussreicher Weise noch einmal sein eigenes frühes (auch von Habermas angeführtes: Habermas 1991 f., 115, 119) Motiv: »Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit« und ebenso den Gedanken, »Wahrheit« sei »nirgends mehr aufgehoben als in den vergänglichen Menschen selbst und so vergänglich wie sie«. S. dazu auch die Aphorismen »Der Trug des Glücks«, »Mit offenen Augen« (Horkheimer 1974, 127 f., 193). Zu Habermas' Bezugnahme auf Horkheimer s. auch die kritischen Anmerkungen von Nagl-Docekal 2020, 680 ff.

³⁸² Kant sprach von der auch auf Ermutigung abzielenden Annahme, »daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nötig; der Gegner derselben muss beweisen.« (VI 167) Vgl. auch VI 356 f. Kant verlangte hier bemerkenswerterweise also eine Art »Beweislastumkehr«, die offenbar in einem unaufgebbaren »Interesse der Vernunft« begründet ist.

einher mit dem säkular ernüchterten Bewusstsein davon, alle Hoffnung auf den »höchsten Zweck« fahren zu lassen, besagt also offenbar ein klares Plädoyer für eine »philosophisch begründete Ermutigung« zulasten der religiös qualifizierten Hoffnung.³⁸³

Dies bleibt deshalb auch gegenüber dem Habermas'schen Ansinnen zu bedenken, das Kants Geschichtsphilosophie erstaunlicherweise als einen kompensatorischen Ersatz für eine bedrohte bzw. gar verloren gegangene religiöse Perspektive verstehen will: »Kant hatte die Interpolation eines auf den weltbürgerlichen Zustand hin projizierten Geschichtsverlaufs in heuristischer Absicht vorgenommen, um den überforderten, von den vernünftigen Geboten des Moralgesetzes überwältigten Subjekten den Rücken zu stärken. Jedenfalls konnte die nur hypothetisch geltende Geschichtsteologie als eine Art säkulare Ausfallbürgschaft für den Fall dienen, dass die Vernunftreligion, also der vernünftige Glaube an den internen Zusammenhang des moralischen Verhaltens mit dem Kontostand angesparter

³⁸³ Denn in der Tat »ist Hoffnung etwas anderes als Ermutigung. Aber die Spannung zwischen beiden Polen ist für das Kantische, der Aufklärung verpflichtete Denken charakteristisch. Je mehr die religiöse Hoffnung verblasst, umso mehr bedarf es der philosophisch begründeten Ermutigung. Wenn es überhaupt eine Mentalität, ja eine Gesinnung gibt, die sich eher aus dem Duktus, der Anlage und dem Tenor von Kants Werk *im Ganzen* als aus dem Inhalt einzelner theoretischer Überlegungen mitteilt, dann ist es nach meinem Empfinden jene beharrliche, aus der Klarheit, dem eindringlichen Stil und der innovativen Begrifflichkeit der Sätze unnachahmlich sprechende *Ermutigung* zum praktischen Gebrauch der eigenen Vernunft. Manche Inhalte von Kants praktischer Philosophie belassen es nicht bei dieser Ermutigung, sondern wollen *Hoffnung* wecken« (Habermas 2021, 248). Dies geschieht jedoch keineswegs bloß beiläufig, denn diese über die »Ermutigung« hinausweisende Hoffnungsdimension bleibt auch beim späteren Kant entscheidend. Die geschichtsphilosophische Perspektive, »mit Grunde [zu] hoffen« (VI 49), kann die religionsphilosophische Frage »Was darf ich hoffen?« nicht ersetzen – dies liefe doch darauf hinaus, wichtige Differenzierungen des Begriffs des »höchsten Gutes« zu nivellieren. – Die verkürzte Wahrnehmung des kantischen »Weltbegriffs der Philosophie« ist wohl auch mit jener von ihm geltend gemachten »Sensibilität für die Art von Fragen« nur schwer vereinbar, »die nicht schon dadurch verschwunden sind, dass sie nicht mehr metaphysisch beantwortet werden können« (Habermas 2007, 396 Anm. 37). Aufgrund dieser erwähnten Verkürzung bietet eben auch diese von Habermas beanspruchte »Sensibilität« für diese Fragen keine wirklich befriedigende Antwort auf Henrichs frühere Bedenken: »Habermas' Theorie verweigert Denken in gerade den Fragen, welche für jenes Denken die entscheidenden sind, das Kant meint und das Philosophie ist ... Dem bewussten Leben dürfen nicht unverzichtbare Bahnen eingeengt, überschattet und durch Entmutigung am Ende sogar versperrt werden.« (Henrich 1987, 43)

Glückswürdigkeit, brüchig werden würde« (Habermas 2019 II, 621).³⁸⁴ Damit hat Habermas offenbar seine frühere Auffassung in gewisser Weise revidiert, der zufolge »die religiöse Hoffungsdimension von der geschichtlichen Hoffnungsperspektive unterschieden« (Habermas 2007, 373) bleibt. Derart wird die bei Kant unumgänglich bestimmende Komplementarität von Geschichts- und Religionsphilosophie (und damit auch diejenige zwischen »höchstem politischen Gut« und »höchstem [»vollendetem«] Gut« vermutlich unerlaubterweise eingegeben (abgesehen von der mit Blick auf Kant durchaus zweifelhaften »angesparten Glückswürdigkeit«, s. o. I.5.1.). Ebenso wird dabei ignoriert, dass die geschichtsphilosophische Konzeption (und auch das »höchste politische Gut«) der Religionsphilosophie zugrunde- bzw. vorausliegt und deshalb keinesfalls als »Ausfallbürgschaft« in Frage kommt, zumal dies auch jenes von Kant empfundene »Befremden« nicht mildern könnte und sich hartnäckig sein ungetröstetes Bewusstsein davon erhält: »Die Menschheit gewinnt und verliert. [...] Der einzelne Mensch verliert, aber gewinnt als ein Glied im Ganzen, ist jetzt im Fortschritt zur Vollkommenheit.«³⁸⁵ Darin rührt und artikuliert sich jedenfalls das von Kant tief empfundene Ungenügen an einer »immanenten Transzendenz« (s. u. 5.1.); keinesfalls sind bei ihm enttäuschte religionsphilosophische Perspektiven das Fundament für geschichtsphilosophische »Leitfäden«,³⁸⁶ weshalb jene von Habermas benannte Differenz zwischen »Ermutigung und Hoffnung« (s. o. II. Anm. 383) bei Kant in der Tat sehr bedeutsam bleibt.

Habermas' diesbezügliche Stellungnahmen erscheinen ins-

³⁸⁴ Unklar bleibt deshalb auch die genaue Stoßrichtung der kritischen Bemerkung: »Unter den Prämissen seiner Zwei-Reiche-Lehre hatte Kant dem Interesse der Vernunft an Fortschritten in der Aufklärung des Menschengeschlechts mit den heuristischen Interpolationen einer Geschichtsbetrachtung in weltbürgerlicher Absicht nicht wirklich Genüge tun können.« (Habermas 2019 II, 586)

³⁸⁵ Refl. 1499, AA XV, 781 f. Dies liest sich wie ein vorweggenommener nüchterner Kommentar Kants zu einer Bemerkung von Marx, der sich auch durch kein bloßes »Scheinen« mildern lässt: »Der Tod scheint [!] als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich« (Marx 1962, 598).

³⁸⁶ Die religionsphilosophischen Leitideen Kants sind auch chronologisch den in seinen geschichtsphilosophischen Schriften dargelegten Motiven nachgeordnet, »überhöhen« demnach diese geschichtsphilosophisch maßgebenden Perspektiven, was sich auch in der Differenzierung der Frage nach dem »höchsten Gut« und dem »mit Grunde hoffen« widerspiegelt.

gesamt freilich als eigentümlich ambivalent: Einerseits anerkennt er diese kantischen Fragen nicht nur, sie brennen ihm offenbar unter den Nägeln; dies besagt wohl auch sein (schon erwähnter) Verweis auf die »Sensibilität von Fragen«, »die nicht schon dadurch verschwunden sind, dass sie nicht mehr metaphysisch beantwortet werden können« (Habermas 2007, 396 Anm. 37), sondern ihm zufolge offenbar in »detranszendentalisierter« Gestalt aufgenommen werden müssen. Andererseits wird jedoch – auch ungeachtet jenes »unbestimmten moralischen Gefühls« – die Idee des »höchsten Gutes« und auch die »Unsterblichkeit der Seele« aus dem Bereich des einer »rettenden Übersetzung« Zugänglichen vollends ausgeschieden. Die darauf bezogene religionsphilosophische Thematik wird von Habermas als Aspekt der »individuellen Erlösung« als eine obsolet gewordene metaphysische Altlast,³⁸⁷ als »blasses metaphysisches Erbstück« (Habermas 2005b, 232), so wie als der angeblich zur »Moralität verblasste Glaube« (Habermas 2019 II, 346), verabschiedet, weshalb sich mit dieser Preisgabe desselben auch das Festhalten an der ethisch verankerten Gottesidee erübrigt. Als übersetzbarer und insofern »rettbarer« Rest der Idee des »höchsten Gutes« bleibt allein das »höchste politische Gut« (und das darauf bezogene »mit Grunde hoffen«: VI 49) als das in kollektiver Anstrengung zu befördernde »Weltbeste«, als »Reich Gottes auf Erden«;³⁸⁸ dass die Rücksicht darauf, »was aus unserem Rechthandeln herauskomme« (was »geschehen soll«), uns nicht gleichgültig lassen kann, wird von Habermas nunmehr jedoch allein im Sinne des solidarisch zu leistenden Beitrages zu jenem im Sinne des »höchsten politischen Gutes« zu befördernden »Weltbesten« verstanden. Solche Rücksicht, die sich dem allem Handeln immanenten Zweckbezug (als der Materie des Handelns bzw. des Willens) verdankt, bezieht er sogleich auf die stets von Entmutigung

³⁸⁷ Dazu stellt Barth mit Rücksicht auf die von ihm bei Habermas diagnostizierten »systematischen Rekonstruktionsdefizite« fest: »Es rächt sich eben, wenn zentrale Begriffe eines Autors ... als Relikte eines vergangenen metaphysischen Denkens abgetan und darum gar nicht erst nach ihrem Theoriepotential in den Blick genommen werden.« (Barth 2013, 137)

³⁸⁸ Auch Kants Unterscheidung des »Menschen« vom »Bürger« (IV 765) entspricht übrigens derjenigen zwischen dem »höchsten Gut«, dem »höchsten politischen Gut« und dem »höchsten gemeinschaftlichen Gut« (s. u. II.6.) recht genau. – Eine vermutliche Nähe Habermas' zu manchen Positionen jüdischer »Neukantianer«, die immer wieder sein Interesse fanden (s. u. Anm. 490), ist hier nicht zu verfolgen; natürlich weckt auch der Titel seines Buches »Faktizität und Geltung« »neukantianische Assoziationen«.

bedrohte »kollektive Anstrengung« des zu befördernden »höchsten politischen Gutes«. Indes, auch diese geforderte kooperativ-»kollektive Anstrengung« der »Beförderung des höchsten Gutes« verweist geschichtsphilosophisch auf ein Ziel, das Kant nicht einfach als »höchstes Gut«, sondern eben genauerhin als »höchstes politisches Gut« gekennzeichnet hat³⁸⁹ – eine Differenz, die für ihn stets wichtig blieb (s. u. II.6.). Denn in der Tat hat Kant genau »die religiöse Hoffnungsdimension von der geschichtlichen Hoffnungsperspektive unterschieden« (Habermas 2007, 373); ebendiese von Habermas zwar konstatierte Unterscheidung wird jedoch später (auch durch eine Entdifferenzierung des »höchsten Gutes«) offenbar der Sache nach aufgeweicht.³⁹⁰

³⁸⁹ Deshalb ist m. E. auch die Argumentation problematisch (und nivelliert auch den Unterschied zwischen dem »letzten Zweck der Natur« und dem »Endzweck der Schöpfung«), dass Kant »die Kooperation mit anderen um eines moralisch ausgezeichneten, aber nur gemeinsam zu verfolgenden und nur durch kollektive Anstrengung erreichbaren, nämlich geschichtsphilosophischen Zieles willen (das er gelegentlich mit dem »höchsten Gut« identifiziert)« (Habermas 2019 II, 358) in Aussicht nimmt. Das »geschichtsphilosophische Ziel« wird von Kant nicht »gelegentlich mit dem »höchsten Gut« identifiziert«, vielmehr bezieht sich dies stets ausschließlich auf das »höchste politische Gut« als das »höchste weltbürgerliche Gut« (Refl. 8077, AA XIX, 612). Schon hier sei betont (s. dazu u. II.6.): Es ist also zwischen diesem geschichts- bzw. rechtsphilosophisch relevanten »höchsten politischen Gut«, dem »höchsten sittlichen Gut« (als dem »höchsten gemeinschaftlichen Gut«: IV 756) im Sinne des »ethischen Gemeinwesens« und dem »höchsten (vollendeten) Gut« (dem »sittlichen Endzweck«: IV 764) genau zu unterscheiden, dieses wiederum vom »obersten (moralischen) Gut« und vom »physischen Gut«. Die im »Weltbegriff der Philosophie« enthaltene Differenzierung zwischen den »wesentlichen« und den »höchsten Zwecken« dürfte dem genau entsprechen. – Barth kommt mit Blick auf Habermas' Interpretation des »höchsten Gutes« zu dem harten Urteil, »dass Kants Begriff des höchsten Gutes entweder verzeichnet oder unterbelichtet ist, zum einen hinsichtlich der methodischen Stellung der »Dialektik« als Expositionsebene, zum andern nach der systematischen Funktion für das Ganze der Ethik und schließlich im Blick auf dessen teleologische Struktur als Prinzip der Geschichtsphilosophie.« (Barth 2013, 136)

³⁹⁰ Wohl zu Recht merkt Nagl deshalb kritisch an: »Dass eine komplexere Erkundung des hoffnungslogischen Umrums endlichen Handelns jedoch genau an der Grenze auch noch dieser (kollektiven) Gestaltbarkeiten ansetzt – am wirklich Unverfügbaren also, d. h. an der Grenze nicht nur unseres individuellen, sondern selbst noch des gemeinsamen, ins Futurische erstreckten Handelns –, entgeht Habermas, weil er (da die Option der religiösen Rede nicht argumentativ »zwingend« eingeführt werden kann) gleich das Kind mit dem Bad ausschüttet, d. h. in toto darauf verzichtet, den – ganz anders gearteten, nicht-theoretizistischen und postethisch verfassten – Status hoffnungslogischer Postulate genau zu durchdenken.« (Nagl 2010, 27) Nagl sieht des-

Es ist in diesem Kontext auch terminologisch nicht uninteressant, dass Kant die »allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung« nicht bloß als »einen Teil, sondern [als] den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (IV 479) ausgewiesen und das »Recht der Menschen« als »das Heiligste, was Gott auf Erden hat«, sogar als »Augapfel Gottes« bezeichnet hat (VI 207 Anm.; VI 751). Die korrespondierende Idee des »ewigen Friedens« wird hier eben als das »höchste *politische* Gut« bestimmt, worauf sich – im Sinne des Rechtsfortschritts und nicht zuletzt der Entwicklung des »Völker«- und »Weltbürgerrechts« – jenseits eines »Vernunftdefätismus« »mit Grunde hoffen« (VI 49) lässt und so auch eine Verzweiflung angesichts des Laufs der Geschichte verbietet. Auch wenn sich diesbezüglich eine Weissagung »mit einer Sicherheit« verbieten muss, so langt diese »doch in praktischer Absicht« zu und macht es zufolge einer regulativen »moralisch-praktischen Vernunftidee« somit »zur Pflicht, zu diesem (nicht bloß chimärischen) Zwecke [des »ewigen Friedens«] hinzuarbeiten« (VI 227; VI 211) und eröffnet so auch eine »tröstende Aussicht in die Zukunft« (VI 49). In Abwehr eines drohenden »Defätismus der Vernunft« betonte Kant in ermutigender Absicht: »Übrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein; nur dass sie es sein wird, lässt sich nicht apriori, aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte, mit so weit gegründeter Erwartung schließen, als nötig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern, mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung, die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.« (VI 683)³⁹¹ Dem-

halb Habermas' Position dem Einwand ausgesetzt: »Ist diese Hoffnungslogik der Diskurstheorie – die Hoffnung auf die erlösende Kraft eines futurischen Wir – genauer betrachtet, aber nicht eine bloße Schwundstufe dessen, was Kant, im Blick auf Hoffnung, bereits in der Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft reicher erkundet hatte? [...] Transzendenz wird – so scheint es der Habermasschen Kommunikationstheorie – vor allem im Vorgriff auf die Leistungen eines künftigen ›Wir‹ (hinlänglich) rational bestimmbar. Jeder darüber hinausgehende Versuch, ›Postulate der praktischen Vernunft« zu entwickeln, setzt sich dem Risiko aus, im Überschwang zu enden.« (Nagl 2010, 24) Diese Interpretation wird offenbar auch noch durch die jüngsten Habermas'schen Überlegungen zu dem, »was bleibt« (s. u. 413), bestätigt. Es ist möglicherweise bezeichnend, dass Habermas auch in seiner jüngsten »Replik« die kantischen Fragen in »Pluralform« wiedergibt: »What should we do?«, »What may we hope?« (Habermas 2021a, 68)

³⁹¹ Die Zielsetzung und Leistung der kantischen Geschichtsphilosophie mit den darin

gemäß wird aus Kants Beantwortung der Frage, wie weit sich angesichts »des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge« bezüglich des geschichtlichen Fortschritts »zum Bessern« dennoch »mit Grunde hoffen« lässt, auch der Widerstand dagegen vernehmbar, »dass alle moralischen Handlungen zusammengenommen in der Welt nichts vermöchten, um den desaströsen Zustand des Zusammenlebens der Menschheit insgesamt zu bessern« (Habermas 2005b, 223).

In rechts- und geschichtsphilosophischen Kontexten tritt die – eine »größere Belebung der Hoffnung und des Muts und Nachstreben« (IV 800)³⁹² verlangende – »kontinuierliche Annäherung zum höchsten politischen Gut« demnach in dem Sinne in den Vordergrund, dass die Entwicklung des »Rechts der Menschheit« auch den »Sinn der Geschichte« darstellt, auf den »mit Grunde [zu] hoffen« ist, weil dies »geschehen soll«. Dies ist zunächst auch der Leitfaden der Idee einer »allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«; es geht dabei in der Tat um die »heuristische« Funktion dieses »Leitfadens«, den eine teleologische Idee darbietet, sofern dies auch diese »Hoffnung des Besseren« rechtfertigen soll. Der »Übergang »aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der [qualifizierten] Freiheit«, ist nach Kant »der emanzipatorische Sinn der Weltgeschichte« (Habermas 2019 II, 362), der »für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren« sein soll, obgleich dies

bestimmenden »heuristischen« Gesichtspunkten besteht deshalb in der Tat »darin, mit Hilfe eines juridico-teleologischen Leitfadens empirische Gründe für die Hoffnung beizubringen, dass die Verwirklichung des höchsten politischen Gutes möglich und also das politische Leben des Menschen nicht notwendig zwecklos ist, wenn er nur seinen Pflichtteil zu jener Verwirklichung beiträgt.« (Geismann 2000, 530) – Auf die Analogie von Natur- und Geschichtsphilosophie und ihren regulativen Sinn verweist der Habermas'sche Hinweis: »Die Interpolation von Zweckmäßigkeiten, die den durchgängigen Kausalzusammenhängen der Natur- und der Menschheitsgeschichte einen nur subjektiv angenommenen Zweck unterstellt, hat mit einem hypothetischen Blick auf mögliche Erfolge moralischen Handelns eine ermutigende Funktion für den Gebrauch der praktischen Vernunft« (Habermas 2019 II, 361). Von dieser Analogisierung zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie ist jedoch die Analogie zwischen »physischer« und »moralischer Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit« (III 647) genau zu unterscheiden.

³⁹² Hier gibt es auch offenkundige Bezüge zur »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in der es bekanntlich um die Beantwortung der Frage geht, »was der Mensch, als freihandelndes Wesen, aus sich selber machen kann und machen soll« (VI 399) und dabei durchaus – als »pragmatische Anthropologie« – auch »eine Ermutigung seiner eigenen Kräfte« (Habermas 2019 II, 305) vor Augen hat.

»nicht eben das nämliche für das Individuum« (VI 92) bedeute (und deshalb auch nicht den Sinngehalt der Frage »Was darf ich hoffen?« auszuschöpfen vermag). Zweifellos findet jedoch die Ansicht, dass Kant »der moralischen Denkungsart die Dimension der Aussicht auf eine bessere Welt um der Moral selbst willen hinzugefügt« hat (Habermas 2005b, 229), auch im Kontext seiner geschichtsphilosophischen Konzeption unübersehbare Anknüpfungspunkte – nicht zuletzt in seiner kritischen Beantwortung der Frage: »Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?« (VI 351). In diesem Sinne gilt eben die geschichtsphilosophische Perspektive, die sich offenbar der »Urteilkraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft« (V 583) verdankt: »Kant entwirft die als Naturgeschichte dargestellte Teleologie der Menschheitsentwicklung nur, um die moralische Person, die sich ihrer Endlichkeit als eines vernünftigen Naturwesens bewusst ist, zur Aufbietung aller Kräfte zu ermutigen« (Habermas 2019 II, 371) – ein allerdings nur »selbstkritisch eingeschränkter Erklärungsanspruch« (ebd. 368). Eben dies bleibt indes von der religionsphilosophisch orientierten Frage »Was darf ich hoffen?« noch unterschieden.

Gleichwohl ist mit Blick darauf an Habermas auch hier die Frage zu richten, warum für das »Interesse der Vernunft« »am Fortschreiten der Menschheit zum moralisch Besseren die Vernunftmoral allein eine zu schmale Basis [ist?]. Kant sieht nicht, dass die Bewältigung dieses umfassenden Projekts nicht zum Gegenstand moralischer Gebote gemacht werden kann« (Habermas 2019 II, 333 f.)³⁹³ Indes, das

³⁹³ Schon eher treffe diesbezüglich die Argumentation »der dritten Kritik« zu: »Mit dem *heuristischen Gebrauch* der Urteilkraft eröffnet er eine evolutionäre Perspektive für die Natur- und Menschheitsgeschichte, die den hypothetisch entworfenen Fortschritten des Rechts und der politischen Verfassung eine verräterische Resonanz auch in der Entwicklung der Moral verschafft. Aber weil Gesellschaft, Kultur und Geschichte der Welt der Phänomene zugeschlagen werden und zugleich mit der vergegenständlichten Natur unter Gesetze der Kausalität fallen, haben auch diese ›weichen‹ Argumente für das wesentliche Interesse der Vernunft nur einen begrenzten Wert« (Habermas 2019 II, 334). Interessant ist auch folgende Anmerkung Kants: »Kein Tier aber, außer dem Menschen (wie er jetzt ist) wird beim Geborenwerden seine Existenz laut ankündigen; welches von der Weisheit der Natur so angeordnet zu sein scheint, um die Art zu erhalten. Man muß also annehmen: daß in der frühen Epoche der Natur in Ansehung dieser Tierklasse (nämlich des Zeitlaufs der Rohigkeit) dieses Lautwerden des Kindes bei seiner Geburt noch nicht war; mithin nur späterhin eine zweite Epoche, wie beide Eltern schon zu derjenigen Kultur, die zum häuslichen Leben notwendig ist, gelangt waren, eingetreten ist; ohne daß wir wissen: wie die Natur und durch welche mitwirkende Ursachen sie eine solche Entwicklung ver-

Gegenteil davon findet sich in Kants später Preisschrift: »Dass die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet« (III 647), d. h. »in moralisch-praktischer [Rücksicht] aber der Vernunft völlig Gnüge tut«. Nicht für das geschichtsphilosophische »Interesse der Vernunft« »am Fortschreiten der Menschheit zum moralisch Besseren« ist offenbar die »Vernunftmoral allein eine zu schmale Basis«, sondern wohl eher dafür, um (in »dicker Nacht«: III 271) »den Orientierungsbedarf eines endlichen Vernunftwesens ... zu befriedigen« (Habermas 2019 II, 354).³⁹⁴ Habermas' einschlägige Beschäftigung mit Kant ist hingegen vornehmlich geleitet von dem umfassenderen »Wunsch, die moderne Vernunft gegen den Defätismus, der in ihr brütet, zu mobilisieren«, ohne dabei freilich dem darauf bezogenen »Vernunftglauben« Kants zu folgen. Grund dafür ist sein Befund, dass »praktische Vernunft ... ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegearbeiten« (Habermas 2008a, 30).

Demgegenüber zeigt sich: Die an die Moralphilosophie als Basis anknüpfende Religionsphilosophie orientiert sich hingegen am

anstaltete. Diese Bemerkung führt weit, z. B. auf den Gedanken: ob nicht auf dieselbe zweite Epoche bei großen Naturrevolutionen noch eine dritte folgen dürfte; da ein Orang-Utan oder ein Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählig entwickelte.« (VI 682 Anm.) Dies lässt erkennen, dass Kant offenbar auch in dieser Hinsicht der »Endlichkeit des subjektiven Geistes« und seiner »empirischen Genese« (»quid facti?«) durchaus Rechnung getragen und auch das »Hervorgehen des eigenen Organismus aus der Natur« (Habermas 2019 II, 595) ansatzweise bedacht hat. Seine »transzendentalphilosophische« Reflexion schirmt sich (im Sinne des »empirischen Realismus«) keineswegs von der notwendig fortschreitenden empirischen Erkenntnis ab und erinnert auch in dieser Hinsicht an seine Unterscheidung »quid juris?« und »quid facti?«, die auch auf das Thema »Faktizität und Geltung« verweist.

³⁹⁴ Indes, nicht für die Hoffnung auf das »Fortschreiten der Menschheit zum moralisch Besseren« ist die »Vernunftmoral allein eine zu schmale Basis, um den Orientierungsbedarf eines endlichen Vernunftwesens ... zu befriedigen«, sondern allein bezüglich des »ganzen Verlangen(s) im Leben« (IV 620), weshalb eben »(n)ur denn, wenn Religion dazu kommt, ... auch die Hoffnung« auf das »höchste Gut« eintritt (IV 261).

»höchsten Gut« als dem »Endzweck der Schöpfung«, das insofern auch keinerlei geschichtsphilosophische Bedeutung hat. Die Postulatenlehre (und ihre Hoffnungskonzeption) hat mit der Geschichtsphilosophie als einer »teleologischen Naturlehre« (VI 35) im Grunde nichts zu tun, zumal diese doch lediglich auf den »letzten Zweck der Natur«, d. i. die Kultur, abzielt – dies ist jedoch auch nicht das »ethische Gemeinwesen« und das darin in Aussicht genommene »höchste sittliche Gut« als »ein gemeinschaftliches Gut«, das als solches freilich die »Bestrebung der einzelnen Person« überfordert (IV 756), gleichwohl das »Hinwirken« darauf, »so viel an ihm ist«, gebietet. »Kultur« (als zwar »wesentlicher Zweck«) verfolgt hingegen lediglich das Ziel der »größten Entwicklung der Naturanlagen« in einem »weltbürgerlichen Ganzen« als Rechtszustand,³⁹⁵ während die »moralische Vervollkommnung«, jenseits der abgerungenen »ungeselligen Geselligkeit«, Ziel der unsichtbaren Kirche, ihres kollektiven und solidarischen Handelns, ist, das erst auf das »moralische Ganze« (VI 38), d. h. auf den »ethisch-bürgerlichen Zustand ... unter bloßen Tugendgesetzen«, abzielt. Das »höchste politische Gut« als das »äußerste Ziel der Kultur« (VI 94 Anm.)³⁹⁶ ist deshalb auch erstrebbar, ohne »dass dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte

³⁹⁵ Es trifft hingegen offenbar nicht zu: »Tatsächlich hatte Kant in der dualistischen Anlage seines grundbegrifflichen Systems gerade den geschichtlichen Prozessen von Gesellschaft und Kultur, an deren Fortschritten die Vernunft doch ein Interesse nimmt, keinen Platz eigenen Rechts eingeräumt.« (Habermas 2019 II, 377f.) Dies hat Kant aber doch als die »wesentlichen Zwecke der Vernunft« gewürdigt; dass er dem keinen »Platz eigenen Rechts einräume«, widerspricht wohl auch seiner Differenzierung der menschlichen »Anlagen«, nicht zuletzt der »moralischen Anlage«, »in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen gegen sich und andere) zu handeln« (VI 674). Jene »wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft« sind geradezu der »eigentümliche Ort, den der Prozess der Menschheitsgeschichte zwischen den Reichen des Intelligiblen und der erscheinenden Natur einnehmen« kann (Habermas 2019 II, 378).

³⁹⁶ Es besagt dies, dass der »größtmögliche Grad« der Kultur »nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann« (VI 804). Gegen Habermas ist zu betonen: »Das Ziel der Geschichte ist nach Kant die größtmögliche Kulturentfaltung und ein auf das Recht gegründeter ewiger Frieden, den man als höchstes politisches Gut ansehen kann. Zwar entwickelt sich nach Kant die Natur der Menschengattung von sich aus auf dieses Ziel hin; der Zustand des ewigen Friedens ist für sich selbst noch kein sittlicher Zustand. Aber die Beförderung dieses geschichtlichen Ziels ist doch ethische Pflicht, weil der ewige Frieden eine Vorbedingung der sittlichen Vollendung der Menschheit ist und als Vorbereitung dazu dienen kann. So erhält die Idee des höchsten Gutes eine geschichtsphilosophische Dimension« (Düsing 1971, 41), wobei der

im mindesten vergrößert werden« muß (VI 365),³⁹⁷ wofür es allerdings auch »Geschichtszeichen« (VI 357) gibt (s. dazu o. 375 f.).

Ungeachtet der in Kants kritischer Geschichtskonzeption maßgebenden Perspektiven grenzte er demgemäß die religionsphilosophische Perspektive – im Sinne einer kritischen Differenzierung des Vernunfthorizontes – strikt vom geschichtsphilosophisch relevanten Hoffnungsbegriff – d. i. von der »Hoffnung auf eine andere Welt, aber in dieser«, von der »Perspektive auf ein neues Jenseits im Diesseits« (Habermas 1991 f., 114)³⁹⁸ – entschieden ab. Denn die ethikotheologische Perspektive weist über jene »Teleologie der Menschheitsentwicklung« (Habermas 2019 II, 371) noch hinaus, weshalb »das Zusammenstimmen von Glückswürdigkeit mit Glückseligkeit« auch nicht der moralische »Endzweck der kollektiven [!] Menschheitsentwicklung« (Habermas 2019 II, 308; s. u. Anm. 469) ist. Noch das in Kants späteren Schriften bestimmende Anliegen, die religiöse Hoffnungsdimension (»Was darf ich hoffen?«) von der geschichtlichen Hoffnungsperspektive »Was sollen wir (mit Grunde) hoffen?« (vgl. VI 49, 170) zu unterscheiden, verrät auch jenes genau diese Differenz widerspiegelnde »Befremden« – d. h. sein unbeirrbares Bewusstsein davon, dass die religionsphilosophischen Perspektiven nicht geschichtsphilosophisch absorbiert bzw. überlagert werden dürfen. In solcher Hinsicht scheint dies einerseits doch die Auffassung zu bestätigen, »dass aus Kant mehr als nur schwache geschichtsphilosophische Gründe gegen einen Defätismus der Vernunft zu gewinnen sind« und in der Tat »Kants Interesse an der ›Selbsterhaltung der Vernunft‹ ... sich eben nicht auf die begründete Orientierung am höchsten politischen Gut reduzieren« lasse (Habermas 2007, 373). Indes, in einer unübersehbaren Spannung dazu steht – andererseits – freilich jene von Habermas andernorts geäußerte (schon erwähnte) Auffassung (Habermas 2019 II, 621), der zufolge er in Kants Geschichtsphi-

Gehalt des »höchsten Gutes« jedoch auch beim späten Kant nicht auf diese »geschichtsphilosophische Dimension« zu reduzieren ist (s. dazu u.454; 458).

³⁹⁷ »Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel.« (VI 44)

³⁹⁸ Eine Erinnerung an Blochs Motiv des »Transzendieren(s) ohne Transzendenz« (Bloch 1968, 23) liegt hier nahe, wenngleich auch der von Habermas zu Recht betonte Unterschied der »religiösen Hoffnungsdimension von der geschichtlichen Hoffnungsperspektive« eine Ablehnung der Blochschen These gebietet: »Wo Hoffnung ist, ist auch Religion« (ebd.).

osophie einen kompensatorischen Ersatz für die verloren gegangene Hoffnung der Vernunftreligion sehen will.

Hier sei vorläufig (s. u. 400 ff.) nur noch resümiert: Von dem nur in kollektiver Anstrengung zu befördernden »höchsten politischen Gut«, das als solches sich am innerweltlichen »Fortschreiten zum Besseren« (im Sinne einer »Transzendenz ins Diesseits«) orientiert und dabei an rechtlich-politischen Ideen sein Maß hat, bleibt also – in gebotener Rücksicht auf die genau zu unterscheidenden Ebenen – sowohl der moralische Fortschritt bzw. die »Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts« als des »höchsten sittlichen Gutes« (IV 756) als auch die zu differenzierende Dimension des erhofften »höchsten Gutes« (»oberstes« und »vollendetes Gut«) genau abzugrenzen, worauf auch Kants Idee der »moralischen Welt« verweist. Die Hoffnung auf das »höchste gemeinschaftliche Gut« besagt, nüchtern betrachtet, eben doch lediglich das erhoffte »Fortschreiten der Gattung zum Besseren« (VI 356), die »Hoffnung besserer Zeiten« (VI 168) im fortwährenden Kampf um den »Sieg des guten Prinzips über das Böse« (IV 751). Obgleich die Orientierung an dem im Sinne der in der »Geschichte des Menschengeschlechts« sich entwickelnden »regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung« (und an der darüber noch hinausweisenden Vernunftideen des »Völkerrechts«, des »Völkerbundes« sowie des »Ewigen Friedens« als dem »höchsten politischen Gut«) in gewisser Weise maßgebend blieb, insistierte noch der späte Kant darauf, dass sowohl dieser praxis-stimulierende geschichtsphilosophische Gesichtspunkt als auch das »höchste gemeinschaftliche Gut« (des »ethischen Gemeinwesens«) der Weltstellung des Menschen (als eines »vernünftigen, aber endlichen Wesens«) und somit auch der brennenden Frage nach dem Sinn der »Buchstaben der Schöpfung« letztendlich noch nicht genügt,³⁹⁹ wes-

³⁹⁹ Dies wäre auch schon Kants Antwort auf die nach Habermas seit der Aufklärung nicht beantwortete Frage, »ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet, und das heißt mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können.« (Habermas 1991g, 141) Diese Frage kann deshalb Kant zufolge nicht »offenbleiben« (ebd.), wie allerdings Habermas meint. – Kant hat auf diese Weise jedoch auch indirekt auf den Vorschlag Habermas' geantwortet, die Idee der Versöhnung von Geist und Natur zu derjenigen des »Zusammenlebens in zwangloser Kommunikation« zu mildern, zumal diese grundlose Idee der Versöhnung doch lediglich »im Bedürfnis des Trostes und der Zuversicht angesichts des Todes, das die inständigste Kritik nicht erfüllen kann«, begründet sei. – Habermas' (schon zitierte) Auskunft an seine theologischen Gesprächs-

halb das »höchste Gut« im engeren Sinne von diesen beiden (»vorläufigen«) Gestalten abzugrenzen bleibt. Vermögen doch beide noch nicht das »Bedürfnis der fragenden Vernunft« zu befriedigen, weshalb das »Interesse der Vernunft« demgemäß – freilich auf »Geduld verwiesen« (VI 113) – auf einer notwendigen Erweiterung der Hoffnungsperspektive insistieren muss. Diese lässt sich, ohne »immanentistische« Kurzschließung, letztendlich auf eine »Verweltlichung der transzendierenden Impulse« (J. Habermas, A. Wellmer) schon deshalb nicht reduzieren, weil dies doch das »Interesse der Menschheit« selbst betrifft. Dies ist in der Tat auch der eigentliche Grund dafür, »warum sich Kant mit der profanen geschichtsphilosophischen Antwort, die die Aufklärung auf die Frage nach dem kollektiven Fortschreiten des Menschengeschlechts in der Zivilisierung ihres Zusammenlebens sieht, nicht zufriedengeben kann.« (Habermas 2019 II, 310) Übrigens hat auch Adorno dies klar gesehen, wie seine einschlägige Bezugnahme auf Kant erkennen lässt.

5.1. Exkurs: Zu Adornos geschichts- und religionsphilosophischer Bezugnahme auf Kant – und ihre (problematische?) Interpretation bei Habermas.

Die voranstehenden Überlegungen bestätigen es: Die Frage, was es denn heißen mag, »mit Grunde [zu] hoffen« (VI 49), verlangt nach Kant offenbar eine differenzierte geschichts-, rechts- und religionsphilosophische Antwort, die auch jenen unterschiedlichen Aspekten des »höchsten Gutes« Rechnung trägt. Dies gilt deshalb auch für eine kantische Lesart von Adornos – direkt auf Kant gemünzten – Diktum: »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« aus seiner »Metakritik der praktischen Vernunft«.⁴⁰⁰ Davon soll deshalb im Folgenden kurz die Rede

partner über den Unterschied zwischen »nachmetaphysischem Denken und Religion« war ja wohl unmissverständlich (s. o. 310).

⁴⁰⁰ Dieses Diktum »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« findet sich in dem Kapitel »Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft« (in Adorno 1966a, 272), dessen Entwürfe auf die späteren »30-er Jahre« zurückgehen; insofern stehen diese Ausführungen zeitlich auch jener Notiz Adornos (im Kontext seiner Kierkegaard-Interpretation aus ebenfalls den späten »30-er Jahren«) nahe, dass das »Gute nämlich Gegenstand des Glaubens« sei, d. h. »dass man ohne das Bewusstsein der Möglichkeit, also ohne Hoffnung auf die Transfiguration der Welt, auch nur einen Augenblick zu atmen vermöchte« (Adorno 1966, 286). Adorno zitiert Kierkegaard: »Aber wahrlich, wer nicht verstehen will, dass des Menschen ganze Lebenszeit die Zeit der Hoffnung sein

sein, zumal auch Habermas (jedenfalls der Sache nach) darauf rekurriert und so auch relevante geschichtsphilosophische Aspekte in Adornos Kant-Interpretation berührt. Habermas' – ernüchterndes – Resümee und die von ihm in den Schlusspartien des zweiten Bandes seines jüngsten Werkes daraus zuletzt gezogenen Konsequenzen kommentieren und explizieren (mit implizitem Verweis auf Motive der kantischen Geschichtsphilosophie) im Grunde ohnehin unausgesprochen dieses Diktum »Ohne Hoffnung ist kein Gutes«: »Die Erkenntnis, dass wir unter Bedingungen säkularen Denkens über kein Äquivalent für das Versprechen ›rettender Gerechtigkeit‹ verfügen, das einst in den metaphysischen und religiösen Weltbildern artikuliert worden ist,^[401] beleuchtet schließlich den prekären Status einer vernünftigen Freiheit, die sich die kommunikativ vergesellschafteten Subjekte sowohl selber wie auch gegenseitig zumuten müssen. Was bleibt, ist die Vergewisserung vergangener Lernprozesse, die uns im Sinne Kants zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit rational ermutigen können« (Habermas 2019 II, 778)⁴⁰². Darauf – also

sollte, ist verzweifelt.« (ebd. 286 f.) Daran knüpft wohl auch noch Habermas' Motiv einer »Transzendenz ins Diesseits« an (s. dazu jedoch o. 135). – Adorno äußert dieses »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« zwar mit direktem Bezug auf Kant, allerdings in einer – nur schwer nachvollziehbaren – kritischen Akzentuierung gegen Kants Moralprinzip: »Die das Subjekt transzendierenden Postulate der praktischen Vernunft, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, implizieren Kritik am kategorischen Imperativ, der reinen subjektiven Vernunft. Ohne jene Postulate könnte er gar nicht gedacht werden, wie sehr auch Kant das Gegenteil beteuert: ohne Hoffnung ist kein Gutes« (Adorno 1966a, 272). Dies hätte Kant wohl in der Tat bezweifelt (und die Begründung dafür vermisst); gleichwohl impliziert diese Argumentation Adornos auch kritische Rückfragen an Habermas. Habermas' Adorno-Interpretation steht wohl auch in einer gewissen Spannung zu Adornos Zweifel daran, dass der kategorische Imperativ ohne die Vernunftpostulate »gar nicht gedacht werden« könne, weil eben gelte: »ohne Hoffnung ist kein Gutes« (s. o. II. Anm. 400) und »Hoffnung« von »Ermutigung« unterschieden bleibt (s. o. II. Anm. 383).

⁴⁰¹ Dies relativiert wohl zuletzt die – zunächst vermutlich noch offener – frühere Einschätzung: »Uns mag sich die Frage stellen, ob wir die Religion, und darunter verstehe ich den Kultus in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit, als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes philosophisch ernst nehmen müssen.« (Habermas 2012a, 75) Ist diese »Ernstnahme« durch diese späten Stellungnahmen nicht doch wenigstens »aufgeweicht«?

⁴⁰² Dies spiegelt sich auch noch in einer Bemerkung aus den Schlusspartien seines zweibändigen Werkes wider, das auch der von ihm propagierten Version »begründeter Hoffnung« Ausdruck gibt: »Das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens kann vor allem aus den historischen Spuren jener moralisch-praktischen Lernprozesse Mut schöpfen, die sich im Zuwachs an institutionalisierten Frei-

auf Kants geschichtsphilosophische Perspektive – muss sich also Habermas' Lesart zufolge auch der »rationale« Anspruch des kantischen »Weltbegriffs der Philosophie« (und sein Bezug auf ihre »substanziellen Fragen«: Habermas 2019 II, 372) nüchternerweise beschränken, der sich so lediglich auf den »wesentlichen Zweck« des »höchsten politischen Gutes« erstreckt, auf die Orientierung an einem »höchsten Zweck« (II 701) hingegen ausdrücklich verzichtet (s. u. 416 f.).⁴⁰³ Im Grunde besagt dies bloß die schon erwähnte Aufforderung Kants, »an diesem ... Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern, mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung, die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.« (VI 683) Jedoch vermag jene von Habermas (gewissermaßen als ein »vorletztes Argument«: Habermas 1991g, 144) in Aussicht genommene »Vergewisserung vergangener Lernprozesse« und die »rationale Er-

heiten und heute vor allem in den Praktiken und rechtlichen Gewährleistungen demokratischer Verfassungsstaaten verkörpern. Diese empirischen Gründe können das fragile Vertrauen in die eigenen Kräfte stützen.« (Habermas 2019 II, 806). Auch diese (an Leitideen der kantischen Geschichtsphilosophie erinnernden) Gedanken verraten die Kontinuität seiner einschlägigen Motive, zumal Habermas schon 30 Jahre zuvor in einem Gespräch mit Theologen betonte: »Gewiss, die Praxis bedarf der Ermutigung, sie wird von intuitiven Vorgriffen aufs Ganze inspiriert. Eine Intuition, die sich mir aufdrängt, habe ich gelegentlich formuliert. Wenn geschichtliche Fortschritte darin bestehen, Leiden einer versehrbaren Kreatur zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern; und wenn die historische Erfahrung lehrt, dass den endlich erzielten Fortschritten verzehrendes Unheil auf dem Fuße folgt, liegt die Vermutung nahe, dass die Balance des Erträglichen einzig dann erhalten bleibt, wenn wir um der möglichen Fortschritte willen unsere äußersten Kräfte aufbieten. Vielleicht sind es solche Vermutungen, die der um ihre Gewissheiten gebrachten Praxis zwar keine Zuversicht geben können, aber doch eine Hoffnung lassen.« (Habermas 1991g, 145) Gleichwohl kommt auch darin zum Ausdruck, dass »Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen« kann (Habermas 1988, 60).

⁴⁰³ Es wurde schon erwähnt (s. o. 400 f.): Bei Habermas selbst ist der »Weltbegriff der Philosophie« zuletzt eben doch auf die geschichtsphilosophische Hoffnungsperspektive des »letzten Zwecks der Natur« eingeschränkt, während die Sinn-Dimension des »Endzwecks« (des »höchsten Zwecks«) bei ihm ausfällt (s. o. II.3.1.). Weil es Kant in der Tat »primär um das Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens« ging (Habermas 2019 II, 804 f.), führte ihn ebendies jedoch, im Sinne seines »Weltbegriffs der Philosophie«, über die Moralität – die ihm ein »selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart« (IV 300) – und über das geschichtsphilosophisch akzentuierte »mit Grunde hoffen« (VI 49) hinaus, wie nicht zuletzt der berühmte »Beschluss« der »Kritik der praktischen Vernunft« (IV 300 ff.) zeigt. Dem entspricht auch die spätere Transformation der Frage »Was soll ich hoffen?« in die Frage »Was darf ich hoffen?«, die er erst seiner Religionschrift zugeordnet hat.

mutigung«, »nicht alles sei vergebens«,⁴⁰⁴ auch (als sein unausgesprochen gebliebenes »letztes Wort«) jenes von Kant in geschichtsphilosophischem Kontext geäußerte tiefe »Befremden« und die abgründige Erfahrung jenes »zwecklosen Schauspiels« (vgl. VI 179) nicht zu beseitigen bzw. zu überdecken; deshalb kann auch ein diesbezügliches »tiefes Stillschweigen unserer Vernunft« nicht das letzte Wort bleiben, will der Mensch zuletzt nicht »gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig« (IV 179) sein. Habermas' erwähnter Rekurs auf »die Vergewisserung vergangener Lernprozesse, die uns im Sinne Kants zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit rational ermutigen können« (Habermas 2019 II, 778), liest sich ohnehin – als das, »was bleibt« (ebd.)? – wie ein (unausgesprochen zustimmender) Kommentar zu jenem (schon zitierten) ernüchternden Befund Kants (s.o. II. Anm. 386): »Die Menschheit gewinnt und verliert. [...] Der einzelne Mensch verliert, aber gewinnt als ein Glied im Ganzen, ist jetzt im Fortschritt zur Vollkommenheit«: »conditio humana« ...

Die unvermeidliche Konsequenz aus jenem »prekären Status einer vernünftigen Freiheit« ruft so vielmehr für den Menschen als Fazit nochmals dies wach und schärft sein »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (V 609): »(E)r verlangt von Befolgung desselben [des moralischen Gesetzes] für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; 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, Gewalttätigkeit 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 Tieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleich-

⁴⁰⁴ Adorno 1966a, 389.

viel)[⁴⁰⁵] verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren. – Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings, als unmöglich, aufgeben« (V 580).⁴⁰⁶ Diesen »Zweck des Wohlgesinnten« hat Habermas in seiner Diagnose über das, »was bleibt« (s. o. 413 f.), ausdrücklich preisgegeben. Auch mit Blick auf Adornos »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« bestätigt sich also in diesem geschichtsphilosophischen Kontext: Habermas hält in seinem Bemühen um ein differenziertes Welt- und Selbstverständnis in gewisser Weise an der kantischen Verknüpfung der Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« zwar durchaus fest, sieht sich dabei allerdings dazu genötigt, die letztgenannte Frage – angesichts dessen, dass die »säkulare Moderne ... sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet« hat (Habermas 2019 II, 807) – um die darin anklingende religiöse bzw. religionsphilosophische Perspektive zu kürzen. Ebendies behält bei Habermas offenbar auch das letzte Wort⁴⁰⁷, wie noch seine jüngste Notiz verrät, der zufolge die kantische Hoffnungskonzeption »im Lichte der junghegelianischen Ansätze nur eine bescheidene nachmetaphysische Lösung zulässt« (Habermas 2021, 252) und so die Zielrichtung jener »Transzendenz ins Diesseits« nochmals bestätigt. Auch damit hat Habermas also gegenüber Kants Hoffnungskonzeption eine deutliche Abgrenzung vollzogen, die wohl erneut Kants unbeirrbaren Einspruch provoziert (s. o. II. Anm. 386), zumal dies unübersehbar

⁴⁰⁵ Auch in diesem Kontext ist nochmals daran zu erinnern: »(D)enn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben.« (IV 453)

⁴⁰⁶ Auch dies bestätigt noch einmal: Der »Zweck dieses Wohlgesinnten« hat nichts mit der gesuchten Kompensation einer »Motivationsschwäche« zu tun.

⁴⁰⁷ Es scheint sich auch so zu bestätigen, dass Habermas seine frühe These nie preisgegeben hat: »Der in Wahrheit geschichtlich gewordene Gott kann eben ein Gott nicht nur nicht mehr, sondern ernsthaft auch niemals gewesen sein. Die Menschheit ist mit dem Werk ihrer Erlösung alleingelassen, und nur solange sie sich aus dem Stand der Unmündigkeit noch nicht befreit hat, muss sich ihr als Erlösung darstellen, was doch nur sie allein auf dem Wege ihrer Selbsterzeugung vernünftig herstellen kann« (Habermas 1971, 250); das ihn bis zuletzt leitende Motiv einer »Transzendenz ins Diesseits« knüpft daran vielmehr in gewisser Hinsicht unübersehbar an und lässt wohl auch in solcher Hinsicht jene von ihm geltend gemachte »Kontinuität von Gedanken« deutlich erkennen, »die einen angeblichen Sinneswandel dementieren« (Habermas 2009, 32).

die beanspruchte Orientierung des »Weltbegriffs der Philosophie« »an den substanziellen Fragen der Philosophie« (Habermas 2019 II, 372) – an den »wesentlichen« und (!) »höchsten Zwecken« (II 701) – gewissermaßen schrumpfen lässt – wird damit jedoch jene zunächst zwar (mit ausdrücklichem Blick auf Kant) bekundete »Sensibilität für die Art von Fragen, die nicht schon dadurch verschwunden sind, dass sie nicht mehr metaphysisch beantwortet werden können« (Habermas 2007, 396 Anm. 37), im Grunde nicht doch wiederum revidiert? Bei Adorno finden sich hingegen manche gegenläufige Motive, die sich dieser Habermas'schen Sichtweise nicht so ohne Weiteres fügen und sich jedenfalls »eindeutigen« Interpretationen verweigern.

Weil Kants Reich-Gottes-Idee auch die Orientierung an der umfassenden »Idee der Menschheit« impliziert, ist Adorno – und zuletzt auch Horkheimer⁴⁰⁸ – für eine Auflösung der kantischen Idee des »höchsten Gutes« im Sinne einer »Annäherung an das Reich Gottes auf Erden« (wie Habermas' Rekurs auf Adornos Kant-Interpretation allerdings nahelegt) wohl nur in einem sehr eingeschränkten Sinne in Anspruch zu nehmen: »Adorno hat die kritische Aneignung der noch ungeborgenen Potentiale wie Kant – aus der ausgreifenden Perspektive der Geschichtsphilosophie – als eine gesellschaftliche Dynamik der »Annäherung an das Reich Gottes auf Erden« betrachtet« (Habermas 2007, 398).⁴⁰⁹ Dass Adornos Bezugnahme auf Kants Religionsphilosophie jedoch noch weiter reicht und auch wesentlich differenzierter ist,⁴¹⁰ als diese Lesart Kants vermuten lässt, zeigt sich auch

⁴⁰⁸ Zu Horkheimers Nähe zu Kants Religionsphilosophie s. auch Nagl-Docekal 2020. Es ist in der Tat ein kantisches Motiv, wenn Horkheimer in dem berühmten Spiegel-Interview (1970, 61) feststellt: »Theologie ist – ich drücke mich bewusst vorsichtig aus – die Hoffnung, dass es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. Diese Sehnsucht gehört zum wirklich denkenden Menschen.« Diese »Sehnsucht« steht offenbar dem kantischen »Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft« (IV 276) sehr nahe und demonstriert so das endzweck-orientierte »Nicht-verzichten-Können« auf die Idee der »Gerechtigkeit«, an der die »Selbsterhaltung der Vernunft« als das »Fundament des Vernunftglaubens« hängt. Deshalb führt auch allein die Verbindung von »Theologie und Moral« zur Religion (II 338 Anm.). Auch darin spiegelt sich jener von Kant im Theodizee-Kontext geäußerte »Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.« (VI 113)

⁴⁰⁹ Diese »Annäherung an das Reich Gottes auf Erden« ist natürlich zu unterscheiden von jenem »Reich Gottes«, das »nicht in sichtbarer Gestalt« kommt (IV 802).

⁴¹⁰ Zu »Adornos aporetische(r) Erkundung der Postulatenlehre« s. Nagl 2010, 27 ff. Sie ist zu lesen vor dem Hintergrund seines Befundes, es sei »unmöglich geworden jener affirmative Charakter der Metaphysik ... Die Behauptung eines Daseins oder

darin, dass sich das der kantischen Postulatenlehre innewohnende Sinnpotential ihm zufolge wohl nicht auf die von Habermas vermutete Absicht der Postulatenlehre reduzieren lässt, gegen »Defätismus zu immunisieren«, und folglich auch über eine geschichtsphilosophische Version jenes »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« noch hinausweist.⁴¹¹ Dies erschöpft sich bei ihm also keineswegs in der im Sinne einer »Transzendenz ins Diesseits«⁴¹² verstandenen »Verweltlichung der transzendierenden Impulse«,⁴¹³ wie schon Adornos – an

eines Seins, das in sich sinnvoll verfasst wäre« (Adorno 1998, 160), der natürlich nicht zuletzt an Kants Ethiktheologie erinnert. – Insgesamt betrachtet stehen vermutlich der späte Adorno und vor allem der späte Horkheimer der kantischen Religionsphilosophie motivlich doch näher als Habermas.

⁴¹¹ Nach Nagl »ist Kant für Adorno – bei aller Distanz – der faszinierendste Denker, weil in seiner Philosophie der aporetische Raum des Hoffens zugleich konstituiert ist und leer gelassen wird.« (Nagl 2010, 29)

⁴¹² Es wurde schon erwähnt (s. o. II. Anm. 398), dass vor allem dieses Motiv natürlich auch an das Blochsche »Transzendieren ohne Transzendenz« (Bloch 1968, 23) erinnert. Mit diesem Motiv nimmt Habermas jedoch wohl vor allem jene auch in Adornos Metaphysik-Kritik aufbewahrten »transzendierenden Impulse« auf, die noch in seiner Interpretation des Kantischen »Intelligibelen« erkennbar sind: »Der Begriff des intelligiblen Bereichs wäre der von etwas, was nicht ist und doch nicht nur nicht ist« (Adorno 1966a, 385). Der grenzbegriffliche Charakter dieses »intelligiblen Bereichs« erinnert auch an Kants grenzbegriffliche Bestimmung der »Vernunftideen«. Diese »kantische Rettung der intelligiblen Sphäre«, mit der Adorno offenbar (auf Distanz) sympathisierte, weist jedoch über den abschließenden Habermas'schen Befund offenbar noch hinaus, der nochmals angeführt werden soll: »Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein, solange sich dieses in der liturgischen Praxis einer Gemeinde von Gläubigen verkörpert und damit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes behauptet. Der Ritus beansprucht, die Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen. Solange sich die religiöse Erfahrung noch auf diese Praxis der Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt – und solange hält sie auch für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgeoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ›ins Profane‹ harren.« (Habermas 2019 II, 807)

⁴¹³ Dass Adorno darum wusste, »dass die Moderne entgleist, wenn die weltentwerfende Spontaneität der Vernunft zu einer ›Transzendenz von innen‹ versiegt« (Habermas 2019 II, 807), kommt wohl auch schon in diesem Diktum »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« zum Ausdruck; gleichwohl weisen wichtige Motive Adornos über diese »Transzendenz von innen« offenbar noch hinaus.

Kants »Befremden« (s. o. 391) erinnernder⁴¹⁴ – eindringlicher Rekurs auf das Postulat der »Unsterblichkeit der Seele« verrät: »Es verurteilt die Unerträglichkeit des Bestehenden und bekräftigt den Geist, der sie erkennt^[415]. Dass keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; dass keine ans Unrecht des Todes rührte bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen.«⁴¹⁶ Dies veranlasste Adorno in seinen späteren »Meditationen zur Metaphysik« offenbar zu einer besonderen Akzentuierung der kantischen Postulatenlehre und führte ihn, über eine Verknüpfung des benjaminschen »Rettungs«-Motivs⁴¹⁷ mit Kants Idee des »höchsten Gutes«, zu dem vielzitierten Befund: »Das Geheimnis seiner [Kants] Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung«. ⁴¹⁸ Dieses von Habermas wiederholt erwähnte »Geheimnis der Kantischen Philosophie« lässt sich m. E. jedoch nicht für die von Habermas vermutete Intention Kants in Anspruch nehmen, dieser wolle damit »den säkularen Spinoza, ›der sich fest überredet hält: es sei kein Gott ... und auch kein künftiges Leben‹ immunisieren gegen die Verzweiflung an den kläglichen Folgen eines moralischen Handelns, das seinen Zweck nur in sich selber hat« (Habermas 2005b, 229). Der Sinngehalt jenes Adorno-Diktums enthält wohl einen noch unerschöpften

⁴¹⁴ Daran erinnert auch das von Adorno angeführte unbedingte »Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen«, das »Bedingung aller Wahrheit« sei (Adorno 1966a, 29).

⁴¹⁵ Dies trifft genauer gesehen freilich nicht auf Kants »Unsterblichkeitspostulat« zu, sondern eher auf das »höchste Gut«; denn allein dieses als »Endzweck« »verurteilt die Unerträglichkeit des Bestehenden und bekräftigt den Geist, der sie erkennt«.

⁴¹⁶ Adorno 1966a, 378. Das hat Horkheimer (1970, 69) ganz ähnlich gesehen. – Naheliegende religionsphilosophische Implikationen standen Adorno klar vor Augen: »Noch die christliche Lehre von Tod und Unsterblichkeit, in der die Konzeption der absoluten Individualität gründet, wäre ganz nichtig, wenn sie nicht die Menschheit einschlösse. Der Einzelne, der absolut und für sich allein auf Unsterblichkeit hofft, würde in solcher Beschränkung nur das Prinzip der Selbsterhaltung ins Widersinnige vergrößern, dem das Wirf weg, damit du gewinnst, Einhalt gebietet« (Minima Moralia Nr. 97) – eben dies liefe der »Selbsterhaltung der Vernunft« geradewegs zuwider.

⁴¹⁷ Daran erinnert auch Adornos Bemerkung: »The Christian idea is that truth must be all-embracing, must reach even the downtrodden« (Adorno, The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Adresses. In: ders., GS 9.1, 7–141, hier: 105).

⁴¹⁸ Adorno 1966a, 378. Dieser Bezug auf die »Unausdenkbarkeit der Verzweiflung« verrät vermutlich eine entfernte Reminiszenz an jenes Motiv der »verzweifelten Hoffnung«, von dem auch in einem frühen Brief Adornos an Horkheimer (mit Blick auf Benjamin) die Rede ist (s. u. II. Anm. 426). Auch dort wird von Adorno bezeichnenderweise ein »Nicht-denken-können« thematisiert, das freilich offenbar ein »Nicht-zustimmen-können« meint.

»Mehrwert«, der sich jedenfalls mit den geschichtsphilosophisch leitenden Fortschritts-Perspektiven noch nicht begnügt, wie ja auch der ausdrücklich religionsphilosophische Kontext dieses berühmten Adorno-Diktums verdeutlicht. Dieses Motiv ist, in den Kontext praktischer Vernunftansprüche transformiert, wohl unschwer auch mit der von Kant benannten »Verzweiflung der Vernunft an sich selbst« (III 668) in Verbindung zu bringen⁴¹⁹ und liegt offenbar auch jener aus dem »menschlichen Gemüt« laut werdenden Empörung des »Es müsse anders zugehen« (V 587) und dem Befriedigung suchenden »Bedürfnis der fragenden Vernunft« zugrunde.

Die spezifische Stoßrichtung dieser eindeutig religionsphilosophisch konnotierten Notiz Adornos über die »Unausdenkbarkeit der Verzweiflung« unterscheidet sich demnach noch von jener geschichtsphilosophisch orientierten »Ermutigung« bzw. der darin zutage tretenden »Verweltlichung der transzendierenden Impulse«⁴²⁰ und den daran geknüpften Erwartungen – somit aber auch von jener bloßen »Vergewisserung vergangener Lernprozesse, die uns im Sinne Kants zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit rational ermutigen können« (Habermas 2019 II, 778). Deshalb bleibt auch zu fragen, ob Adornos Lesart jenes »Geheimnisses der Kantischen Philosophie« auf indirekte Weise nicht eher bestätigt, dass jenes von Kant geltend ge-

⁴¹⁹ Mit seinem Verweis auf die »Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre« (Adorno 1966a, 395), verleiht Adorno jener Bemerkung Kants über die »Existenz der Vernunft« (s. o. 391) einen denkwürdigen religionsphilosophischen Sinn, die freilich auch Adornos Diktum widerspricht: »Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.« (Adorno 1966a, 394)

⁴²⁰ Mit Recht hält es Wellmer für »un-kantisch, gegen Kant gedacht, wenn Adorno im theologischen Motiv ein materialistisches zur Geltung bringt, das auf die Verweltlichung des transzendierenden Impulses abzielt. [...] Die transzendierende Impuls meint nicht ein Jenseits der geschichtlichen Welt, sondern eine andere Verfassung der Welt«. Indes interpretiert Wellmer (in unübersehbarem Unterschied zu Habermas) jenes Diktum Adornos über das »Geheimnis der Kantischen Philosophie« »kantisch« folgendermaßen: »Kantisch ist der von Adorno unterstellte Primat der praktischen über die theoretische Vernunft und der Anschluss an die Kantische Postulatenlehre, die Adorno, in einer charakteristischen Wendung, freilich nicht auf die Besserung der Täter, sondern auf das Leiden der Opfer bezieht« (Wellmer 1993, 209). Diese »charakteristische Wendung« zeigt den Rekurs auf die geschichtsphilosophisch »gewendete« Idee der »Strafwürdigkeit« an, aus der die Perspektive auf die »Leiden der Opfer« resultiert. Diese von Wellmer auseinander gehaltenen »kantischen« und »unkantischen« Aspekte bei Adorno werden jedoch bei Habermas m. E. nicht zureichend unterschieden.

machte »Vertrauen in die Verheißung des moralischen Gesetzes« (V 603) ihm zufolge (gemäß seinem religiösen Hoffnungsbegriff) auch kein mögliches »vernünftiges Äquivalent für die Glaubenshaltung« (Habermas 2005b, 229) im Sinne eines »neue(n) Jenseits im Diesseits« – eben jenem »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« gemäß – finden kann, wenn die semantische Differenz von »Erwartung und Verheißung« (»Ermutigung und Hoffnung«) nicht nivelliert bzw. vergessen werden soll? Denn zweifellos nehmen sich die in dieser »Unausdenkbarkeit der Verzweiflung« leitenden Intuitionen – gegenüber einer im Sinne jenes »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« verstandenen bloßen »Ermutigung« gegen »defätistische Gleichgültigkeit« (Habermas 2005b, 237) in einer »Vergewisserung vergangener Lernprozesse« – noch einmal wesentlich radikaler aus. Der kantische Horizont der – gerechtfertigten! – Hoffnungs-konzeption erschöpft sich eben noch nicht in dieser von Habermas in Aussicht genommenen »Ermutigung zum Gebrauch der Vernunft«, was ja auch Habermas bestätigt (s. o. II. Anm. 383).

So naheliegend eine diesbezügliche Anknüpfung an jenes auf Kant rekurrierende »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« auch ist, so weist Adornos affirmative Bezugnahme auf Kant – in der Tat ein »Versuch einer kritischen Rettung von Kants kritischer Metaphysik« (A. Wellmer),⁴²¹ d. h. eben: solidarisch mit ihr »im Augenblick ihres

⁴²¹ Als Nachtrag zur »Vorbemerkung« dieses II. Teils (s. o. 177 ff.) sei hier noch dies angemerkt: Es darf ja nicht übersehen werden, dass Kant mit der »Destruktion der [vorkritischen!] Metaphysik« (Habermas 2005b, 217) ausdrücklich den Versuch einer kritischen Neubegründung der »künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« (III 109 ff.), verküpfte; damit hat er ihr also den »sicheren Gang einer Wissenschaft« (II 20) in Aussicht gestellt, um so »in den Aufgaben der Metaphysik ... besser fortkommen« (II 25) zu können. Denn: »Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.« (III 245) Vgl. auch den Brief an F. Th. De la Garde (v. 24. 11. 1794, in: AA XI, 531), in dem Kant in diesem Sinne betont, dass »(s)ein Thema eigentlich Metaphysik in der weitesten Bedeutung ist und, als solche, Theologie, Moral (mit ihr also Religion), imgleichen Naturrecht (und mit ihm Staats- und Völkerrecht), obzwar nur nach dem, was bloß die Vernunft von ihnen zu sagen hat, befasst« Auch dies zeigt: Die durchgehende Habermas'sche Kennzeichnung der kantischen Philosophie als »nachmetaphysisch« ist problematisch, weil doch zu undifferenziert. Als »Exponent« »eines unzweideutig nachmetaphysischen Denkens« (Habermas 2019 I, 166) kann Kant nicht angesehen werden, er denkt nicht einfach »unter Prämissen nachmetaphysischen Denkens« (Habermas 2019 II, 305, 309); dies widerspricht auch seinem Hinweis auf den von der Vernunft zuletzt unternommenen

Sturzes« – dennoch darüber hinaus. Dies ist wohl auch gegen Habermas' Bedenken einzuwenden: Adornos Einsicht, dass Kant »die Verzweiflung nicht denken« konnte, sei jedoch »für Adorno kein Argument gegen das – wie immer auch verzweifelte – Interesse der Vernunft an einer durch die Dialektik der Aufklärung hindurch getteten Hoffnung darauf, dass die solidarischen Anstrengungen endlicher Vernunftwesen, trotz aller gegenteiligen Evidenzen etwas zur Besserung der Welt beitragen zu können, nicht eitel sind.« (Habermas 2019 II, 353)⁴²² Darauf ist in der Tat »mit Grunde [zu] hoffen«

»Schritt« »zur« und »in« der »eigentlichen Metaphysik« (III 610). Dies gilt dann wohl auch für die Feststellung: »Nach einem mehr als anderthalb Jahrtausende währenden philosophischen Diskurs über Glauben und Wissen hatte Kant mit seiner transzendentalen Konzeption der Erkenntnis und der daran anschließenden deontologischen Konzeption der vernünftigen Freiheit die Substanz dieser Übersetzungsarbeit in die begründende Rede nachmetaphysischen Denkens eingeholt.« (Habermas 2019 II, 749) Die notwendige »kritizistische Brechung« der Metaphysik erlaubt jedoch nicht die Kennzeichnung der kantischen Philosophie als »nachmetaphysisch«, zumal sich jene »metaphysischen Fragen« doch »aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft« (II 60) ergeben »Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer [!] darin bleiben« (ebd.) und erlaubt deshalb auch keine »Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen« (II 12). Die Verliebtheit des frühen Kant in die Metaphysik (»Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein«: I 982) ist auch noch dem späten Kant erhalten geblieben; nicht zu vergessen, dass er noch in der späten »Preisschrift« das »dritte Stadium« der neueren Metaphysik, die »eigentliche Metaphysik«, mit dem er ausdrücklich seine eigene Position identifizierte, als »das der Theologie« (III 615; 629 ff.) bezeichnet und auch so den »verschrieenen Namen« der Metaphysik (IV 38) rehabilitiert hat, indem er der Metaphysik ein festes Fundament geben wollte. Kritisch zu Habermas' Abgrenzung des »nachmetaphysischen Denkens« von der »Metaphysik« auch Wendel 2021, 126 f. Gegen diese Abgrenzung wendet sich ebenso Forscher: »Kant ist ein Kritiker der ihm überkommenen (rationalistischen) Metaphysik; doch sein philosophisches Werk lässt sich keineswegs als Beginn eines »nachmetaphysischen« Denkens verstehen. Kants Philosophie bietet eine Grundlegung der Metaphysik; seine normative Philosophie menschlicher Praxis ist metaphysisch begründet.« (so Forscher 2021, sein Vorwort eröffnend)

⁴²² Natürlich bleibt dieser Habermas'sche Hinweis berechtigt, denn der Bezug auf die kantische »Unausdenkbarkeit der Verzweiflung« demontiert selbstverständlich nicht die geschichtsphilosophische Lesart jenes »Ohne Hoffnung ist kein Gutes«. Gleichwohl markiert diese von Habermas zitierte Einsicht Adornos ebenso sein Gewahrwerden einer Grenze. Dies macht ein Passus aus Adornos »Philosophischer Terminologie« besonders deutlich, der die jenem Motiv der »Unausdenkbarkeit der Verzweif-

(VI 49), weil doch allein dies vor dem Befund bewahrt, dass »die Geschichte des menschlichen Geschlechts ... ein unaufhörlicher Einwurf dagegen« bleibt, »dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen« (ebd.). Damit ist freilich auch gesagt, dass Kant eine »eschatologische Kurzschließung« der Hoffnungsfrage, die das geschichts-bezogene »mit Grunde hoffen« ignoriert, verwarf. Auch in diesem Sinne findet jene These »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« offenbar noch eine spätere Interpretation durch die Ermutigung: »Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles.«⁴²³ Dies liegt wohl auch noch dem die Habermas'sche »Genealogie nachmetaphysischen Denkens« leitenden (von Adorno inspirierten) »Versuch« zugrunde, »uns zum Gebrauch unserer vernünftigen Freiheit zu ermutigen.« (Habermas 2019 II, 806) Bestätigt wird dies auch durch seine retrospektive Auskunft zu seinem jüngsten Werk: »Ultimately, this history of philosophy deals with the motivational and cognitive resources on which a comparatively weak form of postmetaphysical thinking can draw to mobilize good arguments that provide *justified encouragement* for

lung« innewohnende Radikalität wohl noch klarer hervortreten lässt: Als »einziger und stärkster Anhalt dazu, wie die Kantische Stellung zu der Existenz Gottes gewesen ist«, gilt Adorno hier das Motiv: »das Unrecht und das Leiden in der Welt seien so unendlich, dass der Gedanke an die Welt ohne den an eine, wie man so schlicht und bürgerlich sagt, ausgleichende Gerechtigkeit und an deren Garanten, nämlich Gott, etwas zu Grauenhaftes wäre, um vorgestellt werden zu können. Der Geist der Kantischen Philosophie ist eigentlich der Geist der metaphysischen Verzweiflung, und die Versuche, die er dann gemacht hat, um schließlich doch auf einem über Abgründe hinwegführenden Weg die Existenz Gottes zu retten, sind eigentlich Versuche der Rettung im emphatischen Sinn; sie sollen über diese Verzweiflung [über jenes »Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt«: VI 179] hinausweisen« (Adorno 1973, 111). Daran orientiert sich in der Tat auch jener – durchaus behutsame – kantische »Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.« (VI 113)

⁴²³ Adorno 1966a, 391. Dies steht freilich in einem gewissen Widerspruch zu jener (in seiner Metaphysik-Vorlesung aus dem Jahr 1965 geäußerten) hartnäckigen »negativen Erfahrung des Ist das denn alles?«, »der Situation des vergeblichen Wartens. Die Negativität des Situation des vergeblichen Wartens: dies ist wohl die Gestalt, in der für uns metaphysische Erfahrung am stärksten ist.« (Adorno 1998, 224) Leitend ist freilich auch darin die »Erkenntnis, dass ... es anders werden solle« (Adorno 1966a, 203), verbunden mit jener Zuversicht, »nicht alles sei vergebens« (Adorno 1966a, 389); auch dies ist freilich die Auffassung Kants.

engaging in cooperative action in the context of the multicultural world society in spite of the existing obstacles.« (Habermas 2021a, 67) Es bleibt dies letztendlich auch Habermas' letztes Wort zu diesem Thema. Verblasst so aber nicht auch jenes von Habermas geltend gemachte »unbestimmte moralische Gefühl« (s. o. 135), jene tiefgreifende »Beunruhigung über ein Defizit« (Habermas 2019 II, 227), stillschweigend zu einer eigenartigen »Unverbindlichkeit« – gar zum bloßen »Affekt« einer »leeren Sehnsucht«, »denn man ist sich bewusst, dass das Gewünschte uns niemals zu Teil werden kann« (VI 100)?

Indes lässt sich Adornos Bezug auf das »Geheimnis der kantischen Philosophie« vermutlich jedoch auch nicht auf die von Habermas zugeschriebene Absicht reduzieren, »den Modus des Glaubens vernünftig zu deflationieren, ohne ihn zu liquidieren« (Habermas 2005b, 236). Habermas knüpft mit der ihm vorschwebenden »pragmatistischen« Transformation des kantischen Vernunftglaubens bemerkenswerterweise jedoch nicht an Adornos Diktum »Ohne Hoffnung ist kein Gutes« an, sondern beruft sich hierfür ausdrücklich auf jene – bezeichnenderweise im engeren Kontext seiner kritischen Bezugnahme auf Kants Postulatenlehre stehende – »Unausdenkbarkeit der Verzweiflung« als das »Geheimnis der kantischen Philosophie«⁴²⁴ (die wohl mit Kants Motiv der »Selbsterhaltung der Vernunft« in engem Zusammenhang steht). Dies ist, wie Habermas zu Recht betont, gewiss nicht als eine »Kritik an der Blauäugigkeit des Aufklärers, sondern als Zustimmung zum Dialektiker Kant« (Habermas 2005b, 229) zu verstehen; jedoch bezieht sich Adornos »Zustimmung zum Dialektiker Kant« mit Rücksicht auf die hier bestimmenden Motivlagen wohl primär auf den »Dialektiker der reinen *praktischen Vernunft*«. Adornos motivliche Nähe zum »Dialektiker Kant« reicht hier also vermutlich doch weiter als die von Habermas erwogene »pragmatistische« Transformation des kantischen Vernunftglaubens selbst einräumen will. Dies verrät wohl auch Adornos ausdrückliche,

⁴²⁴ Die Frage liegt nahe, ob sich Habermas' Interpretation dieses Adorno-Diktums nicht doch zu sehr einer »pragmatistischen« Lesart – vielleicht sogar einer von W. James geborgten Brille – verdankt; es fällt jedenfalls auf, dass sich der in der ursprünglichen Version des Kant-Aufsatzes (Habermas 2004, 149, Anm. 30) enthaltene Hinweis auf James' »pragmatistisch gefassten Wahrheitsbegriff« in der erweiterten publizierten Fassung des Wiener Vortrags nicht mehr findet – etwa deshalb, weil hier James'sche Motivlagen – »anonym« gewissermaßen – noch direkter Eingang gefunden haben?

obgleich kritisch gebrochene Sympathie für das der »metaphysischen Erfahrung« immanente kritische Potential und für die »kantische Rettung der intelligiblen Sphäre«, mit der Kant nach Adorno »in die Dialektik der Aufklärung dort eingreifen« möchte, »wo sie in der Abschaffung von Vernunft selbst terminiert.«⁴²⁵

Auch von einer »nachmetaphysischen Ermäßigung der eschatologischen Hoffnung« (Habermas 2007, 398) kann deshalb bei Adorno wohl nicht so ohne Weiteres die Rede sein.⁴²⁶ Solche Einschätzung

⁴²⁵ Adorno 1966a, 377 f. Mit Recht merkt Wendel (Wendel 2021, 142) mit Blick auf Kant an: »Um der Unausdenkbarkeit der Verzweiflung willen, wird auf Gott gehofft und so gehandelt, ›als ob‹ Gott existiert – ›als ob‹ nicht im Sinne eines ›so tun, als ob‹, eines Sich-Vorgaukelns von etwas oder jemandem, um dessen Nichtexistenz man eigentlich weiß, sondern im Sinne eines ›darauf setzen, dass‹, eines festen Überzeugt-seins, jedoch ohne Gewissheitsanspruch.«

⁴²⁶ Eine unüberschbare Nähe zu Kants »ethiktheologischen« Motiven ist auch in Adornos berühmtem Brief an Horkheimer (in der dort angesprochenen Bezugnahme auf Benjamins Motiv der »Rettung des Hoffnungslosen«) erkennbar: »Denn die verzweifelte Hoffnung, in der allein das an Religion mir zu sein scheint, worin sie mehr ist als verhüllend, ist nicht sowohl die Sorge um das eigene Ich als vielmehr die, dass man Tod und unwiederbringliches Verlorensein des geliebten Menschen – oder Tod und Verlorensein derer, denen Unrecht geschah, nicht denken kann, und selbst heute kann ich oft nicht verstehen, wie man ohne Hoffnung für jene auch nur einen Atemzug zu tun vermöchte. Benjamin hat im dritten Kapitel der Wahlverwandschaften ... ausgesprochen, dass die Hoffnung allein für den anderen gilt und nie für den Hoffenden, und so glaube ich, hält es auch die jüdische Theologie. Vielleicht ist es nur dieser winzige Zug, der es mir nicht gestattet, hier alles dem Erdboden gleichzumachen.« (Brief an M. Horkheimer v. 25.1.1937, in: Horkheimer 1995, 34 f.). Indes, »denken« kann man dies wohl, jedoch *darf* man dies nicht mit Zustimmung bzw. mit bloßer Gleichgültigkeit tun – denn auf die Perspektive des »höchsten Gutes« verzichten zu wollen, würde doch die Gefahr jenes »Vernunftunglauben« nach sich ziehen, gegen den sich offenbar auch das von Adorno zu Recht hervorgehobene »Geheimnis der kantischen Philosophie« wendet. Die zitierte Brief-Stelle Adornos erinnert zweifellos auch an Kants Begründung der »vernünftigen Hoffnung« (III 412). – Adorno nimmt in diesem zitierten Brief ausdrücklich Bezug auf Benjamins berühmten Aufsatz über »Goethes Wahlverwandschaften«; ihn beschließt jener denkwürdige (vielzitierte) Satz, dass »die letzte Hoffnung niemals dem eine ist, der sie hegt, sondern jenen allein, für die sie gehegt wird ... So rechtfertigt am Ende die Hoffnung den Schein der Versöhnung, und der Satz Platons, widersinnig sei es, den Schein des Guten zu wollen, erleidet seine einzige Ausnahme. Denn der Schein der Versöhnung darf, ja er soll gewollt werden; er allein ist das Haus der äußersten Hoffnung ... Elpis bleibt das letzte der Urworte: die Gewißheit des Segens, den in der Novelle die Liebenden heimtragen, erwidert die Hoffnung auf Erlösung, die wir für alle Toten hegen. Sie ist das einzige Recht des Unsterblichkeitsglaubens, der sich nie am eigenen Dasein entzünden darf.« (W. Benjamin 1972, 332 f.) Ebendies ist freilich auch die Auffassung Kants. Nach Nagl muss jedenfalls noch für die »Negative Dialektik« Adornos Auffassung

verdankt sich keineswegs einer dubiosen Aufwärmung einer schlechten Metaphysik, die »sich auf das Wünschen versteht«, ⁴²⁷ sondern bewahrt eher behutsam jene frühere kritische Einsicht Adornos, dass Transzendenz »nur als theologisch fassbar scheint«. ⁴²⁸ Freilich, seine später geäußerte Überzeugung bzw. Forderung, wonach »die radikale, schutzlose Profanisierung die Chance fürs theologische Erbe [sei], das in jener sich verschwendet« und »nichts an theologischem Gehalt unverwandelt fortbestehen« werde, ⁴²⁹ denn »ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern«, hat Habermas nachdrücklich aufgenommen ⁴³⁰ – ebenso die darüber hinausgehenden Ansprüche Adornos, allein in solcher »Eindringung ins Profane« seien jene theologisch-religiösen Gehalte als »lebendige« zu retten; sie werden von Habermas durch jenes wohl erstmals in der »Friedenspreis«-Rede explizit formulierte Motiv einer »kooperativen Übersetzung religiöser Gehalte« und die Freisetzung »semantischer Potentiale« auch behutsam ersetzt.

Auf den ersten Blick könnte es den Anschein haben, dass die erwähnte These Adornos, wonach allein in solcher »Eindringung ins Profane« jene theologisch-religiösen Gehalte als »lebendig« zu retten seien, ja gerade erst durch ihre Säkularisierung ... eigentlich substan-

gelten: »Die Idee der individuellen Unsterblichkeit kann nicht im Blick auf ein futurisches Wir als bloßer ›metaphysischer Schein‹ entlarvt werden.« (Nagl 2010, 29)

⁴²⁷ Adorno 1966a, 399.

⁴²⁸ Adorno an Horkheimer, 4.9.1941. In: Horkheimer, Ges. Schriften 17, 165. Dass dies vermutlich doch in einer unübersehbaren Spannung zu der späteren These steht, sei hier nur angemerkt: »Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird der sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.« (Adorno 1969, 20) Solcher »Probe« hält Kants Postulatenlehre freilich nicht nur nicht stand, sondern sie artikuliert sich vielmehr als Einspruch dagegen, wie besonders der »Dialektiker Kant« erkennen lässt.

⁴²⁹ Dieser Forderung, dass »nichts an theologischem Gehalt unverwandelt [!] fortbestehen« werde, hat Habermas nämlich auch dadurch Rechnung getragen, dass der Säkularisierung im Umgang mit dem anzuerkennenden »Unabgegotlenen in den religiösen Menschheitsüberlieferungen« weniger die Funktion eines Filters« zukäme, »der Traditionsgehalte ausscheidet«, sondern eher »die eines Transformators«, »der den Strom der Tradition umwandelt«.

⁴³⁰ Von diesem »enigmatischen Satz« Adornos hat Habermas noch in den Schlusspartien seines großen zweibändigen Werkes ausdrücklich bekannt, dass er ihn »seit langem fasziniert«: »Am Leitfaden dieses Satzes habe ich versucht, den Prozess der ›Einwanderung‹ theologischer Gehalte ins profane Denken als einen philosophisch nachvollziehbaren Lernprozess darzustellen«. (Habermas 2019 II, 806)

tiell werden«,⁴³¹ auch schon in Habermas' frühem Befund einen bemerkenswerten Nachhall gefunden hat, dass unter den »modernen Gesellschaften ... nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können« wird (Habermas 1978, 141).⁴³² Entgegen der Forderung einer restlosen Beerbung dieser Gehalte und ihrer schonungslosen Profanisierung setzt Habermas⁴³³ nicht nur erneut auf den auch von der Philosophie durchlaufenen »Lernprozess«, »in dessen Verlauf sie sich bisher semantische Gehalte aus der jüdisch-christlichen Überlieferung diskursiv angeeignet hat«; daran knüpft er, obgleich grundsätzlich immer noch in den Spuren Adornos, sein Plädoyer für ein »fruchtbares dialogisches Verhältnis ... zwischen einer agnostischen, aber lernbereiten Philosophie und einer ihrerseits reflexiv gewordenen Religion«, das freilich »eine Instrumentalisierung des anderen ausschließt« (Habermas 2009, 30).

So unzweifelhaft diese Fragen Habermas auch in seiner fortwährenden Vergegenwärtigung und Auseinandersetzung mit den zwischen Adorno, Benjamin und Horkheimer ausgetragenen Kontroversen stets beschäftigt, überdies in produktiver Weise inspiriert haben und auch noch in den jüngsten Äußerungen zu diesen Themen zutage treten, so unübersehbar ist jedoch auch eine – durchaus unterschiedlich motivierte – diesbezügliche indirekte Distanznahme zu Adorno. So bleibt gerade auch ein von Habermas (vermutlich gegen ihn) geäußertes Bedenken in Geltung: Eine der Philosophie aufgegebenen und auch mögliche »Aneignungsleistung« (Habermas spricht auch hier von einer »vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte«:

⁴³¹ Indes, dass diese theologischen Gehalte erst durch solche »Säkularisierung ... substanziell werden«, besagt doch auch die »rettende« Absicht, dass diese Gehalte allein dadurch in ihrer bleibenden universalen Verbindlichkeit ausgewiesen werden.

⁴³² Dieses frühe Motiv bleibt offenbar auch noch für Habermas' Rekurs auf das »semantische Potenzial« bestimmend, das der »Gotteskindschaft« innewohnt (s. o. I.5.2.).

⁴³³ Habermas widerspricht damit jedoch offenbar in der Sache der von Adorno geltend gemachten »äußersten Askese«, wenn er betont: »Das hermeneutisch geschärfte Bewusstsein, mit dem wir diese Intention heute aufnehmen, kann uns davor bewahren, den ›Kirchenglauben‹ pejorativ als bloßes ›Vehikel‹ zur Beförderung des ›Vernunftglaubens‹ zu begreifen. Aus agnostischer Sicht bleibt das Schicksal der Religion selbst gleichwohl dahingestellt. Denn das Interesse der Vernunft ist auf sich selbst gerichtet, wenn sie aus religiösen Überlieferungen semantische Potenziale entbindet, die für die gattungsethische Einbettung unseres moralischen Selbstverständnisses als verantwortlich handelnder Personen eine Rolle spielen.« (Habermas 2007, 371)

Habermas 2007, 378) wird sich gleichermaßen vor einer »Überanstrengung« Adornos⁴³⁴ wie auch vor einem Verständnis von »Übersetzung« hüten, die das zu »Übersetzende« in Wahrheit vollständig assimiliert, besser absorbiert: »Sie kann vielleicht der Theologie einige Begriffe »entwenden« (wie Benjamin das in seinen Thesen zur Geschichtsphilosophie ausgedrückt hat), aber es wäre der schiere Intellektualismus[⁴³⁵], wenn man von der Philosophie erwartete, dass sie sich auf dem »Übersetzungswege« die in der religiösen Sprache aufbewahrten Erfahrungsgehalte mehr oder weniger vollständig aneignen könnte« (Habermas 1999, 205).⁴³⁶ Denn dies liefe wohl in der Tat auf ein heimliches »Wegphilosophieren« (VI 303) (s. o. 366) in dem von Kant beanstandeten Sinne hinaus;⁴³⁷ die Kritik daran ist nicht zuletzt auch bezüglich jenes »Bewusstsein(s) von dem, was fehlt«, zu beherzigen, das sich ohne nivellierende Einebnung der »religiös verkapselten Bedeutungspotentiale« eben auch darin noch nicht erschöpft, »in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten« (Habermas 2008a, 30f.). Dies lässt wohl eher an jene dem »Bedürfnis der fragenden Vernunft« entsprechenden »Erfahrungsgehalte« denken, die Habermas selbst in

⁴³⁴ Ganz im Sinne der von Habermas diagnostizierten »überforderten«, »überanstrengten Vernunft« (Habermas 2001, 27) hätte vermutlich auch Kant selbst an dieser Stelle Anlass dazu gesehen, Adorno an seine eigene – treffsichere – Kennzeichnung zu erinnern: »Kants System ist eines von Haltesignalen« (Adorno 1966a, 380).

⁴³⁵ »Abwegig« nennt Habermas (Habermas 2007, 400) die »intellektualistische« Erwartung, religiöse Erfahrungsgehalte, die in der Kult- und Gebetspraxis einer Gemeinde verwurzelt sind, ließen sich *ohne Rest* in Inhalte einer öffentlichen Diskurs- und Begründungspraxis überführen.

⁴³⁶ Dies ist auch mit Kant (und zwar gegenüber manchen widersprechenden Tendenzen bei ihm selbst!) als ein kritisches Ergebnis aus der »Geschichte der reinen Vernunft« festzuhalten und (im Sinne einer entsprechenden kritischen, »übersetzungs-resistenten und doch aneignungs-bedürftigen »Selbstbegrenzung«) fruchtbar zu machen, ohne das zuletzt auch die von ihm ausdrücklich beanspruchte Abhebung des Programms einer »Religion *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft« von demjenigen »aus bloßer Vernunft« nicht aufrechtzuhalten wäre. Habermas' Kritik an jenem »Intellektualismus« lässt erkennen, dass die gebotene »reflexive Aneignung« religiöser Gehalte (Habermas 2005, 218, 237) offenbar von deren »rettender Übersetzung« (Habermas 2005, 237) zu unterscheiden ist.

⁴³⁷ Auf Adorno (und Benjamin) ist vermutlich in gewisser Hinsicht auch Habermas' kritische Bemerkung gemünzt: »Die Philosophie kann sich das, wovon im religiösen Diskurs die Rede ist, nicht als religiöse Erfahrungen zu eigen machen ...; der metaphorische Gebrauch von Vokabeln wie Erlösung, messianisches Licht, Restitution der Natur usw. macht die religiöse Erfahrung zum bloßen Zitat« (Habermas 1991g, 136).

seinem früheren Blick auf in Aussicht genommene »Antworten auf Grenzsituationen des Ausgeliefertseins, des Selbstverlustes oder der drohenden Vernichtung, die uns ›die Sprache verschlagen‹« (Habermas 1999, 205), angesprochen hat. Es markiert auch dies eine entscheidende Differenz zwischen einer geschichtsphilosophisch begründeten Orientierung daran, »mit-Grunde-[zu] hoffen« (VI 49) und einem religiösen Hoffnungsbezug (»was *darf* ich hoffen?«), die auch noch in der zitierten Schlussbemerkung aus Habermas jüngstem Werk (s. o. II. Anm. 412; s. auch Anm. 402) anklingt. Jene Lösung: »Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles« (s. o. II. Anm. 423), ist in gewisser Hinsicht ja auch für die in Kants Geschichtsphilosophie ausgesprochene Perspektive eines erhofften »Fortschritts zum Besseren« bestimmend; sie ersetzt allerdings nicht die religionsphilosophischen Perspektiven, wie nicht zuletzt auch seine Differenzierung der Idee des »höchsten Gutes« eindeutig zeigt.

Die folgenden abschließenden Überlegungen zu Kants differenzierter Konzeption der »Reich Gottes«-Idee stehen mit diesen voranstehend angezeigten unterschiedlichen Hoffnungsperspektiven in engem Zusammenhang.

6. Zu Habermas' Interpretation der kantischen »Reich Gottes«-Idee (a.) und des »ethisch gemeinen Wesens« (b.); der dieses »ethische Gemeinwesen« beseelende »Geist« (c.).

Habermas' Bezugnahme auf Kants Bestimmung des »ethischen gemeinen Wesens« (die manche Unklarheiten in diesem kantischen Lehrstück der Religionsschrift wohl zu Recht benennt) konzentriert sich in besonderer Weise auf den darin in den Vordergrund tretenden – komplementären – Aspekt des »höchsten politischen Gutes«;⁴³⁸ dieser steht – als »objektiver Endzweck des menschlichen Geschlechts«, »den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt« (VI 217 f.) – mit den erwähnten geschichtsphilosophischen Themen in engem Zusammenhang, bleibt jedoch von Kants differenzierter »Reich Gottes-Idee« und der Frage »was darf ich hoffen?« – damit auch vom »Endzweck der Schöpfung« – genau abzugrenzen. Eine kurze Anmerkung dazu muss genügen.

a.) Durchaus wiederum in »aneignender Absicht« ist aus der »jüdisch-christlichen Überlieferung« nach Kant vor allem auch dies zu lernen, dass das »Reich Gottes auf Erden« nicht lediglich als ein »Ergebnis der kooperativen Anstrengung der Menschengattung« (Habermas 2005b, 232) zu bestimmen ist, d. h. ohne Verlust nicht in eine utopische Perspektive transformiert werden kann: »Der Lehrer des Evangeliums hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staates zu sein, gezeigt, und sie dahin angewiesen, was sie zu tun hätten, nicht allein, um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten, und, wo möglich, mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andern Teil der unver-

⁴³⁸ Einer vermutlichen diesbezüglichen Nähe der Habermas'schen Kant-Interpretation zu derjenigen Max Adlers ist hier nicht nachzugehen (vgl. M. Adler, *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*. Aalen 1924, bes. 455 ff.).

meidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus: dass sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die größten Trübsale und Aufopferungen gefasst zu sein; doch setzte er (weil eine gänzliche Verzichttuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existiert, nicht zugemutet werden kann) hinzu: »Seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden« (IV 801). Schon aus dieser kantischen Aneignung des Motivs eines »Reichs Gottes auf Erden« wird auch erkennbar, dass er »sich diese Abhängigkeit von inspirierenden Geschichtsquellen methodisch« durchaus eingesteht (Habermas 2007, 369).

Es bestätigt sich: »Dürr« ist Habermas zufolge offenbar nicht nur der bei Kant »zur Moralität verblasste Glaube« (Habermas 2019 II, 346), sondern auch das deshalb ebenfalls verabschiedete »blasse metaphysische Erbstück des höchsten Gutes« (Habermas 2005b, 232),⁴³⁹ das »sich erst durch die Gleichsetzung mit dem biblischen Begriff vom »Reich Gottes« mit eschatologischen Gehalten aufladen lässt« (Habermas 2005b, 224). Ebendies machte Kant freilich (wie erwähnt) als eine notwendige Korrektur gegenüber den »griechischen Schulen« geltend – ist es doch eine wesentliche Einsicht aus der »Dialektik der reinen Vernunft«, die (auch in der Konzeption des »höchsten Gutes«) auf den diesbezüglichen Fehler dieser »griechischen Schulen« verweist, die in verschiedenen Hinsichten der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« (IV 259) nicht genügen und das »höchste Gut« ohne jeden religiösen Bezug bestimmen wollten.⁴⁴⁰ Weil dies also, dem kantischen Selbstverständnis zufolge, in Absetzung von jenen »philosophischen Sekten«, offenbar von »einem religiösen Erbe«, d. i. der durch »hergebrachte fromme Lehren ... erleuchteten praktischen Vernunft« (VI 186) zehrt, impliziert dieses

⁴³⁹ Es wird sich noch zeigen und die erwähnte Verkürzung des kantischen »Weltbegriffs der Philosophie« erneut bestätigen: Die kantische – »allen [!] sittlichen Gesetzen gemäß(e)« – »Idee der moralischen Welt« (II 679) als »Ideal des höchsten Gutes« (II 681) wird von Habermas fälschlich auf das »nach Kräften« zu befördernde »Weltbeste« im Sinne des »höchsten politischen Gutes« reduziert.

⁴⁴⁰ Schon früher betonte Kant allerdings den diesbezüglichen »Fehler der philosophischen Sekten« (Ref. 6876, AA XIX, 188); s. o. II. Anm. 199. – Deshalb brach Kants Konzeption des »höchsten Gutes« geradezu mit der Tradition der antiken Weisheitslehre und verstand sich in ausdrücklicher Distanz dazu, zumal (wie schon erwähnt) die »griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten« (IV 257; s. auch IV 258 f. Anm., ebenso o. I. Anm. 182).

der »christlichen Sittenlehre« verdankte Motiv ebenso Kants unnachgiebiges Insistieren darauf, dass das »höchste mögliche Gut in *einer* Welt« (IV 261) jedoch nicht einfachhin als »höchstes Gut in *dieser* Welt« missverstanden werden darf.⁴⁴¹ Ausdrücklich schärfte Kant ein: »Wenn wir uns nun genötigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen Menschen ausgesteckten Ziels aller [!] ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu suchen, so muss es befremden, dass gleichwohl die Philosophen, alter so wohl als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in *diesem Leben* (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewusst zu sein haben überreden können« (IV 244).⁴⁴² Auch darin ist der unaufhebbare Unterschied des »höchsten Gutes« (des »Endzwecks der praktischen Vernunft«, im engeren Sinne der Religionsphilosophie) vom »höchsten politischen Gut« (als dem »objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts«: VI 217) und vom »höchsten sittlichen Gut« (als dem »gemeinschaftlichen Gut«: IV 756) klar benannt. Das »höchste Gut« ist weder in der Rechts- noch in der Tugendlehre der »Metaphysik der Sitten« ein Thema, sondern lediglich (als »gemeinschaftliches Gut«) im Blick auf das »ethische Gemeinwesen«. Die Tugendlehre selbst dient deshalb m. E. auch nicht »zur Rechtfertigung eines über die Moral hinausweisenden Hoffnungsspielraums« (Habermas 2021, 252), zumal nach Kant mit den »Tugendpflichten« vielmehr erst »das Gesetz der Moral in Erfüllung geht«, ⁴⁴³ das jedoch für das »ethische Gemeinwesen« maßgebend ist

⁴⁴¹ Vielmehr gilt mit Blick auf diese »Reich Gottes«-Idee: »Die andere (intellektuale) Welt ist eigentlich die, wo die Glückseligkeit genau mit der Sittlichkeit zusammenstimmt: Himmel und Hölle [...]. Die andere Welt ist ein notwendig moralisches Ideal« (Refl. 6838, AA XIX, 176), das deshalb auch »nicht in aller Beziehung für leer zu halten« (VI 181) ist, sondern der »strengsten Forderung der praktischen Vernunft« und der »Lehre des Christentums« (IV 258) entspricht.

⁴⁴² Es ist deshalb irreführend, wenn Habermas anmerkt: »Die Religionsphilosophie kann den Begriff des »höchsten Gutes«, der in der Moralphilosophie seinen Ort hat, als Übersetzung der biblisch überlieferten eschatologischen Vorstellung vom »Reich Gottes auf Erden« dechiffrieren; damit macht sie implizit auf ein Defizit aufmerksam, das im Rahmen der Moraltheorie selbst nicht behoben werden kann.« (Habermas 2009, 28). Indes, das »höchste Gut« hat nicht in Kants »Moralphilosophie«, sondern erst in der »Dialektik der reinen praktischen Vernunft« und in der Ethiktheologie seinen Ort, wo das »Defizit behoben« wird, während das »höchste politische Gut« (und der »ewige Friede«) Thema der Geschichts- und Rechtsphilosophie ist.

⁴⁴³ AA XXVII. 2.1., 651 f. Der in der Tugendlehre der »Metaphysik der Sitten« ausgesprochene Bezug auf die »fremde Glückseligkeit« wird allein in der »ethiktheo-

(s. o. I. Anm. 38) und auch auf die »Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen« abzielt.

Letzteres ist »eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der ... moralischen Weltregierung«, die Kant als »unsichtbare Kirche« – als die Idee von der »Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung« – charakterisierte (IV 760). Die »wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt« (IV 761) und auf eine Vollendung »noch hier auf Erden« (IV 801) verweist, die »geschichtsimmanent« noch aussteht und durchaus (wenngleich nicht ohne »göttlichen Beistand«, s. u. 462) auch zu »erhoffen« ist.⁴⁴⁴ Sie wird also »noch hier im Erdenleben« (III 632) intendiert und zielt – aufgrund des »in unser Herz« geschriebenen göttlichen Willens – vor allem auf die Realisierung des »obersten Gutes« im »Volk Gottes« (IV 759), in dem »wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen« (IV 765). Die »wirkliche Errichtung« des auf der »allgemeinen Vernunftreligion« gegründeten »(göttlichen) ethischen Staat(s)« sah Kant freilich »noch in unendlicher Weite von uns entfernt« (IV 786),⁴⁴⁵ während die »sichtbare Kirche« doch lediglich die »sinnliche Form« des »Reichs Gottes« darstelle, zumal »deren Anordnung ... den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und

logisch« verankerten Hoffnung mit dem »zu befördernden höchsten Gut« vermittelt (s. o. I.1.1.2.); s. auch nochmals die (o. I. Anm. 67) angeführte denkwürdige späte Vorlesungs-Notiz Kants: AA XXVIII.2,1., 791 f.

⁴⁴⁴ Auch der spätere Kant hat jedoch seine Lehre vom »Reich Gottes auf Erden« nicht gegen »das Jenseitsversprechen vom Dasein Gottes (oder gar der Unsterblichkeit der menschlichen Seele)« geltend gemacht, d. h. an deren Stelle gesetzt, so richtig es auch ist, dass Kant im gemeinsamen Kampf gegen »das Böse« die Zuversicht betonte, dass die Menschen »durch ihr moralisches Handeln die Verwirklichung jenes ›ethischen Gemeinwesens‹ befördern können, das Kant aus der Metapher einer Gottesherrschaft auf Erden philosophisch ausbuchstabiert.« (Habermas 2005b, 230 f.) Hier ist zu Recht von der »Beförderung der Verwirklichung«, nicht von einer »Realisierung« die Rede.

⁴⁴⁵ Freilich, »wenn die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben, so ist dies das Reich Gottes auf Erden, alsdann wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt« (Kant 2004, 367 f.). Das »ethische gemeine Wesen« ist deshalb vom »politischen Gemeinwesen« abzugrenzen: »Übrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen« (IV 754 f.). S. zum Folgenden auch Nagl-Docekal 2007; dies. 2021.

von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt« (IV 819) und dergestalt das Ziel der Aufhebung des »Kirchenglaubens« in die »reine Vernunftreligion«, d.i. des »öffentlichen Religionsglaubens« (IV 821) verfolgt (obgleich nach dem diesbezüglich pessimistischen Kant, »wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist«: IV 787 Anm.).⁴⁴⁶ Diese kantische Skepsis bzw. Nüchternheit bezüglich dieses »allmähliche(n) Übergang(s) des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens« als der »Annäherung des Reichs Gottes« (IV 777) ist deshalb offenbar von der Hoffnung auf die Annäherung an das »ethische Gemeinwesen« (als einer »kosmopolitisch« orientierten »egalitären« Gemeinschaft) der Sache nach noch unterschieden, wovon im Folgenden die Rede sein soll.

b.) In mancher Hinsicht plausibler sind die von Habermas gegen Kants Konzeption des »ethischen Gemeinwesens« in der Religionschrift geäußerten Bedenken, die allerdings eine nähere Differenzierung verlangen. In der »durch bloße Vernunft erkennbaren« »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« als dem »Reich Gottes auf Erden« ist allein »eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung« (IV 762) bestimmend, die jedoch im Sinne des gebotenen »guten Willens« »nur Sache des Individuums sein« kann (Habermas 2019 II, 356). Diese durch die »innerliche Gesetzgebung« beförderte »unsichtbare Kirche« wird als ein – in »praktisch«-moralischen Bestrebungen unverfügbares – »absolutes ethisches Ganzes« vorgestellt, das als ein solches »das Ideal eines Ganzen aller Menschen«⁴⁴⁷ auch bleibt und dennoch eine »gemeinsame Hinwirkung«

⁴⁴⁶ »Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objektiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, kontinuierlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Prinzip objektive Realität hat, um auf diesen Zweck, der Einheit der reinen Vernunftreligion, hinzuwirken. Es geht hiermit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, so fern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hierzu alle Hoffnung ab.« (IV 787, Anm.)

⁴⁴⁷ In der Tat: »Für dieses der Kirche und dem ›Volke Gottes‹ innewohnende Ideal eines nach allgemeinen Tugendgesetzen regierten ›Staates‹ wird Kant den Ausdruck des »ethischen Gemeinwesens« prägen. Aber ein Ideal kann keine vollständige Entsprechung in der Realität finden, natürlich auch nicht in der Kirche selbst« (Habermas

darauf verlangt, weil sich seine Erfüllung eben auf das »Menschengeschlecht« bezieht, dessen Angehörige so dem »Mangel eines sie vereinigenden Prinzips« (IV 755) begegnen, d.h. sich so in der »ins Unendliche hinausgehenden Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren« (IV 702) befinden. Der Umstand, dass die unentrinnbare soziale Verflochtenheit (»Vergesellschaftung«) der Menschen untereinander nach Kant (wohl unter dem Einfluss Rousseaus bzw. Hobbes') mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen engstens zusammenhängt, ist ihm zufolge offenbar ein wesentlicher Grund für die Verpflichtung, aus dem »ethischen Naturzustand« auszutreten und in solidarischer Gesinnung in ein »ethisches Gemeinwesen« einzutreten und so dem Bösen »gemeinschaftlich« entgegenzuwirken.⁴⁴⁸ »Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen ... eine *ethische*, und, sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlichbürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen.« (IV 752) Dieses auch die trennende Differenz des »Wir und Ihr« überwindende

2019 I, 613). Kants späte Konzeption des »ethischen Gemeinwesens« orientiert sich offenbar »von ferne« noch an der augustinischen »*civitas dei*«, wie auch eine frühe Reflexion aus den 70er Jahren (Refl. 4349. AA XVII, 516) vermuten lässt: »Der *mundus intelligibilis* als ein Gegenstand der Anschauung ist eine bloße (unbestimmte) Idee; aber als ein Gegenstand der praktischen Verhältnis unserer Intelligenz zu Intelligenzen der Welt überhaupt und Gott als dem praktischen Urwesen derselben ist er ein wahrer Begriff und bestimmte Idee: *Civitas dei*.« Mit einem gewissen Recht stellt Habermas deshalb diesbezüglich fest, dass der Begriff des »ethischen Gemeinwesens« »die vernunftreligiöse Übersetzung der Augustinischen *Civitas Dei*, also der von Christus unter der »Fahne der Tugend« gestifteten Kirche der Heiligen« ist (Habermas 2021, 250 Anm. 14).

⁴⁴⁸ Nicht zufällig ist sein Hinweis auf diese soziale Verwobenheit der Ausgangspunkt für seine Begründung des »ethischen Gemeinwesens« (s. nächste Anm.). Denn die Gefahr des Bösen kommt von »Menschen ... , mit denen er in Verhältnis oder Verbindung steht« (IV 751): »Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genugsame Natur, *wenn er unter Menschen ist*, und es ist nicht einmal nötig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen« (IV 751 f.). Vor diesem Hintergrund ist also auch die dagegen gerichtete besondere »Pflicht« zu sehen, sich unter der »Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben« (IV 752), zu versammeln. Dies soll so dem »ethischen Naturzustand« als einem »Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse« entgegenwirken, »welches in ihm und zugleich in jedem andern angetroffen wird« (IV 755).

»ethische Gemeinwesen« orientiert sich, als eine »sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung [und auch »Beförderung«] der Moralität angelegte Gesellschaft« (IV 752),⁴⁴⁹ also an der gebotenen Beförderung des »Weltbeste(n) ... nach allen Kräften« (V 580). Die »Realisierung« eines »ethischen Gemeinwesens« (Habermas 2019 II, 356), d. h. dessen »Verwirklichung« (ebd. 360), muss und kann der Einzelne zwar nicht selbst vollbringen, gleichwohl sensibilisiert ihn dies doch dafür, »was er selbst tun muss«, um so die »öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprinzipien« (IV 756) zu überwinden.

Darauf als das »gemeinsame Gute« hinzuwirken ist – als Pflicht der »Selbstvervollkommnung« – eine in Kants Religionsschrift geltend gemachte »Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst«, die also den Eintritt in dieses »ethische gemeine Wesen« auch moralisch gebietet,⁴⁵⁰ sofern der Einzelne an jener »Pflicht des

⁴⁴⁹ »Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende, und sich immer ausbreitende, bloß auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten [!] Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch getan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten« (IV 752). Hier ist der Zusammenhang der »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« (und ihrer Aufgabe) mit dem »radikal Bösen« deutlich angesprochen. Dieses »radikal Böse« ist also nur in gemeinsamer Anstrengung »nach allen Kräften« im »ethischen Gemeinwesen« zu besiegen, das sich deshalb am »höchsten als eine(m) gemeinschaftlichen Gut« orientiert. Dies begründet auch die besondere »Pflicht des Menschengeschlechts gegen sich selbst«, ohne dass damit jedoch die hoffende Orientierung am »höchsten (vollendeten) Gut« aufgegeben wäre. Nur insofern ist der »Zweck der Errichtung des ethischen Gemeinwesens ... eine Pflicht ›der besonderen Art‹« (Habermas 2021, 250).

⁴⁵⁰ Eine andere Frage ist freilich dies: Wenn »ein Glaube aber, der geboten wird, ... ein Unding« (IV 278) ist, dann kann es wohl auch keine Pflicht geben, zur »Festigung« dieses Glaubens dem »ethischen Gemeinwesen« beizutreten. Wenn ein gebotener Glaube ein »Unding« ist – wie kann dann aber der Beitritt zur Kirche als dem »ethischen Gemeinwesen« verpflichtend sein, zumal dies doch eine »Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst« sein soll, die eben nicht nur für »Gläubige« gilt? Allein die »Moralisierung« des »Ganzen aller Menschen« (und der gemeinsame Kampf gegen das »Böse«) wäre also Grund der Beitrittspflicht, die sich an der Verpflichtung zur »gemeinschaftlichen Hinwirkung« auf das »gemeinschaftliche Gute« (angesichts des »radikal Bösen«) orientiert. Auch dies legt es nahe, dass nur die gemeinsame Befolgung der »Rechts- und Tugendpflichten« und das entsprechende Bemühen um »Errichtung und Ausbreitung« des »ethischen Gemeinwesens« geboten sein kann. Die Begründungslogik der Postulatenlehre bleibt davon jedoch ganz unberührt.

menschlichen Geschlechts gegen sich selbst« Anteil hat. Obgleich sich die Realisierung freilich menschlicher Verfügung entzieht (zwar erstrebt und doch nur erhofft werden kann), ist die Zugehörigkeit demnach eine moralische Pflicht des Menschen als »Gattungswesen«: »Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, [über den »objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts« (VI 217) hinaus] zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt.^[451] Weil aber 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, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee ist,^[452] nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe^[453]: so ist die Pflicht, der Art und dem Prinzip nach, von allen andern unterschieden« (IV 756 f.). Dieses »Nicht-wissen-Können« markiert also die »spezifische Differenz« dieser Pflichten. Die eingeräumte Unverfügbarkeit der Realität der »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« als

⁴⁵¹ In diesem 3. Stück ist also die Orientierung an der Gemeinschaft, am »gemeinschaftlichen Gut«, maßgebend, die im Kampf gegen das Böse die Motivation zur solidarischen »Vereinigung ... zu eben demselben Zweck« verlangt. Das ist jedoch eine veränderte Perspektive, die sich (in der Religionschrift) auch in der notwendigen Differenzierung der Frage »Was darf ich hoffen?« manifestiert.

⁴⁵² Die Behauptung, Kant sehe nicht, »dass die Bewältigung dieses umfassenden Projekts nicht zum Gegenstand moralischer Gebote gemacht werden kann« (Habermas 2019 II, 333 f.), ist jedoch fragwürdig; natürlich sieht er das, wie auch die hier angeführten Kant-Stellen zeigen.

⁴⁵³ Habermas hat offenbar den in der Unverfügbarkeit dieses Gelingens sich manifestierenden Gnadenzug angesprochen: »Eine Moral, die ihre Gebote an den Einzelnen adressiert, kann das solidarische Handeln nur als Folge einer glücklichen Koinkidenz der Gewissensentscheidungen vieler Einzelner begreifen. So schießt die eschatologische Vorstellung vom Gottesvolk, das für die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden kämpft, über alles hinaus, was Kant in moralphilosophischen Begriffen vernünftig einholen kann« (Habermas 2019 II, 357). Indes wurde schon darauf hingewiesen, dass die »unverfügbare Gnade« sich nach Kant nicht in dem bloßen Angewiesensein auf die »Gunst der historischen Stunde« (Habermas 1991g, 143) im moralischen Handeln erschöpft (s. o. II. Anm. 93).

das »gemeinsame Gute«, als das »höchste gemeinschaftliche Gut«, dessen »Verwirklichung [!] ... nicht im Rahmen der aus praktischer Vernunft gerechtfertigten Gesetze zur moralischen Pflicht« gemacht werden kann (Habermas 2021, 250), ist freilich von der Unverfügbarkeit des »höchsten (vollendeten) Gutes« genau zu unterscheiden (s. IV 806; dazu u. 454 f.); dies bleibt deshalb auch in Kants ganz unterschiedlicher Kennzeichnung des »Weltbesten« (der »besten Welt«) zu berücksichtigen (vgl. Habermas 2019 II, 363) (s. dazu, s. u. 458 f.).

Der für die Besonderheit jener Pflicht erhobene Anspruch wirft freilich eine Reihe von Rückfragen auf. Diese Forderung Kants verdankt sich offenbar nicht zuletzt der moralisch gebotenen Rücksichtnahme auf die stets zerbrechlichen moralischen Sensibilitäten und die drohende Entmutigung der moralischen Kräfte angesichts der penetranten Erfahrung, dass »die Welt im Argen liegt(t)« (IV 665). Andernfalls könnte angesichts des »Mangel(s) eines sie vereinigenden Prinzips« (IV 755) – eingedenk der »moralischen Gebrechlichkeit«, Verführbarkeit und abstumpfenden Sensibilität, d. h. der auch noch für die »revolutionierte Gesinnung« bedrohlichen »Gefahr des Rückfalls« (IV 752) – von der gebotenen Beförderung des »Weltbesten an uns und anderen« nach »unserem größten Vermögen« (IV 278 Anm.), nach »allen Kräften«, auch gar nicht die Rede sein. Solche Zugehörigkeit ist auch ein darin maßgebendes »sittliches Bedürfnis«, das der Entmutigung des Einzelnen entgegenwirkt. Dagegen wappnet also, angesichts des drohenden Scheiterns der moralischen Anstrengungen gegen das »Böse«, allein die wechselseitige Ermutigung und lässt so auch die je individuelle moralische Verpflichtung auf sich nehmen, die dem »gemeinschaftlichen Zweck des Guten« (IV 755), d. h. der »Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts« (IV 756), dient, die gleichwohl auf die »Moralität der Handlungen« (auch der Anderen!) abzielt, sofern sie sich als »tätiges praktisches Wohlwollen« auch am »Wohl und Heil« (IV 588) derselben orientiert; dies ist selbst eine »Realisierung« der moralischen Pflicht, jedoch keine »Erweiterung« derselben. Denn: Den Anfechtungen des Bösen bleibt der Mensch »nichtsdestoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muss er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben«. (IV 751) Der geforderte Beitritt zu einem »ethischen Gemeinwesen« steht ja unter den Vorzeichen, dass nur dadurch der »verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts« (VI 179) zu begegnen und der »Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung

eines Reichs Gottes auf Erden« (IV 751) zu erhoffen ist. Ohne die Lehren vom »radikal Bösen« (im ersten Stück) und vom »Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen, um die Herrschaft über den Menschen« (im zweiten Stück) bliebe auch Kants Lehre vom »ethischen Gemeinwesen« (im dritten Stück der Religionsschrift) ortlos, zumal dieses sich ja allein am erstrebten »Sieg des guten Prinzips über das Böse« orientiert.

Es ist also diese – im Sinne einer notwendigen »gemeinsamen Wirkung« (IV 757) – gemäß den »Prinzipien der Sittlichkeit« gebotene gemeinsame Bemühung um die »Besiegung des Bösen«, die die besondere Pflicht der Zugehörigkeit, d.h. die gemeinsame »Pflicht, sich zu einem solchen Staat zu vereinigen«, begründet und so auf eine – gewissermaßen »gemeinsinn-orientierte« – »wir-sagende Identität« verweist, sich also am »gemeinschaftlichen Guten« ausrichtet. Darin verwandeln sich die ich-zentrierten Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« und das assertorische »ich will, dass ein Gott sei« in die »wir-sagende« Vereinigungs-Perspektive des »ethischen Gemeinwesens« und deren besonderen Maßstab der »Tugendpflichten«, die sich an der Beförderung der »eigenen Vollkommenheit« und der »fremden Glückseligkeit« als den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind« (IV 515 ff.), orientiert. In der Tat sah Kant die Verlebendigung der »motivierenden Kraft guter Gründe« (Habermas 2012c, 132) an dieses »ethische gemeine Wesen« gebunden, das auch deshalb keineswegs ein bloß »kraftlos durchscheinende(s), aber moralisch unverbindliche(s) Ideal« (Habermas 2005b, 226) darstellt, obgleich dies auch des wechselseitigen Zuspruchs – der Ermutigung und gleichermaßen der Zumutung und Aufforderung – in dieser gebotenen »kooperativen Anstrengung« bedarf.⁴⁵⁴ Als eine »Gesell-

⁴⁵⁴ Maßgebend ist für dieses »ethische Gemeinwesen« offenbar auch die im Gespräch-Aufsatz erwähnte besondere Motivation, »nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältnis (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar subjektiv keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, dass sie sich in sich selbst verschlüsse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen, selbst durch das Bewusstsein ihrer Allgenugsamkeit, bestimmt sei; welche Notwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist) am höchsten Wesen von uns nicht anders als moralisches Bedürfnis vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, son-

schaft nach Tugendgesetzen« (ein »Reich der Tugend«, d. i. des »guten Prinzips«: IV 753) bleibt das »ethische Gemeinwesen« auf die mögliche Verwirklichung dieser Tugend (als dem »obersten Gut«) und der »Tugendpflichten« ausgerichtet und verpflichtet so auch zum öffentlichen Einsatz dafür, weil die Überwindung des Bösen doch nur von dieser »gemeinsamen Wirkung« zu erhoffen ist und es also notwendig macht, dass sich »Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen« (IV 785) – nicht zuletzt eben im gemeinsamen »Kampf« dagegen, dass »Menschen ... einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage ... verderben, und sich einander böse ... machen« (IV 752).

Im Grunde impliziert nach Kant freilich schon jene »strengste Forderung der praktischen Vernunft« diese (auch im Sinne geschuldeteter »Selbstvervollkommnung« verstandene) Pflicht, in ein »ethisches Gemeinwesen« einzutreten und im Verein mit anderen auf ein Ganzes, nämlich »eine allgemeine Republik nach Tugendgesetzen« (vgl. IV 756) hinzuwirken,⁴⁵⁵ was freilich die »diskursive Verständigung unter den betroffenen Subjekten selbst« schon voraussetzt. Mit Rücksicht auf die »moralische Bestimmung des Menschen« und seine Verfasstheit als »vernünftiges, aber *endliches* Wesen« (IV 133), fügt dies jedoch im Grunde, über jene »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, hinaus – inhaltlich gesehen – keine zusätzliche Verpflichtung hinzu, wengleich darin nunmehr die »solidarische Motivation« und »Sensibilität« maßgebend ist: »Wir haben gesehen, dass zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen eine Pflicht von besonderer Art ... sei, und dass, wenn gleich ein jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung aller

dern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig« (VI 133 Anm.) – und d. h. eben: sie ist »von besonderer Art«. Kant rekurrierte in dieser denkwürdigen Anmerkung des Gemeinspruch-Aufsatzes in der Sache offenbar auf jene angeführte Idee eines »durch gemeinschaftliche Gesetze« verbundenen »Reichs der Zwecke« als »systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen« und verknüpfte dies sodann mit der Idee eines »Ganze(n) aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag)« (IV 66); dessen Momente fügen sich erst später zu jener Formation, die für die »Willensbestimmung von besonderer Art« zuletzt maßgebend wird.

⁴⁵⁵ Weil es eben wichtig ist für das »Reich Gottes«, dass »die Grundsätze der Konstitution desselben [des Reichs Gottes] öffentlich zu werden anheben« (IV 819).

zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne dass dazu noch besondere Veranstaltung nötig wäre, folgern könne, dass aber doch jene Zusammenstimmung aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben miteinander zu eben demselben Zwecke und Errichtung eines gemeinen Wesens unter moralischen Gesetzen, als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Prinzips (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen sonst voneinander selbst versucht werden) sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird« (IV 819). Die Besonderheit dieser Pflicht, »zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen« (IV 819) besteht nicht zuletzt jedoch in der bleibenden Ungewissheit des Erfolges dieses Bemühens um das »gemeinsame Gute«, weshalb jene »Vereinigung« zur Bekämpfung des Bösen und zur wechselseitigen Ermutigung »motivational« eben noch ein »besonderes Geschäft« darstellen soll.⁴⁵⁶ Dies zielt (über die Erfüllung der »Privatpflicht« hinaus) auf die Versicherung und notwendige Förderung der wechselseitigen Solidarität und der sozialen Bande (in der erhofften »Zusammenstimmung aller zu einem gemeinschaftlichen Guten«: IV 819) ab, wobei überdies auch kultischen Rücksichten eine wichtige sozialintegrative Rolle zukommen mag: »Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich, durch eine äußere die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen« (IV 873 Anm.). Gleichwohl ist der kantische Vernunftglaube in seinem kognitiven Gehalt von der »rituellen Glaubenspraxis« abgelöst und nur durch das gemeinsame »symbolum« bestimmt. Für Kant war bekanntlich der »Kultus« jedenfalls keineswegs das Rückgrat gläubiger Existenz, wie auch sein Einspruch gegen die »Andächtler« (IV 844) zum Ausdruck bringt: »Ich nehme erstlich folgenden Satz, als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes« (IV 842).⁴⁵⁷ Auch die kultische

⁴⁵⁶ So zeigt sich, dass für Kant »die Entstehung, Erhaltung und Stärkung des persönlichen moralischen Vernunftglaubens ... auf eine öffentliche Tugendgemeinschaft angewiesen« ist (Forschner 2010, 394). »Die Verwirklichung von Moralität und moralisch akzeptablen Zuständen ist für Kant ganz wesentlich eine Gemeinschaftsaufgabe« (ebd. 400), die dabei freilich an die gemeinsame Erfüllung der individuellen Rechts- und Tugendpflichten gebunden ist.

⁴⁵⁷ Problematisch ist deshalb auch die Kant zugeschriebene Einstellung: »Die ›Aus-

Versammlung zielt deshalb durch moralisch-praktische Predigten vornehmlich auf »Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung)« (VI 339) ab⁴⁵⁸ und dient so der Bestrebung, sich in der »Beförderung des höchsten Gutes« als einer »gemeinschaftlichen Aufgabe« wechselseitig zu unterstützen; auch dies orientiert sich also, »gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei« (IV 761), vornehmlich an der »auf die Erhaltung [und »Beförderung«] der Moralität angelegten Gesellschaft« (IV 752), am »gemeinschaftlichen Zweck des Guten« (IV 755), d. i. an der »wirklichen Besserung des Menschen« (IV 875). Das »ethische Gemeinwesen« wäre demnach gewissermaßen die von sich und ihrer »ungeselligen Geselligkeit« befreite Gesellschaft, deren Mitglieder nicht nur als »kultiviert« und »zivilisiert«, sondern auch als »moralisiert« gelten dürfen (VI 678) (s. auch o. II. Anm. 397). Deshalb hat Kant auch eigens die über die »Legalität« hinausgehende »Kultur der Moralität in uns« (IV 523) gefordert, die zuletzt auf den Anspruch der »Tugendpflichten«, die Beförderung der »eigenen [moralischen] Vollkommenheit« und der »fremden Glückseligkeit« (IV 513 ff.), führt, die auch für das Vernunftinteresse an Kants Idee des »ethischen Gemeinwesens« maßgebend ist.

übung« des Glaubens, das heißt die Teilnahme an den kultischen Handlungen soll den Gläubigen die Teilnahme an einem sakralen Geschehen eröffnen, das für die Vernunft opak bleibt und daher für die Philosophie kein sinnvolles Thema darstellt.« (Habermas 2019 II, 322). Solche »teilnehmende Ausübung« erweist sich für Kant doch eher als irrelevant. In der Tat ist es vielmehr so, dass die »Dimension der gesellschaftlich organisierten Glaubenspraxis ... mit dem rituellen Kern ihres Kultus auf das Unverständnis des nachmetaphysisch denkenden Kant stößt« (Habermas 2019 II, 359). Er hätte deshalb wohl auch Einspruch dagegen erhoben, »dass eine philosophisch ausgelegte religiöse Lehre ohne sakramentale Handlungen den Namen einer Religion nicht verdient« (Habermas 2019 II, 354). Vgl. dazu nochmals die kantische Notiz zu Lichtenberg in seiner sehr späten Refl. 6369 (AA XVIII, 693: s. o. II. Anm. 314). Auch sie zielt offenbar auf die »gereinigte« »christliche Glaubenssubstanz«.

⁴⁵⁸ Unter »Erbauung« sei also »die moralische Folge aus der Andacht auf das Subjekt« zu verstehen (IV 875 Anm.). Darauf zielt auch jener schon erwähnte Verweis auf die »besondere Absicht, ... durch eine äußere die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen« (IV 873 Anm.). »Es ist nur eine Kirche als Versammlung und Erbauung (somit der Belehrung) der Gläubigen« (so in den Vorarbeiten zum »Streit der Fakultäten: AA XXIII, 430). »Was man Erbauung nennt – nämlich das Gefühl der Erweckung zum besseren innern u. äußern Lebenswandel ist in ihr [der »evangelisch-christlichen Religion«] in der größten Vollkommenheit anzutreffen, die Bibel ist also das beste Organ desselben« (AA XXIII, 451).

Indes, solches »Vernunftinteresse an der Ermutigung zur solidarischen Beförderung des Weltbesten« ist »mit der aus praktischer Vernunft allein entwickelten Moralphilosophie« (Habermas 2019 II, 360) durchaus vereinbar und dadurch auch zu »befriedigen«. Dies kann aber doch nicht mehr besagen als das Handeln aus »Tugend« und aus »Tugendpflicht«, ⁴⁵⁹ die (an den »Zwecken, die zugleich Pflichten« sind, orientiert) in der Beförderung der »eigenen Vollkommenheit« und der »fremden Glückseligkeit« (IV 515) darauf abzielen, »den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen« (und das heisst: sich »Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen« [IV 588]), was »an sich selbst des Menschen Pflicht« (IV 526) ist. ⁴⁶⁰ Es ist eben deshalb auch eine »Tugendpflicht«, in ein »ethisches Gemeinwesen« einzutreten, das die tätige Beförderung der »allgemeinen Glückseligkeit« als gemeinsames und umfassendes Ziel verfolgt. Die tugendhafte Befolgung der Rechts- und Tugendpflichten orientiert sich so durchaus auch an diesem darüber noch hinausweisenden – »universalistischen« – Ziel: »Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird« (IV 752). Schon die Befolgung der Tugendpflichten impliziert freilich diese erstrebte »Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen«. So sehr die moralische Bewährung auch dem einsamen »guten Lebenswandel« vorbehalten ist, so sehr besteht gleichwohl die »bürgerliche« Verpflichtung, zu diesem gemeinsamen »Zwecke mit Eintracht hinzuwirken« (IV 753); ebendies verlangt jene solidarische wechselseitige moralische Ermutigung (Ermahnung und Aufforderung), den Zuspruch und, wo nicht ge-

⁴⁵⁹ »Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine *Universalhistorie* des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewusst sein« (IV 788).

⁴⁶⁰ Habermas bezieht denn auch, im Blick auf Kants Religionschrift, diese »kollektive Anstrengung« solidarischen Handelns auf dieses zu verwirklichende »ethische Gemeinwesen« und verbindet damit die Frage nach der darin leitenden Motivation – woraus also speist sich angesichts der widerfahrenen Rückschläge und des Scheiterns dieser moralische Impuls?

holfen werden kann, auch Trost in diesem »System wohlgesinnter Menschen« und verweist insofern auch auf »öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion« (IV 766), die jede diesbezügliche Gleichgültigkeit verbietet. Solche gebotene Vergesellschaftung der Menschen zur gemeinsamen Bekämpfung des »Bösen« dient indirekt der »Beförderung der Tugend«; nur so bleibt die stets vom Bösen bedrohte Freiheit »immer zum Kampfe gerüstet« (IV 751). Die Pflicht der »Bürger eines göttlichen Staates« reicht »motivational« jedenfalls notwendig über diejenige des »politischen Bürgers« in bloßen Rechtsverhältnissen, im »politischen gemeinen Wesen« (IV 875), noch hinaus.

Die – »motivational« bedeutsame – sichtbare »Vereinigung« dazu erweist sich also als eine besondere Aufgabe: »Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen [!] vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als [gemeinschaftsbildender] Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen.« (IV 752)⁴⁶¹ Demnach ist dies für »jeden einzelnen«, d. h. für dessen »moralische Gesinnung«, eine besondere Herausforderung, zumal dabei doch die individuelle Tugend als »besonderes Vereinigungsprinzip« fungiert und ein Zwang, »in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, ... ein Widerspruch« wäre (IV 754), was also auch für den solidarischen Kampf gegen das »Böse« in jener Versammlung »wohl denkender Menschen« unter der »Fahne der Tugend« gilt. Das individuelle, moralisch »hinwirkende« Bemühen gemäß den Rechts- und Tugendpflichten impliziert eben auch dies, zur Hinwirkung auf jenen gemeinsamen »Zweck« aufzufordern und so das selbstbezügliche Verharren in bloßer »Privatheit« zu überwinden. Das geforderte Bestreben der Einzelnen zielt eben darauf, in »vereinigter und darum stärkerer Kraft« darauf »hinzuwirken«. Dies wäre wohl Kants Antwort auf Habermas' Bedenken: »Ich sehe nach wie vor nicht, wie sich aus Kants individualistisch angelegter Moralkonzeption eine Ver-

⁴⁶¹ Habermas sieht dies jedoch (andernorts) überraschenderweise »von der moralischen Gesetzgebung der praktischen Vernunft keineswegs gedeckt« (Habermas 2005b, 379): »Diese Pflicht fällt aber nicht nur wegen des kollektiven Adressaten, sondern auch wegen des zu verfolgenden Zwecks, der Einrichtung eines ethischen Gemeinwesens, aus dem Rahmen.« (ebd. 379f.). Indes, lediglich die »Hinwirkung« auf diesen »Zweck« – und die individuelle Bemühung und Aufforderung dazu – ist freilich zufolge diesem »praktischen regulativen Prinzip« geboten.

pflichtung auf Ziele, die nur kooperativ erreicht werden können, begründen lassen soll.« (Habermas 2007, 379). Weil die motivationale Orientierung am »ethischen Gemeinwesen« als der »Idee von einem solchen Ganzen« eine ausdrücklich von »allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee ist« (IV 756 f.), deren Verwirklichung jedoch der menschlichen Verfügbarkeit entzogen bleibt, deshalb ist diesbezüglich wohl auch die Argumentation problematisch: »Was Kant im Rahmen einer Moraltheorie, die aus guten Gründen nur den freien Willen des Einzelnen als Adressaten unbedingter Forderungen zulässt, fälschlich zur moralischen Pflicht [!] machen möchte, ist die Verpflichtung zur solidarischen Verwirklichung eines gemeinsamen, nur durch kollektive Anstrengung erreichbaren Ziels« (Habermas 2019 II, 356). Von einer solchen »Verpflichtung zur solidarischen Verwirklichung [!]« ist bei Kant jedoch nicht die Rede; möglicherweise begünstigt Kants diesbezügliche Argumentation zu der »von allen moralischen Gesetzen ... ganz unterschiedene Idee« jedoch das Missverständnis einer zusätzlichen, »unterschiedlichen Pflicht« (s. o. 57; 99 ff.), das auch in Habermas' Kritik anklingt (s. dazu nochmals o. II.3.). Indes, verpflichtend ist nach wie vor allein die tugendhafte Befolgung der Rechts- und Tugendpflichten und, als »besonderes Geschäft« (IV 819), der wechselseitige ermutigende (aber auch ermahnende)⁴⁶² Zuspruch und Trost, der sich an der »Errichtung und Ausbreitung« des »ethischen Gemeinwesens«, als der gesuchten sozialintegrativen und stabilisierenden »gemeinsamen Wirkung« im gemeinsamen Kampf gegen das »Böse«, orientiert (d. h. dazu auch auffordert). Kant benannte auch die zu belebende »sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe«, die sich solidarisch der »Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft« als einem »Erweitern« (IV 876) verpflichtet weiß. Damit erweiterte Kant jedoch keineswegs »stillschweigend diejenige Konzeption der Pflicht, die er im Rahmen seiner Moralphilosophie allein rechtfertigen kann« (Habermas 2019 II, 358) und machte auch nicht »zwei verschiedene Handlungsweisen zur Pflicht« (ebd.). Was wäre diesbezüglich eine wirkliche Alternative zur kantischen »Moralkonzeption«, die sich auf die

⁴⁶² »Denn den Mut auffordern, ist schon zur Hälfte soviel, als ihn einflößen« (IV 709); dies ist jedoch kein »Motto für den ganzen Versuch, der religiösen Überlieferung mithilfe des Moralgesetzes den Spiegel ihres vernünftigen Gehaltes vorzuhalten.« (Habermas 2019 II, 360)

(zum kooperativen Widerstand gegen das Böse verpflichteten) Befolgung der Rechts- und Tugendpflichten erstreckt?

Die gebotene Partizipation am »Gemeinwesen« als »Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst« besagt also nicht zuletzt dies, sich in je individuellem Bemühen (gemäß den Rechts- und Tugendpflichten) in dem »von der Sittlichkeit selbst [!] diktierten Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht« mit Blick auf »das höchste in der Welt zu befördernde Gut« (III 638) auch wechselseitig zu ermutigen, d. h. sich »nicht bloß als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung, unter dem Namen einer Kirche, zu wirken uns verpflichtet halten« (IV 765) – wenngleich über die einträchtige »Hinwirkung« hinaus das Gelingen nicht »bewirkbar« ist, weil solches »Sollen« eben kein »Können« impliziert. Und wohl auch hier gilt Kants nüchterner Befund: »Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sittlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, dass aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?« (IV 759 f.)⁴⁶³ Dass dies nicht zu »erwarten« ist, ändert jedoch nichts an der jedem Einzelnen fortwährend gestellten moralischen Aufgabe der »gemeinsamen *Hinwirkung*« zu jenem Ziel, weshalb wohl auch der Einwand nicht einleuchtend ist: »Daher lässt sich das Vernunftinteresse an der Ermutigung zur solidarischen Beförderung des Weltbesten mit der aus praktischer Vernunft allein entwickelten Moralphilosophie nicht befriedigen.« (Habermas 2019 II, 360 f.)

Kant vertrat jedoch auch diesbezüglich offensichtlich eine davon abweichende Ansicht: Denn er berief sich bezüglich der »Ermutigung

⁴⁶³ Dieses zu errichtende »Ganze« als »moralisches Volk Gottes«, das als »Reich Gottes auf Erden« unter der nicht erzwingbaren Herrschaft nach »Tugendgesetzen« steht, ist nach Kants (nicht unproblematischer) Auffassung freilich »ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann.« (IV 760, s. dazu u. II. Anm. 480) Das ist aber offensichtlich nicht die leitende Perspektive der »religiös Unmusikalischen«, die dennoch moralisch am »ethischen Gemeinwesen« partizipieren? Kant unterschied jedenfalls auch die »Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen« von dem »Bürger im Reiche Gottes« (IV 875).

der eigenen« und der gemeinsamen »Kräfte« und der Hoffnung des Menschen auf das »Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins« ausdrücklich auf die »angeborene Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen ... so auf die Nachkommenschaft zu wirken«, dass die »an mir erforderliche moralische Beschaffenheit ... immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss)« – »und, so ungewiss ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der notwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es tunlich [!] sei, Abbruch tun.« (VI 167f.) Nicht zuletzt darin ist Kants »Ermutigung zum Gebrauch ihrer [der handelnden Subjekte] Autonomie« (Habermas 2019 II, 367) begründet, und es ist allein diese »Maxime«, die der Kluft »zwischen den kategorischen Geboten der Vernunft und der Selbstbezogenheit ihrer natürlichen Interessen« (ebd.) »im Kampfe« begegnet. Der vom Vertrauen des »Hoffnungsglaubens« unterschiedene mutige »Glaube an die Tugend« bleibt davon also ganz unberührt. In der Tat wird auch in den geschichtsphilosophischen Erwägungen der »dritten Kritik« lediglich »die praktische Vernunft in Gestalt der Staats- und Rechtstheorie für einen Gebrauch der Urteilskraft, das heißt für die normative Anleitung eines hypothetischen Gebrauchs des Verstandes in Dienst genommen, um Bürgern einer Republik innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft zum Projekt der Aufklärung *Mut zu machen*.« (Habermas 2019 II, 361). Dabei erfährt also tatsächlich die »praktische Vernunft ... Ermutigung allein [!] durch die geschichtsphilosophische Deutung des Projekts der Aufklärung« (ebd. 368). Gestützt ist jene geschichtsphilosophische Fortschritts-Idee und ihr »Leitfaden« (abgesehen von der zu Hilfe genommenen »List der Natur« [»Naturabsicht«: VI 34]) jedoch auch hier auf die »Urteilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft«, die in der diesbezüglichen »Ermutigung« zu »unsere(r) eigene(n) vernünftige(n) Veranstaltung« (VI 46) freilich (beinahe) ohne religiöse Anleihen auskommt – nur ganz beiläufig ist dabei von der »Rechtfertigung der Natur – oder besser [!] der Vorsetzung –« (VI 49) die Rede ...

Die in »vereinigter und darum stärkerer Kraft« (IV 819) zu dieser »Errichtung und Ausbreitung« des »moralisch Guten« unter der »Fahne der Tugend Versammelten« sind freilich vorab schon aus dem »ethischen Naturzustand« herausgetreten – ein Ausgang, der moralisch geboten ist und deshalb allein »selbstgesetzt« sein kann. Dies

entspricht doch allein der Forderung: »Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustand herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden« (IV 755), »aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befehligen soll« (IV 756), um auch das »Sittlichgute zu befördern« (IV 868). Dem widerspricht allerdings die Auffassung, dass dieser – einerseits zur (zwar nicht erzwingbaren) moralischen Pflicht erklärte – »Ausgang aus dem ethischen Naturzustand ... nur durch eine kollektiv vereinbarte Aktion« zu denken und »diese andererseits glasklar von den übrigen moralischen Pflichten« unterschiedene Pflicht »verwirrend« sein soll: »Es ist verwirrend, dass Kant einerseits den Ausgang aus dem »ethischen Naturzustand«, der nur durch eine kollektiv vereinbarte Aktion gedacht werden kann, zur moralischen Pflicht erklärt« (Habermas 2019 II, 358). Und warum verschließt sich eine »Moral, die die einzelne Person verpflichtet, ... der öffentlichen Dimension gemeinschaftlichen Handelns; aus guten Gründen kann sie Erwartungen, die allein auf dem Wege des solidarischen Handelns eines Kollektivs erfüllt werden können, nicht zum Inhalt moralischer Forderungen machen« (Habermas 2009, 29)? Orientiert sich nicht schon die gebotene Erfüllung der Rechts- und Tugendpflichten notwendig auch an der anzustrebenden »Errichtung und Ausbreitung« einer »Gesellschaft nach Tugendgesetzen«? Gefordert ist doch das je individuelle tatkräftige Bemühen um die Überwindung des »ethischen Naturzustands« und die Errichtung eines universalen bürgerlichen Zustandes, der freilich auch den – nicht erzwingbaren – moralischen Anforderungen bzw. Ansprüchen genügt.

Nicht recht verständlich ist deshalb auch, weshalb Kant in dieser als solche »Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst« verstandenen »Solidarität ... ein über moralische Gebote hinauschießendes Element der Sittlichkeit« entdecken soll (Habermas 2019 II, 359),⁴⁶⁴ wenn sich in dieser Beförderung des »höchsten sittlichen

⁴⁶⁴ Weil die nicht einklagbaren, d.h. »zwangsfreien« »Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen« (IV 754f.) und beruht also auf »zwangsfreien, d.i. bloßen Tugendgesetzen« (IV 753). Diese Intention erlaubt m.E. jedoch nicht die Folgerung: »In dieser Solidarität entdeckt Kant ein über moralische Gebote hinauschießendes Element der Sittlichkeit.« (Habermas 2019 II, 359) Diese Tugendpflichten zeigen auch, dass »die fehlende Solidarität« keineswegs »den blinden Fleck eines egalitär-universalistischen Individualismus« bedeutet (Habermas 2019 II, 368). Die einschlägigen Motive der kantischen »Tugendlehre« bleiben

Guts« (IV 756) doch lediglich das gebotene gemeinsame Bemühen in der »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« im vereinigten Kampf gegen das Böse manifestiert. Solches Bedenken gilt auch für Habermas' Feststellung: »Mit der Verwirklichung [!] einer ethischen Gesellschaft nimmt Kant eine Verpflichtung zu solidarischem Handeln in den Blick, die über *moralisch begründbare* Pflichten hinausgeht«. (Habermas 2019 II, 360) Erneut ist zu fragen: Warum geht die – in »vereinigter und darum stärkerer Kraft« ermutigte und lediglich »nach allen Kräften« gebotene – »Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Gutes« (die von dessen »Verwirklichung« indes unterschieden ist) als ein »gemeinschaftlicher Zweck« (IV 756) jedoch über »individuell erfüllbare und daher moralisch begründbare Pflichten hinaus« – was genau wäre eine solche Verpflichtung, die darüber noch »hinausgeht«, und wie wäre denn diese nach Kant zu erfüllen? Und weshalb »haftet der Idee eines ›auf Erden‹ nicht nur zu verwirklichenden, sondern ›wie‹ unter bürgerlichen Gesetzen in organisierter Form verwirklichten Gemeinwesens etwas Widersprüchliches an« (Habermas 2019 II, 360, Anm. 67) – und zwar über die von Kant eingeräumte Unverfügbarkeit hinaus, die jedoch die »individuellen Pflichten« keineswegs dementiert?

Es sollte deutlich geworden sein: Jene gebotene Versammlung unter der »Fahne der Tugend« kann keine Verpflichtung über die Tugendhaftigkeit und den Anspruch der (auf »Wohl und Heil« des Anderen gerichteten) »Tugendpflichten« (IV 525) hinaus bedeuten; denn über die damit in »vereinigter und darum stärkerer Kraft« vollzogene »Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen« und dem Bestreben, zu diesem »Zwecke mit Eintracht hinzuwirken« (IV 753), hinaus kann sich auch kein Anspruch nach der »reinen moralischgesetzgebenden Vernunft« (IV 759) erstrecken, weil sich in der Tat »eine moralische Verpflichtung nur an den Willen einer individuellen Person richten darf.« (Habermas 2019 II, 356) Gegen eine drohende Überforderung beschränkte Kant diese Pflicht jedoch darauf, »so fern Menschen dazu hinwirken [!] können«

hier offenbar doch vernachlässigt (es fällt auf, dass die »Tugendlehre« und damit auch die »Zwecke, die zugleich Pflichten sind«, in Habermas' Kant-Rezeption im Grunde keine Rolle spielen); aber auch jener kantische Rekurs auf die belebende »sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe« (IV 876; vgl. auch VI 752) scheint dem zu widersprechen. Auch die gottesdienstliche »Erbauung« (s. o. 442) dient im »ethischen Gemeinwesen« vornehmlich der Stärkung der Kräfte zur Solidarität der »unter der Fahne der Tugend Versammelten«, wozu freilich nicht nur »Gläubige« gehören sollen.

(IV 752); weil wir den »Ausgang« dieses »Hinwirkens« jedoch »nicht wissen können« und diese Pflicht des »Hinwirkens« eben deshalb auch »von allen andern unterschieden« (IV 757) ist, besagt dies jedoch nicht: »Denn wenn sich die deontologische Vernunftmoral in Handlungen unter moralischen Gesetzen erschöpft, kann die Idee einer Vereinigung der Menschen unter Tugendgesetzen nicht zum Inhalt einer moralischen [!] Pflicht gemacht werden.« (Habermas 2019 II, 358) Ist doch die – in der angezeigten Weise – gemeinschaftliche »Hinwirkung«, die »gemeinsame Wirkung«, sehr wohl Pflicht – und zwar im Sinne jener »Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst« – obgleich das Gelingen dieser Vereinigung »als Wunsch aller Wohlgesinnten« unverfügbar bleibt. Dies gilt freilich auch für die Idee der »res publica« und den »objektiven Zweck des Menschengeschlechts« (VI 217)⁴⁶⁵ – wird nicht auch dies von der »intelligiblen Höhe auf die Erde« geholt und gilt nicht auch diesbezüglich, dass »wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe« (IV 757)? Ungeachtet dessen ist der »Fortschritt« in diesem »gemeinen Wesen« freilich allein durch je individuelles Bemühen möglich; diesbezüglich gibt es keine »Kollektivität«, obgleich auch solches Ziel stets vereinigt, d. h. in solidarisch-gemeinschaftlichem »Hinwirken« darauf, verfolgt werden muss. Vorausgesetzt ist hierfür die nur je individuell mögliche »Revolution in der Gesinnung« als »Änderung des Herzens« (IV 698); dass in der Tat jeder »Einzelne ... zum Sittengesetz »unmittelbar«« (Habermas 2005b, 234) ist, berührt ja keineswegs den gebotenen Bezug auf das »ethische Gemeinwesen«. Denn auch in den darin intendierten »kooperativen Versuchen« bleibt für die Mitglieder eines »Reichs der Zwecke« doch allein die je individuelle moralische Motivation als

⁴⁶⁵ Was Kant zur Idee der »Republik« anmerkte, gilt freilich erst recht auch von dieser Vervollkommnung: »Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.« (II 324; s. auch o. II. Anm. 446) Auf den Zusammenhang zwischen dem »ethischen Gemeinwesen« und den »Tugendpflichten« verweist auch Lutz-Bachmann (2021, bes. 181 ff.). Allerdings bleibt davon der weltbürgerliche Rechtszustand und der »ewige Friede« (als »höchstes politisches Gut«) genau zu unterscheiden, was Thema der Rechts- und Geschichtsphilosophie ist.

»Triebfeder« maßgebend, ebenso ist die praktische Urteilskraft in ihrem Tun und Lassen darin unverzichtbar. Niemand kann an Stelle anderer »Gewissen haben« und »tugendhaft« sein – die aus dem »ethischen Naturzustand« herausgetretenen »unvertretbaren« Angehörigen dieser Tugendgemeinschaft können sich auch einen solchen gemeinsamen »moralischen Zweck« doch »nur selbst setzen«.

So zeigt sich: Die gebotene Orientierung an jenen »Rechts«- und »Tugendpflichten« verdankt sich also allein der »inneren Moralität«, d. h. wurzelnd im »Innersten der Gesinnungen« (IV 758), obgleich durchaus »das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts« betreffend (IV 760). Eine darüber hinausgehende Pflicht kann es für die »unter der Fahne der Tugend Versammelten« offenbar in der Tat nicht geben; zu diesem »Zwecke mit Eintracht hinzuwirken« (IV 753) bleibt freilich das gemeinsame (»universalistische«) Ziel im Sinne einer »Pflicht ... des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst« (IV 756).⁴⁶⁶ Weil Kant den Eintritt in das »ethische Gemeinwesen« offenbar aber auch als eine »Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht« (IV 582), geltend gemacht hat, deshalb ist, gegen die Habermas'sche Auffassung, eine solche »Verpflichtung« durchaus auch in Kants »individualistisch angelegter Moralkonzeption« (Habermas 2007, 379) begründbar; sofern dies jedoch keine weitere, über Rechts- und Tugendpflichten hinausgehende inhaltliche Forderung enthält, ist sie wohl auch von dem Einwand nicht in Frage gestellt, dass mit Kants (angeblich) »monologischer Moralkonzeption« eine Verpflichtung auf Ziele, die nur »kooperativ zu erreichen« sind, nur schwer vereinbar sei (vgl. Habermas 2005b, 225 f.).

Noch ein weiterer bedeutsamer Aspekt von Habermas' kritischer Bezugnahme auf die kantischen Ideen des »ethischen Gemeinwesens« (und des »Reichs der Zwecke«) bleibt zu thematisieren. Eine entscheidende und fragwürdige – jedoch stillschweigend vollzogene – Weichenstellung für Habermas' einschlägige späte Kant-Kritik enthält folgender Interpretationsschritt: »Moralisch handelt der Mensch

⁴⁶⁶ Dies ist vermutlich Kants Antwort auf Habermas' Einwand: »Die Religionsphilosophie trifft im Phänomen der Kirche und in der theologischen Kirchenlehre auf eine Dimension der gesellschaftlich organisierten Glaubenspraxis, die zwar mit dem rituellen Kern ihres Kultus auf das Unverständnis des nachmetaphysisch denkenden Kant stößt, die aber gleichzeitig einen unzweifelhaft moralischen Gehalt hat. Diesen kann Kant mithilfe des Moralgesetzes allein nicht entschlüsseln.« (Habermas 2019 II, 359)

als ein intelligibles Wesen. Für dieses kann der Endzweck – über die bloße Befolgung des Moralgesetzes hinausgehend – nur in einem der Moralität entsprechenden Objekt bestehen, und zwar in der aus Freiheit errichteten Herrschaft einer moralischen Ordnung, die, um der Bedingung der ›Zusammenstimmung der Moral mit der Glückseligkeit‹ zu genügen, als ein *in der Welt realisiertes Reich der Zwecke* gedacht werden kann« (Habermas 2019 II, 355). Diese von Habermas hier vollzogene Verknüpfung des »höchsten Gutes« als dem »der Moralität entsprechenden Objekt« mit der kantischen Idee des »Reichs der Zwecke« ist in der Tat recht überraschend, zumal letztere, der Moralphilosophie zugehörig, im Kontext der Postulatenlehre jedoch überhaupt keine Rolle spielt.⁴⁶⁷ Deshalb liegt die Rückfrage nahe: Warum muss dieses »realisierte Reich der Zwecke« gedacht werden, um »der Bedingung der ›Zusammenstimmung der Moral mit der Glückseligkeit‹ zu genügen«, wenn doch das moralphilosophisch relevante (wohl »stoisch-ciceronisch« inspirierte) »Reich der Zwecke« von Kant ohne jeden religionsphilosophischen Bezug verstanden wird? Dieses »Reich der Zwecke« wird von Kant – ganz ohne religionsphilosophische Konnotationen⁴⁶⁸ – bestimmt als »systematische

⁴⁶⁷ Lediglich das »nach Kräften« zu unterstützende »ethische Gemeinwesen« erlaubt eine Verbindung mit dem (auch) an der Erfüllung der »Tugendpflichten« orientierten »Reich der Zwecke« (aus Kants Grundlegungsschrift), das auch schon die »weiteren (verdienstlichen) Pflichten« (IV 54 ff.) einbezieht. Nochmals sei an Refl. 7251 (AA XIX, 294) erinnert: »Das *regulative* Prinzip der Freiheit: dass sie sich nur nicht widerstreite; das *konstitutive*: dass sie sich wechselseitig befördere, nämlich den Zweck: die Glückseligkeit«. Dem dürfte Habermas vermutlich widersprechen: »Die Moralthorie weist dem ›Reich der Zwecke‹ ... einen intelligiblen Status zu, der keiner irdischen Ergänzung bedarf. Diese Idee richtet sich jeweils an den einzelnen Adressaten des Sittengesetzes. Sie bedarf keiner Verwirklichung in Gestalt eines moralischen Gemeinwesens, weil dieses Modell einer ›Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze‹ nicht den Sinn hat, zu irgendeiner Kooperation, d.h. zur Teilnahme an einer gemeinsamen Praxis zu verpflichten.« (Habermas 2005b, 233) Hingewiesen sei jedoch auch darauf, dass Kant in einer Vorlesung zur Moralphilosophie (aus dem Studienjahr 1784/85) hingegen betonte: »Die Glieder eines Reichs der Zwecke, deren Haupt Gott ist, ist die eigentliche intellektuelle Welt. Augustin und Leibniz nannten es das Reich der Gnaden. Im Reiche der Zwecke ist Gott Oberhaupt; im Reiche der Natur oberste Ursache« (AA XXIX, 629) – und zugleich ist dabei daran gedacht, dass durch Gott »das Reich der Natur mit dem Reiche der Zwecke in eine genaue Verbindung gebracht wird« (AA XXVIII, 1116). Auch liegen Bezüge zu Leibnizens Idee des »Reichs Gottes« (die wohl auch in Kants Idee des »ethischen Gemeinwesens« zutage treten) hier wohl besonders nahe.

⁴⁶⁸ Dieses ohne religionsphilosophische Bezüge zu denkende »Reich der Zwecke« ist bei Kant freilich von dem allein religionsphilosophisch relevanten »Reich der Gna-

Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze« (IV 66), »um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen« (IV 70 Anm.). Dieses zu realisierende »Reich der Zwecke« hat jedenfalls mit der erhofften (jedoch dem »Reich der Gnaden« vorbehaltenen) »Zusammenstimmung der Moral mit der Glückseligkeit« »in der aus Freiheit errichteten Herrschaft einer moralischen Ordnung« nichts zu tun⁴⁶⁹ – und auch jene »Willensbestimmung von besonderer Art« verfolgt, wie dargelegt (s. o. I.3.1.), eine ganz andere Zielrichtung; der darin bestimmende Bezug auf das »Ganze aller Zwecke« (VI 132 f.) bleibt hingegen von Habermas völlig ausgeblendet. Jene »Willensbestimmung« orientiert sich keineswegs an einem »nur kooperativ hervorzubringende(n), nur ›durch unsere Mitwirkung mögliche(n) Gut« (Habermas 2019 II, 356), und auch von einem »in der Welt realisierten Reich der Zwecke« ist diesbezüglich doch gar nicht die Rede. Mit dieser Verquickung des erhofften »Endzwecks der praktischen Vernunft« mit dem »realisierten Reich der Zwecke« sind nun allerdings von Habermas auch ein stillschweigender Überschritt zur Frage nach der Möglichkeit eines »ethischen Gemeinwesens« vollzogen und überdies falsche Weichen gestellt. Dies hat eine Vermengung ganz unterschiedlicher Aspekte des »höchsten Gutes« zur Folge, wie sich im Folgenden noch zeigen soll.

den« als einer »praktisch notwendigen Idee der Vernunft« (II 682) zu unterscheiden, das Habermas als einen obsolet gewordenen Aspekt des »höchsten Gutes« »nachmetaphysisch« verabschiedet. In der Tat gibt es »im Reich der Zwecke für Hoffnung keinen systematischen Ort« (Habermas 2021, 248) – abgesehen von der rechtsphilosophischen Perspektive des »Fortschreitens zum Besseren« (VI 167).

⁴⁶⁹ Diese Einebnung der Differenzen zwischen geschichts- und religionsphilosophischen Perspektiven wird besonders auch aus folgender Bemerkung ersichtlich: »Das ›höchste Gut‹ und den moralischen Endzweck der kollektiven Menschheitsentwicklung, nämlich [!] das Zusammenstimmen von Glückswürdigkeit mit Glückseligkeit, lehnt er [Kant] an die Kritik der praktischen Vernunft (1788) an, worin er mit den Postulaten von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit bereits eine Antwort auf die Frage nach dem individuellen Heilsschicksal versucht hatte.« (Habermas 2019 II, 308). Der »moralische Endzweck der kollektiven Menschheitsentwicklung« ist jedoch ausschließlich das »höchste politische Gut« und darüber hinaus das »ethische Gemeinwesen«, das hat aber mit dem »Zusammenstimmen von Glückswürdigkeit mit Glückseligkeit« noch gar nichts zu tun. Im Widerspruch dazu steht auch Habermas' wenig später geäußerte Bemerkung, dass bzw. »warum sich Kant mit der profanen geschichtsphilosophischen Antwort, die die Aufklärung auf die Frage nach dem kollektiven Fortschreiten des Menschengeschlechts in der Zivilisierung ihres Zusammenlebens sieht, nicht zufriedengeben kann.« (Habermas 2019 II, 310)

Entscheidend ist diesbezüglich vor allem dies: Habermas vermengt offenbar die Unverfügbarkeit des als »Endzweck der Schöpfung« intendierten je individuellen »höchsten Gutes«, um das der Mensch in seinem Leben »besorgt« ist, mit jener von Kant ausdrücklich betonten Unverfügbarkeit der (in »kollektiver Anstrengung« solidarisch gebotenen) Realisierung des »ethischen Gemeinwesens«⁴⁷⁰ als einer moralisch zu befördernden »Gesellschaft nach Tugendgesetzen«. Diese (über jene »zufällige Zusammenstimmung aller zu einem gemeinschaftlichen Guten« [IV 819] hinausweisende) Perspektive auf die unverfügbare Realisierung des »Gottesvolks« bleibt indes von der Hoffnung auf das »höchste Gut« und auf das Gnaden-Motiv (dem »Reich der Gnaden«: II 682) im engeren Sinne genau zu unterscheiden. Nicht in »unserer Gewalt« ist nach Kant freilich Mehreres – es sind dies genau zu unterscheidende Aspekte der Unverfügbarkeit: Sowohl die primär erhoffte »Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 132 f. Anm.), als auch die Hoffnung auf die darin »mitenthaltene eigene Glückseligkeit« (IV 261), ebenso die praktisch-solidarisch gebotene, »mit Eintracht« hinwirkende Anstrengung für das »ethische Gemeinwesen« im Sinne der Idee der moralischen »Vervollkommnung« – und nicht zuletzt die gebotene »Beförderung« »fremder Glückseligkeit« – all dies überfordert, über eine hoffende »Beförderung« hinaus, hinsichtlich der Realisierung dieser Aufgaben unvermeidlich die menschlichen Kräfte auf ganz unterschiedliche Weise.⁴⁷¹ »Moralische

⁴⁷⁰ Problematisch ist Habermas' Bezugnahme auf die »Realisierung des »Endzwecks« eines ethischen Gemeinwesens« (Habermas 2019 II, 371) in zweifacher Hinsicht: Bei Kant ist weder von einer solchen »Realisierung« die Rede noch von einer Bestimmung des »ethischen Gemeinwesens« als »Endzweck«; dies begünstigt erneut die Einbebnung von notwendigen Differenzierungen des »höchsten Gutes«. S. dazu auch Wendel 2021, 143 f.

⁴⁷¹ Dies wäre eine kantische Begründung der theologischen »Trias« von »Liebe, Hoffnung, Glaube« (in dieser Folge). Noch einmal sei darauf hingewiesen: Die gebotene »Beförderung fremder Glückseligkeit« (»sich das Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen«: IV 588), die freilich sowohl unsere Einsicht (in die moralische Qualität des »Anderen«) als auch unsere Kräfte überfordert, impliziert durchaus auch die Hoffnung auf den »Endzweck«, d.h. sie zielt auf die »Proportion zwischen der Glückseligkeit und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch sei« (VI 133 Anm.). Dies ist offenbar ebenso in Kants Hinweis auf den sich »nach der Analogie mit der Gottheit« denkenden Menschen (ebd.) intendiert, weshalb auch Habermas' Bezweiflung des Zusammenhanges der Fragen »Was soll ich tun?« und »Was darf ich hoffen?« nicht einsichtig ist: »Das moralische Gebot der Nächstenliebe im Sinne der Forderung, »sich das Wohl und Heil des anderen zum Zwecke zu machen« und »die fremde Glück-

Zwecklehre« und »Ethiktheologie« sind (mit den darin in unterschiedlicher Weise »gebotenen Zwecken«) eng miteinander verknüpft. Weil die tätige Beförderung der »allgemeinen Glückseligkeit« im Sinne der »Tugendpflichten« indes schon das Ziel des »ethischen Gemeinwesens« ist, deshalb ist erst recht auch die hoffende »Beförderung« des »praktischen Endzwecks« damit »unzertrennlich verbunden« – eben dies scheint auch die von Adorno (mit Blick auf Benjamin, s. o. II. Anm. 426) betonte Konsequenz zu besagen.

Habermas missachtet jedoch offenbar diese zu differenzierenden Aspekte und springt stillschweigend in eine andere Problemstellung über, wie auch folgender Passus verrät: »Denn die Verwirklichung des Endzwecks, der die jeweils eigene Glückseligkeit als Folge moralischen Handelns einschließt, verlangt eine *solidarische*, also von der Mithilfe anderer abhängige Anstrengung, die nicht ohne Verletzung des Grundsatzes »nemo ultra posse obligatur« zum Inhalt einer *an den Einzelnen adressierten* Pflicht gemacht werden kann« (Habermas 2019 II, 333). Indes, die »Verwirklichung des Endzwecks« des »höchsten Gutes« verlangt (abgesehen von den »Zwecken, die zugleich Pflichten sind«) insofern keine »solidarische Anstrengung«, als diese – prinzipiell unverfügbare, lediglich erhoffte – »Verwirklichung des Endzwecks, der die jeweils eigene Glückseligkeit als Folge moralischen Handelns einschließt« (»Was darf ich hoffen?«), von der »Mithilfe anderer abhängige(n) Anstrengung« doch ganz unabhängig ist und deshalb in solcher Hinsicht auch jener Grundsatz: »nemo ultra posse obligatur« keineswegs verletzt wird. Weil sich die moralische Verpflichtung nur auf Leistbares beziehen kann, deshalb ist auch hier nur von der gebotenen praktischen »Beförderung« (und nicht von der »Verwirklichung«) des »höchsten Gutes« die Rede (d. h. »so viel es durch Menschen geschehen kann«: IV 761). Nochmals sei betont: Jene auf das »höchste Gut« abzielende »erweiterte [!] moralische Gesinnung« impliziert aus moralischen Gründen (in »zweiter Motivation«) die notwendige Bejahung der (»sein sollenden«) Korrespondenz von »subjektivem« und »objektivem Endzweck«, weil nur dies

seligkeit« zu befördern, gehört zu den positiven Pflichten. [...] Sie haben aber keineswegs – wie die Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes – einen überschwänglichen Charakter, sondern fordern von der einzelnen Person Gehorsam im Rahmen des Möglichen.« (Habermas 2007, 377 f. Anm.) S. dazu o. I. Anm. 67. Indes, schon jene »Willensbestimmung von besonderer Art« weist darüber hinaus und indiziert erneut indirekt den Unterschied zwischen dem »höchsten (vollendeten) Gut« und dem »höchsten gemeinschaftlichen Gut«.

der Idee der »moralischen Welt« genügt und dem »Vernunftglauben« auch seine besondere (von »Pflicht« unterschiedene) Verbindlichkeit sichert, die in einem moralisch verankerten »nicht nachlassen dürfen« Interesse (IV 277) gründet, das freilich »die moralischen Kräfte [nicht nur!] des Einzelnen übersteigt«. Dies ist jedoch keine »petitio principii«, weshalb es ebenso den – zuletzt offenbar nochmals zugeschärften – Habermas'schen Einwand relativiert, der vermutlich auf einer falschen Folgerung beruht: »Denn mit dem unbedingten Sollen moralischer Gebote wird vorausgesetzt, dass es in der Macht des verpflichteten Individuums steht, das Gebot zu erfüllen oder zu verletzen, indem es den widerstrebenden Neigungen der Natur nachgibt. Der gute Wille kann nur Sache des Individuums sein. Daher [?] kann es eine moralische Pflicht zur solidarischen Beförderung des höchsten Gutes nicht geben.^[472] Die Postulatenlehre [!], die mit dieser Pflicht steht und fällt, verdankt sich einer petitio principii; indem sie etwas zur Pflicht [einer »Superpflicht«?, s. o. II.3.] erhebt, was die moralischen Kräfte eines Einzelnen [?] übersteigt, impliziert sie bereits die Unzumutbarkeit, die sie dann als die uneingelöste Voraussetzung einer vermeintlich zumutbaren moralischen Forderung ausgibt, um damit, nach Maßgabe des Grundsatzes »nemo ultra posse obligatur«, den göttlichen Beistand und die Unsterblichkeit der Seele zu rechtfertigen. Was Kant im Rahmen einer Moraltheorie, die aus guten Gründen nur den freien Willen des Einzelnen als Adressaten unbedingter Forderungen zulässt, fälschlich zur moralischen Pflicht [!] machen möchte, ist die Verpflichtung zur solidarischen Verwirk-

⁴⁷² Dieser Einwand ist deshalb auch fragwürdig. »Zwar soll sich das moralisch handelnde Subjekt immer schon als ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke denken; aber das ändert nichts daran, dass es als ein natürliches, unter dem Moralgesetz individuell handelndes Vernunftwesen mit der Pflicht zur Hervorbringung eines solchen ethischen Gemeinwesens grundsätzlich überfordert wird, weil dieses sich nur als Erzeugnis eines solidarischen Zusammenwirkens aller denken lässt. Denn es kann nicht in der Verantwortung irgendeines Einzelnen liegen, auf das Zusammenstimmen der freien Entscheidungen aller Einzelnen Einfluss zu nehmen«. (Habermas 2019 II, 356 f.) Das ist allerdings auch die Auffassung Kants, denn dies ist eben nicht »in unserer Gewalt« – in einem zweifachen Sinn: Erstens gibt es keine Pflicht zur (unverfügbaren) »Hervorbringung« eines ethischen Gemeinwesens«, sondern lediglich zum »Hinwirken« darauf, und zweitens entzieht sich natürlich auch das »solidarische Zusammenwirken« zu einem »ethischen Gemeinwesen« der Verfügung. Dennoch bleibt davon (und von jener »überfordernden Pflicht«) das gebotene Bemühen darum ganz unberührt, das dann auch den (über die »Rechtspflichten« hinausgehenden) Anspruch der »Tugendpflicht«, sich »das Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen« (IV 588), betrifft.

lichung [!] eines gemeinsamen, nur durch kollektive Anstrengung erreichbaren Ziels.« (Habermas 2019 II, 356) Dieses (schon erwähnte) angeblich »fälschlich zur moralischen Pflicht« Gemachte besteht so nach Kant auch gar nicht – das ändert freilich nichts an dem gemeinsam »hinwirkenden« (und wechselseitig motivierenden) Bemühen um diese »Beförderung«, auch wenn natürlich »die Idee einer *Vereinigung der Menschen unter Tugendgesetzen* nicht zum Inhalt einer moralischen Pflicht gemacht werden« kann (Habermas 2019 II, 358).

Jedoch auch jener von Habermas behauptete Zusammenhang zwischen einer gebotenen »solidarischen Beförderung des höchsten Gutes« mit der Postulatenlehre besteht so auch gar nicht – denn Kants Lehre vom »ethischen Gemeinwesen« (und seiner trotz kollektivem Bemühen in »solidarischem Zusammenwirken« [Habermas 2019 II, 357] verbleibenden »Unverfügbarkeit) steht mit der Postulatenlehre in keinerlei direktem Zusammenhang. Weil die zwar gebotene Beförderung des »Endzwecks« (also das bloße »Hinwirken« darauf, d. i. der moralische »Beitrag« dazu »so viel an uns ist«) aus schon genannten Gründen jedoch die »moralischen Kräfte des Einzelnen« keineswegs überfordert, sondern nur die – deshalb auch nicht geforderte – »Verwirklichung des höchsten Gutes« als das »Ganze aller Zwecke« – worauf als Einheit von »Tugend und Glückseligkeit« ja auch allein die religiöse Hoffnung (auf das »Reich der Gnaden«) gerichtet ist –, auch deshalb »steht und fällt« die Postulatenlehre nicht mit dieser (als »überschwänglich« bezeichneten) »Pflicht« der solidarischen »Beförderung [bzw. »Verwirklichung«] des höchsten Gutes«⁴⁷³ und »verdankt« sich ebenso wenig einer »*petitio principii*«. Denn eine solche Pflicht kann es auch nach Kant nicht geben und hat

⁴⁷³ Habermas' Vorwurf einer bei Kant zutage tretenden »Überschwenglichkeit« ist deshalb vermutlich irreführend: »Kant meinte nun, eine solche Macht [Gottes] postulieren zu dürfen, weil wir doch zur Beförderung des höchsten Gutes moralisch verpflichtet seien (aber niemand zu etwas Unmöglichem moralisch verpflichtet werden darf). Tatsächlich besteht das Problem jedoch darin, dass Kant eine Beförderung des höchsten Gutes, die nur als kooperatives Handeln möglich wäre, zur moralischen Pflicht erklärt. Die Überschwenglichkeit dieses Ansinnens sprengt die Grenzen einer individualistisch angelegten Vernunftmoral, die sich an den freien Willen jeweils einzelner Personen richtet. Denn jeder einzelne ist »unmittelbar« zum Sittengesetz. Kant macht damit unbeabsichtigt ein Defizit deutlich, das er in der Religionsphilosophie ausgleichen möchte.« (Habermas 2009, 28) Dieser Vorwurf einer »Überschwenglichkeit« ist jedoch von jener »überschwenglichen« »Beförderung des höchsten Gutes« genau zu unterscheiden, während bei Habermas offenbar beide Aspekte fließend ineinander übergehen.

folglich auch mit der postulierten »Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit« (IV 239) gar nichts zu tun. Bezeichnenderweise verknüpft Habermas hier jedoch diesen »Endzweck der praktischen Vernunft« mit der »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« (Habermas 2019 II, 356). Seine Argumentation vollzieht offenbar überdies einen unausgewiesenen Perspektivenwechsel, der den Unterschied zwischen wichtigen religionsphilosophischen Aspekten des »höchsten Gutes« verwischt (s. o. 315; 454 f.)⁴⁷⁴. Wie schon erwähnt, verwechselt bzw. identifiziert er auch fälschlicherweise stillschweigend die moralische Unverfügbarkeit des »höchsten Gutes« mit der praktischen Unverfügbarkeit der Realisierung des »ethischen Gemeinwesens«. Dieses »ethische Gemeinwesen« orientiert sich allein an dem anzustrebenden Sieg des »gute(n) Prinzips(s) über das Böse« (IV 752), nicht aber am »höchsten Gut« im engeren Sinne; es strebt allein danach, durch »beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlecht, als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet, und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert« (IV 788). Dieses »gemeinschaftliche Gut« besagt jedoch prinzipiell etwas anderes als das »höchste Gut«, deren ganz verschiedentlich begründete »Unverfügbarkeit« genau zu unterscheiden bleibt (vgl. IV 806). Habermas vermengt hier offensichtlich diese ganz unterschiedlichen Problemaspekte.

Noch einmal sei deshalb darauf hingewiesen: Weil ohne die Moralität als dem »ersten und vornehmsten Teil des höchsten Gutes« (IV 254) letzteres (als »vollendetes Gut«) nicht möglich ist, deshalb ist zwar die moralische »Beförderung« desselben »nach Kräften« geboten – ungeachtet seiner »praktischen« Unverfügbarkeit, die dennoch nach dessen »Bewirkung« (IV 120) hoffend Ausschau halten lässt. Auch ist die (von Habermas ebenfalls problematisierte) Begründung der auf das »ethische Gemeinwesen« gerichteten Pflicht von der Begründung der Postulatenlehre (und deren Orientierung am »höchsten Gut«) genau zu unterscheiden (s. dazu auch o. 454 f.). Von der Perspektive der hinsichtlich ihrer »Realisierung« überforder-

⁴⁷⁴ Indes, unterschieden werden diese Aspekte andernorts zwar noch, so wenn Habermas zum »Ideal des höchsten Gutes« anmerkt: »Aber dieses Ideal wird nicht als ein kooperativ zu verfolgendes Ziel vorgestellt, sondern als der erhoffte kollektive Effekt aller einzelnen, unter moralischen Gesetzen je individuell verfolgten Zwecke.« (Habermas 2005b, 225). Jedoch wird letztgenannter Aspekt von ihm eben kritisiert, weil dies »eigentlich nicht zur Pflicht gemacht werden« (ebd.) könne.

ten »Gemeinschaft nach Tugendgesetzen« (als eines »Ganzen«), der zufolge für diese »Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts« (IV 756) Kant zufolge eine »göttliche Initiative« erhofft werden muss, bleibt also die »Beförderung« des »höchsten [»vollendeten«] Gutes« (und die Hoffnung darauf) abzugrenzen, weshalb auch die in unterschiedlicher Weise aufgegebenen »Hinwirkung«, d. i. »so viel es durch Menschen geschehen kann« (IV 761),⁴⁷⁵ nicht nivelliert werden darf. Bezeichnenderweise bestimmt Habermas jedoch noch jüngst das »ethische Gemeinwesen« missverständlich – weil die »spezifische Differenz« einebnend – als eine »kollektive Variante [!] des ›höchsten Gutes‹« (Habermas 2021, 251) – und es ist, wie schon erwähnt, auch nicht so, dass Kant dieses »geschichtsphilosophische Ziel« des »weltbürgerlichen Zustandes« »gelegentlich mit dem ›höchsten Gut‹ identifiziert« (Habermas 2019 II, 358), zumal das »höchste Weltbeste« (V 578) davon doch unterschieden bleibt.

Im Kontext der Begründung des »ethischen gemeinen Wesens« und der »Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle« ist bei Kant also von einer (angeblich gescheiterten) »Erweiterung des Moralgesetzes um die Postulatenlehre« (Habermas 2019 II, 360) auch gar nicht die Rede, weshalb die Konstatierung des »Scheiterns« einer solchen »Erweiterung« (ebd.) eher irreführend ist. Das von Kant geltend gemachte Motiv, dass »das höchste sittliche [»gemeinschaftliche«] Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person nicht erreicht wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu ebendenselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert« (IV 756), und ebendies, angesichts der damit verbundenen Ungewissheiten, »der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens, bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden« (IV 757),⁴⁷⁶ ist lediglich ein zusätzlicher Aspekt der kantischen »Kirchenlehre« und ihrer »Volk Gottes«-Idee; dies bedarf (nach Kant) ebenfalls einer (allerdings

⁴⁷⁵ Es trifft freilich zu, dass »ein natürliches, unter dem Moralgesetz individuell handelndes Vernunftwesen mit der Pflicht zur Hervorbringung [!] eines solchen ethischen Gemeinwesens grundsätzlich überfordert wird« (Habermas 2019 II, 357)

⁴⁷⁶ Dass wir nicht wissen, ob die Bewirkung jenes »Ganzen« »in unserer Gewalt steht«, macht zwar nach Kant die Besonderheit dieser Pflicht aus, dies ändert jedoch nichts an der diesbezüglich gebotenen Tugendpflicht und enthält in der Tat eine besondere Hoffnung auf dieses »gemeinschaftliche Gut«, das »Reich Gottes auf Erden«, und somit nach Kant auch auf eine notwendige »Ergänzung« dieser Pflicht.

ganz anders begründeten) »Beförderung« von Seiten Gottes, d. i. der Autorität eines moralisch-»göttlichen Gesetzgebers« und »Herzenskündigers« – ein (wohl strittiges) Thema, das jedoch mit der Begründungslogik der Postulatenlehre im engeren Sinne nichts zu tun hat.⁴⁷⁷ Die Hoffnung auf die Annäherung an das »höchste politische Gut« sowie die Hoffnung auf die mögliche Realisierung des »höchsten gemeinschaftlichen Gutes« und der diesbezügliche Rekurs auf Gott als »Weltregierer« bleiben von der Sinnlogik der Postulatenlehre genau zu unterscheiden.

Kant hat diese beiden Gesichtspunkte stets (also auch in der Religionsschrift) klar auseinander gehalten: »Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit [!],[⁴⁷⁸] sondern auch [!] der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken [!] in sich Pflicht antrifft,^[479] so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezo-gen,^[480] wodurch dieser

⁴⁷⁷ Dies gilt auch für folgende Argumentation: »Wenn ein ethisches gemeinsames Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können« (IV 757), wobei die Verwirklichung des »ethischen Gemeinwesens« für den Einzelnen unverfügbar bleibt. Das »ethische Gemeinwesen« (als »Vernunftidee«) bleibt indes noch vom »Reich der Gnaden« (als einer »praktisch notwendigen Idee der Vernunft«: II 682) unterschieden.

⁴⁷⁸ Allein dies ist jedoch der leitende Gesichtspunkt der »Postulatenlehre«, der mit »der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck« der Realisierung des »ethischen Gemeinwesens« nicht vermengt werden darf. Diese Vermengung liegt jedoch offenbar auch dem von Habermas erhobenen Einwand zugrunde, der deshalb wohl nicht zutrifft: »Die Erweiterung des Moralgesetzes um die Postulatenlehre, die das der Vernunft selbst innewohnende Interesse befriedigen sollte, scheitert unter Kants eigenen Prämissen.« (Habermas 2019 II, 360)

⁴⁷⁹ Auch dies problematisiert die schon erwähnte Einschätzung, die »fehlende Solidarität als den blinden Fleck eines egalitär-universalistischen Individualismus herauszustellen.« (Habermas 2019 II, 368) Indes ist auch in diesem Zusammenhang nochmals an Kants frühe Forderung zu erinnern: »Die Pflicht, mit andern wegen ihrer Unterdrückung gemeinschaftliche Sache zu machen, ist mehr als bloß gütige Pflicht« (Ref. 6997, AA XIX, 222) – ebenso an das auch vom späten Kant als »Liebespflicht« geforderte »tätige, praktische Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des anderen zum Zweck zu machen« (IV 588), das eben auch für das »ethische Gemeinwesen« bestimmend bleibt.

⁴⁸⁰ Nicht recht plausibel ist wohl Kants diesbezügliches Argument, dass Gott zur

Zweck allein möglich ist« (IV 806).⁴⁸¹ Solches hoffende »Hingezogen-sein«⁴⁸² ist jedoch eine von jenem »hoffenden Postulieren« der Postulatenlehre (der der »Moralität angemessenen Glückseligkeit«)⁴⁸³ klar unterschiedene – zusätzliche (und argumentativ wohl auch »schwächere«) – Perspektive,⁴⁸⁴ die wiederum den genau zu differenzierenden Status des »höchsten Gutes« und auch der kantischen Idee des »Reichs Gottes« betrifft. Auch deshalb ist der »Endzweck der praktischen Vernunft« (als »höchstes Gut«) nicht »im Bild einer ›Gesellschaft nach Tugendgesetzen‹ zu konkretisieren, wie Habermas vorschlägt (Habermas 2019 II, 356), weil daraus doch jener gegen die Postulatenlehre erhobene Vorwurf und eine Nivellierung der kantischen »Reich Gottes-Idee« resultieren würde, weshalb es mit den Postulaten »Gott und Unsterblichkeit« eben auch keineswegs um die »übers Sittengesetz hinauschießende Idee einer Annäherung an das Reich Gottes auf Erden« (so Habermas 2005b, 235) geht.

Wichtig ist diesbezüglich also auch dies: Das »ethische Gemeinwesen« (das »höchste gemeinschaftliche Gut«) ist jedenfalls nicht dasjenige »Reich Gottes«, »in welchem Natur und Sitten in eine,

»Mitwirkung oder Veranstaltung« des »höchsten gemeinschaftlichen Gutes« (IV 806) herangezogen wird, denn natürlich kann auch er nicht Moralität »bewirken«, sondern nur als »Herzenskündiger« »motivational« auf die moralische Gesinnung Einfluss nehmen. Der zur Begründung des »ethischen Gemeinwesens« von Kant aufgebotene Gottesgedanke ist deshalb in der Tat eine »von der Postulatenlehre unabhängige« – und vermutlich auch fragwürdige – Vorstellung (Förster 2001, 119).

⁴⁸¹ Darin ist freilich jene schon angeführte geschichtsphilosophische Perspektive vorausgesetzt: »Kant entwirft die als Naturgeschichte dargestellte Teleologie der Menschheitsentwicklung nur, um die moralische Person, die sich ihrer Endlichkeit als eines vernünftigen Naturwesens bewusst ist, zur Aufbietung aller Kräfte zu ermutigen.« (Habermas 2019 II, 371)

⁴⁸² Solches »Hingezogen-sein« ähnelt in gewisser Weise doch den geschichtsphilosophischen »Als-ob«-Perspektiven als einem »besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung«, die auf einen »Fortschritt zum Besseren« »mit Grunde hoffen« lässt und so (in Befolgung des von der Vernunft vorgeschriebenen »Zwecks«: VI 218) auch vor dem Kurzschluss bewahrt, »eine vollendete vernünftige Absicht ... nur in einer andern Welt zu hoffen« (VI 49).

⁴⁸³ Kant hat, wie erwähnt, diese zunächst bestimmende Perspektive der »Postulatenlehre« in der Religionsschrift jedoch mit dem »Menschensohn-Motiv« (IV 807) im Grunde doch preisgegeben und damit auch der Frage »Was darf ich hoffen?« in der Religionsschrift einen neuen Akzent verliehen.

⁴⁸⁴ So möchte ich Rickens Einwand verstehen: »Das ethische gemeine Wesen tritt nicht, wie es Habermas' Interpretation nahelegt, an die Stelle der Postulate; vielmehr setzt das ethische gemeine Wesen, wie der Begriff des Gesetzgebers zeigt, das Postulat von der Existenz Gottes voraus.« (Rickens 2017, 41)

jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen« (IV 260); als »Reich der Gnaden« ist letzteres von der »Gründung eines Reichs Gottes auf Erden« (IV 751) genau zu unterscheiden,⁴⁸⁵ d. h. auch von einem Reich »nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben« (IV 752), worin ein kontinuierlicher Fortschritt möglich und erstrebenswert ist. Wenngleich solche Anstrengung also durchaus geboten ist, so überfordert jedoch die vernunft-notwendige Ausrichtung am individuellen »höchsten (vollendeten) Gut« (als dem gesollten »Endzweck der Schöpfung«) auch jede diesbezügliche »kollektive Anstrengung«, obgleich diese nach Kant »dem ganzen Menschengeschlecht« »durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht« ist (IV 752) (s. dazu jedoch o. 267; 457).

In nochmaliger Bezugnahme auf die kantische »Reich Gottes«-Idee bestätigt sich überdies: »Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es. Denn seht, das Reich Gottes ist inwendig in euch!« (IV 802 f.) Die eigentliche Verwirklichung des »Reichs Gottes« ist vielmehr eine »inwendige in uns«⁴⁸⁶ (dessen Realisierung als »gemeinschaftliches Gut« nach Kant gleichwohl auf »gnädigen« göttlichen Beistand angewiesen ist). Dass folglich auch sein Rekurs auf das biblische Motiv des »Reichs Gottes in uns« nicht im Sinne einer »Gottesherrschaft auf Erden« aufzufassen ist, weil doch auch dieses Lehrstück das »höchste Gut« nicht als einen »Zustand in der Welt entwirft«, ist zuletzt wohl jener notwendigen Unterscheidung zwischen dem »höchsten politischen Gut«, dem »höchsten gemeinschaftlichen Gut« und dem »höchsten Gut« (das ist der »Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit«, dem »höchsten Gut einer möglichen Welt«: IV 239) geschuldet – ohne dadurch freilich die gebotene rechtlich-politische Orientierung und entsprechende kooperative Anstrengungen für das

⁴⁸⁵ Dieses »Reich Gottes« meint nicht die »Welt auf Erden«, es ist nicht »von dieser Welt«. Auch das »höchste Gut in der Welt« ist eben nicht das »höchste Gut in dieser Welt« bzw. »auf Erden«; der Aspekt des »Reichs Gottes auf Erden« bleibt von der Idee des »höchsten Gutes« im strengen Sinne unterschieden.

⁴⁸⁶ Dieses Reich Gottes (als »inwendiges«) bezieht sich lediglich auf das »oberste Gut«, es ist ein »moralisches (durch bloße Vernunft erkennbares)« Reich (IV 803 Anm.). Das »inwendige« »Reich Gottes« bezieht sich also ausschließlich auf die Beförderung des »obersten Gutes« in dem »ethischen Gemeinwesen« als »gemeinschaftliches Gut«. So sehr »Moral unumgänglich zur Religion führt«, so ist mit dem »ethischen Gemeinwesen« jedoch auch die soziale Dimension der Religion und die damit einhergehende Verpflichtung angezeigt.

»Zusammenleben der Menschheit insgesamt« (Habermas 2005b, 223) in ihrem vernunft-notwendigen Anspruch relativieren zu wollen. Das »höchste politische Gut« bzw. das »ethische Gemeinwesen« ist für Habermas die zuletzt bestimmende – allein bleibende (s. o. 413) – Vernunft- bzw. Hoffnungsperspektive (»mit Grunde hoffen«: VI 49), während die anderen Aspekte des »höchsten Gutes« (gewissermaßen als »metaphysische Altlast«) ausscheiden bzw. preisgegeben werden. Auch dies zeigt: Trotz seiner gewandelten Einstellung zum Thema »Religion« hält Habermas dennoch im Kern an seiner frühen (schon zitierten) These fest: »Die Menschheit ist mit dem Werk ihrer Erlösung alleingelassen, und nur solange sie sich aus dem Stand der Unmündigkeit noch nicht befreit hat, muss sich ihr als Erlösung darstellen, was doch nur sie allein auf dem Wege ihrer Selbsterzeugung vernünftig herstellen kann« (Habermas 1971, 250).⁴⁸⁷

Hingegen ergibt sich: Auch in den späten religionsphilosophischen Schriften hat Kant jenes Lehrstück vom »höchsten Gut« »im Rahmen seiner Moraltheorie« nicht als bloßen »Zwischenschritt« überwunden oder in Richtung »ethisches Gemeinwesen« hinter sich gelassen (wie Habermas allerdings nahelegt: Habermas 2005b, 225).⁴⁸⁸ Zeitlebens hielt Kant am Unterschied zwischen dem anzustrebenden »obersten« und dem unverfügbaren »vollendeten Gut« (als dem »letzten und vollständigen Zweck« der praktischen Vernunft: IV 250) fest – ebenso jedoch daran, dass auf dieses »höchste vollendete Gut«, im Unterschied zum »ewigen Frieden« als dem »höchsten politischen Gut« (als dem »objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts« (VI 217) und dem »höchsten gemeinschaftlichen Gut« (dem »ethischen Gemeinwesen«), doch das »ganze Verlangen im Leben« abziele (IV 620), also dem »vollständigen Gebrauch der praktischen Vernunft« (als dem »höchsten Zweck«) gewis-

⁴⁸⁷ Auch in dieser Hinsicht bestätigt sich also die von ihm behauptete »Kontinuität« seiner »Gedanken, die einen angeblichen Sinneswandel dementieren« (Habermas 2009, 32).

⁴⁸⁸ Für Habermas verlieren damit in der angezeigten Weise auch die Vernunftpostulate »Gott und Unsterblichkeit« ihre Evidenz; was bleibt, ist allein die »Idee des Reichs der Zwecke« in Gestalt einer Verkörperung im »Gemeinwesen unter Tugendgesetzen«. Die Idee des »Weltbesten« konvergiert nunmehr offenbar mit der »Idee des Reichs Gottes auf Erden«, worauf sich also die Idee des »höchsten Gutes« reduziert. Indes bleibt es auch beim späten Kant dabei: »Die andere (intellektuale) Welt ist eigentlich die, wo die Glückseligkeit genau mit der Sittlichkeit zusammenstimmt: Himmel und Hölle [...] Die andere Welt ist ein notwendig moralisches Ideal« (Ref. 6838, AA XIX, 176).

sermaßen teleologisch »eingeschrieben« ist, d. h. auch eine »gewisse Organisation der reinen praktischen Vernunft« (III 650) erkennen lässt. Nochmals sei erwähnt: Folglich wird dieser moralische »Endzweck« des »höchsten Gutes« auch nicht in Kants Bestimmung des »ethischen Gemeinwesens« bzw. »im Bild einer ›Gesellschaft nach Tugendgesetzen‹ konkretisiert« (Habermas 2019 II, 356),⁴⁸⁹ wie Habermas jedoch mit Bezug auf den zitierten Passus der Religionsschrift (IV 752) geltend macht;⁴⁹⁰ denn selbst diese »Verbindung unter bloßen Tugendgesetzen«, also unter der »Herrschaft des guten Prinzips« (IV 752), verfügt natürlich nicht über diesen – auch von der kantischen Idee eines »Reichs der Zwecke« ganz unabhängigen – »moralischen Endzweck«. ⁴⁹¹ Auch der (ziemlich zeitgleich zur Religions-

⁴⁸⁹ Es darf nicht vergessen werden: Der bestimmende Hintergrund der Lehre vom »ethischen Gemeinwesen« ist die Lehre von dem in der sozialen Verflochtenheit der Menschen wurzelnden »radikal Bösen«, weshalb in diesem »dritten Stück« auch »der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die [eben dies intendierende] Gründung eines Reichs Gottes auf Erden« (IV 751) im Vordergrund steht, was die Aufbietung aller »vereinigten Kräfte« verlangt. Dies ist jedoch noch nicht die spezifische Zielrichtung des erhofften »vollendeten Gutes« (als dem »letzten Objekt der praktischen Vernunft«; IV 805), die durch das »ethische Gemeinwesen« auch nicht ersetzt wird.

⁴⁹⁰ Das »ethische Gemeinwesen« sei lediglich aus der christlichen »Metapher einer Gottesherrschaft auf Erden philosophisch ausbuchstabiert« (Habermas 2005b, 231). In der Religionsschrift wird besonders deutlich, dass Kant die »Abhängigkeit« bzw. Herkunftigkeit der »Reich Gottes«-Idee aus der biblischen Tradition sehr wohl bewusst war und diese Abhängigkeit, von der Zielsetzung der Religionsschrift her, durchaus auch »methodisch eingesteht« (s. Habermas 2007, 369). – Habermas' Interpretation des »ethischen Gemeinwesens« ist vermutlich nicht zuletzt auch von Perspektiven des »neukantianischen« »religiösen Sozialismus« inspiriert (ausdrücklich verweist Habermas auf H. Cohen: Habermas 2005b, 237). Demgegenüber setzt sein jüngster Hinweis auf das mit der kantischen Hoffnungskonzeption verbundene Problem, das jedoch seines Erachtens »im Lichte der junghegelianischen Ansätze nur eine bescheidene nachmetaphysische Lösung zulässt« (Habermas 2021, 252), noch einen anderen Akzent.

⁴⁹¹ Das gilt auch für die in dieser Zeit verfasste »Preisschrift«, vgl. III 635 f. Dies zeigt auch der in Kants Religionsschrift vorgenommene Rekurs auf »heilige Geheimnisse« bezüglich der »Realisierung der Idee des moralischen Endzwecks« als dem »letzten [!] Objekt der praktischen Vernunft« (IV 805; IV 857). Einer Ersetzung des »höchsten Gutes« durch das »höchste gemeinschaftliche Gut« widerspricht übrigens auch der (schon erwähnte) späte Hinweis Kants, die »Verwirklichung« des höchsten Gutes besage den Zustand »ausgeteilter Gerechtigkeit«, den »Anfang der [seligen oder unseligen] Ewigkeit, in welcher das jedem zugefallne Los so bleibt, wie es in dem Augenblick des Spruchs ... ihm zuteil ward« (VI 176); ebenso die vom späten Kant empfohlene »Katechese« in der »Tugendlehre« der »Metaphysik der Sitten«, die das »Glück des Lebens« thematisiert (IV 620 ff.). – Habermas' Interpretation berührt sich hier (der

schrift erschienene) Gemeinspruch-Aufsatz orientiert sich (in einer Erwiderung an Garve) an der »Vereinigung und Zusammenstimmung« von »Moralität« und »Glückseligkeit« (VI 132) bzw. an der »den sittlichen höchsten Zwecken« angemessenen Welt (VI 133 Anm.; VI 132), die als »moralischer Endzweck« auch in der Religionschrift ja keineswegs etwa zugunsten des »höchsten gemeinschaftlichen Gutes« (im Sinne des »ethischen Gemeinwesens«) verabschiedet wird. Denn der »Endzweck« des »höchsten Gutes« kann auch über die zu befördernde »Gesellschaft nach Tugendgesetzen« nicht eingeholt werden – ungeachtet dessen, dass diese Vereinigung zu einer »gemeinsamen Wirkung« auch unter einem »guten Geist« geschehen mag. Auch die späten und verstreuten – besonders in einen religionsphilosophischen Kontext eingebetteten – kantischen Bezugnahmen auf diese »Geist«-Thematik, die natürlich mit den auch in diesem Abschnitt angezeigten »motivationalen« Aspekten in engem Zusam-

Sache nach) bemerkenswerterweise mit derjenigen von Förster (Förster 2001, 115 ff.), der die »Realisierung des Endzwecks« ebenfalls mit der »Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts« in Verbindung bringt. Habermas stimmt offenbar mit der von Förster vertretenen (sehr problematischen) Auffassung überein, »dass Kant in der Religionschrift das höchste Gut als Endzweck mit dem ethischen Gemeinwesen als einem System wohlgesinnter Menschen identifiziert und konsequent wieder zu einem moralischen Begriff von Glückseligkeit zurückkehrt, der nun auch explizit von einer bloß physischen Glückseligkeit ... abgegrenzt wird.« (Förster 2001, 119) Indes, auch von einem »Endzweck« ist im Kontext des »ethischen Gemeinwesens« bei Kant nur in dem Sinne die Rede, dass eine »Macht« anzunehmen sei, »welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann« (IV 764). Und dies ist eben jene »Vereinigung und Zusammenstimmung« von »Moralität und Glückseligkeit« als der »einzige Zweck des Schöpfers« (VI 132), wie es im Gemeinspruch-Aufsatz heißt. Die »Beförderung des höchsten (vollendeten) Gutes« bleibt also von der gebotenen »Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts« (IV 756) unterschieden, zu dem eben die »Gattung vernünftiger Wesen« bestimmt ist – das ist jedoch nicht der »Endzweck« der praktischen Vernunft. Das erhoffte »ethische Gemeinwesen« ist damit jedenfalls nicht zu identifizieren. Einzuräumen ist allerdings, dass Kants Rekurs auf »das höchste sittliche Gut« (als ein »gemeinschaftliches Gut«: IV 756) und auf den »sittlichen Endzweck« (IV 764) eine diesbezügliche Konfundierung »terminologisch« begünstigt. Gleichwohl bleibt es dabei, dass Kant auch in der Religionschrift an seiner Konzeption des »höchsten Gutes« festhält, denn: »die Idee desselben [Gottes, als »moralischer Gesetzgeber«] ist nur als unumgängliche Bedingung der für unsere Vernunft denkbaren Möglichkeit der Endabsicht aller moralischen Bestrebung, nämlich die Herbeiführung des höchsten Guts uns notwendig, um auf diesen Zweck, als außer uns, aber nicht gänzlich in unserer Gewalt stehend (sondern nur als im Reiche eines guten Prinzips möglich), hinzuwirken.« (AA XXIII, 121) Dies ist freilich das erhoffte »Reich der Gnaden«, nicht das »Reich der Zwecke«.

menhang stehen, verdienen deshalb abschließend noch besondere Beachtung, zumal auch sie Habermas' Kant-Kritik indirekt berühren.

c.) Zunächst finden sich diese späten »Geist«-Bezüge vornehmlich in moralphilosophischen Kontexten und zielen darin offensichtlich vorrangig auf das entscheidende Moment der Gesinnung bzw. der »moralischen Triebfeder« ab.⁴⁹² »Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (mens, nous) beigegeben [!],[⁴⁹³] damit er nicht ein bloß dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralischen Gesetzen angemessenes Leben führe« (III 410).⁴⁹⁴ Diese moralphilosophische Akzentuierung wird zuletzt in einen religionsphilosophischen Kontext transformiert: »Es ist ein actives (durch) keine Sinnenvorstellung erregbares, dem Menschen einwohnendes [-] nicht als Seele[,] denn das setzt einen Körper voraus, sondern als Geist begleitendes [-] Princip im Menschen, der gleich [!] als eine besondere Substanz nach dem Gesetze der moralisch-praktischen

⁴⁹² Damit knüpfte Kant der Sache nach an eine frühe Reflexion an (Refl. 7044, AA XIX, 233): »Die pragmatische[n] Gesetze haben wohl einen Sinn, aber keinen Geist; denn sie gehen nicht auf die Gesinnung«. »Mens, Geist, heißt nicht bloß Vernunft, sondern belebende praktische Vernunft« (so noch in der auf das Jahr 1797 datierten Refl. 1531, AA XV, 960).

⁴⁹³ Hier steht natürlich Descartes' Position im Hintergrund, die er in seiner Antwort auf Gassendi bezeichnenderweise folgendermaßen charakterisiert: »Wie kannst du es aber wagen zu sagen, ›die Ernährung, Bewegung, Empfindung usw.‹ würden von mir der Seele zugeschrieben [...] Habe ich meinerseits doch ... die Ernährung ausdrücklich allein auf den Körper zurückgeführt, die Bewegung aber und die Empfindung beziehe ich ebenfalls zum größten Teil auf den Leib, und nichts, was auf sie Bezug hat, schreibe ich der Seele zu mit alleiniger Ausnahme dessen, was Denken ist [...] den ›Geist‹ betrachte ich nämlich nicht als einen Teil der Seele, sondern als eben die ganze Seele, sofern sie denkt« (Descartes 1972, 324 u. 328). Es geht also nicht um ein »psycho-physisches«, sondern gewissermaßen um ein »noo-physisches« Problem, das mit jener »Konkretisierung der Transzendentalität« (s. o. II.0.) eng zusammenhängt.

⁴⁹⁴ In wohl ähnlichem Sinne heißt es sodann in Kants »opus postumum«: »Der Geist des Menschen (mens) in einem Zwange, der nur durch Freiheit möglich ist« (AA XXI, 25). Dem entspricht auch die schon angeführte Unterscheidung zwischen dem »bloß vernünftige(n) Wesen« und dem »Vernunftwesen« (IV 550). Die »organismische« »Selbsterhaltung der animalischen Natur« hat er von der (moralischen) »Selbsterhaltung von ganz anderer Art« (V 350) prinzipiell unterschieden, denn: »Der Mensch ist nicht ein Tier, das innere Zwecke oder auch Sinne etc. z.B. Organe *Verstand* hat, sondern eine *Person*, die Rechte hat (und gegen die jede andere Person Rechte hat). Nicht allein belebt ihn eine Seele (daher *animans*) sondern es wohnt in ihm ein Geist *spiritus intus alit. Mens*« (AA XXII, 56) – eben dies kennzeichnet seine Weltstellung als »vernünftiges Naturwesen«. – Der in dieser späten »Geist«-Bestimmung – jedenfalls indirekt – anklingende Anerkennungs-Aspekt ist wohl beachtenswert.

Vernunft über ihn unwiderstehlich gebietet[,] ihn den Menschen in Ansehung seines Tun und Lassens durch seine eigne Taten entschuldigt oder verdammet. – Kraft dieser seiner Eigenschaft ist der moralische Mensch eine Person, d. i. ein Wesen, das der Rechte fähig ist[,] dem Unrecht widerfahren oder der es verüben kann mit Bewusstsein und unter dem categorischen Imperativ steht,[⁴⁹⁵] zwar frei ist, aber doch unter Gesetzen, denen er aber sich selbst unterwirft (dictamen rationis purae) und nach dem transsc. Idealism göttliche Gebote ausübt. Erkenntnis aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote.«⁴⁹⁶

In Bezugnahme auf die neue »Freiheitslehre« heißt es wenig später: »Nicht der Begriff der Freiheit begründet den categorischen Imperativ, sondern dieser begründet zuerst [!] den Begriff der Freiheit. – Nicht technisch/practische[,] sondern moralisch/practische Vernunft enthält das Princip Gottes. Ebenso nicht die Natur in der Welt führt auf Gott[,] z. B. durch ihre schöne Ordnung[,] sondern umgekehrt. Der heilige Geist richtet[,] straft u. absolviert durch den categorischen Pflichtimperativ vermittelst der moralisch/practischen Vernunft.«⁴⁹⁷ Derart erhält also jener »Moralische-Triebfedern«-

⁴⁹⁵ »Gott, die Welt und Ich, Gott, die Welt, und der Geist [!] des Menschen als das, was die erstere verbindet: die moralisch-practische Vernunft mit ihrem categorischen Imperativ« (AA XXI, 23).

⁴⁹⁶ AA XXII, 55f. Wiederum anders akzentuiert heißt es: »Auch Ideen der moralisch-practischen Vernunft haben bewegende Kräfte auf die Natur des Menschen. Das heißt indirect die Gottheit fürchten« (AA XXII, 59).

⁴⁹⁷ AA XXII, 60. »Er ist der Richter in uns, der uns das heilige Gesetz vorhält, darnach richtet, aber auch das, was uns an Gerechtigkeit abgeht, durch das Ideal der Menschheit, wenn wir auf dem Wege sind ihm immer näher zu kommen, ergänzt und uns im Unendlichen, ununterbrochenen Fortgange demselben und zugleich der Seligkeit näher bringt«. (XVIII, 599) – Zur notwendigen »belebenden und erhaltenden Kraft Gottes«, »den Menschen dem Ideal der Menschheit näher zu bringen, ihn innerlich danach zu richten und den Glauben an dasselbe zur Bestrebung einer immer fortgehenden Annäherung zu diesem zu gründen und zu befestigen«, s. auch AA XVIII, 600. »Aber wenn das Geschöpf auch dieses Muster hat: woher nimmt es das Vermögen, ihm adäquat zu sein? Aus sich selbst muss er es nehmen, denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden; aber da kein Geschöpf in irgend einem Zeitpunkt ihm völlig adäquat sein kann, so muss etwas sein, was ihm in Ansehung dieses Fortschritts ins Unendliche zur Leitung dienen und Mut geben kann [...]. Dieses Zutrauen [!] kann das Geschöpf auch nicht aus sich selbst fassen. Also nur, indem er sich der heiligen, zugleich aber auch gütigen Vorsorge getröstet, in dem Maße, als er sich seiner Kräfte bedient, auch im Fortgange mit neuem (größerem) Vermögen für die Zukunft ausgerüstet oder auch widrigenfalls davon verlassen zu werden. Das ist der heiligende [!] Geist, der Quell des moralischen Lebens, der zugleich richtet« (Ref. 6310, AA XVIII, 605 f.; vgl. Ref. 6307, ebd. 598 ff.). Damit bekräftigte Kant offenbar

Aspekt der neuen »Freiheitslehre« in dieser Deutungsperspektive in der Tat gewissermaßen eine religiöse Prägung⁴⁹⁸ und wird im Sinne einer religionsphilosophisch verlängerten »als-ob«-(»Gleichsam«)-Version »dem Geiste nach« – gemäß jener gesuchten »Anführung einiger biblischer Schriftstellen zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion« (VI 270) – aufs engste mit dem »Geist Gottes« verknüpft.⁴⁹⁹ Eine gewiss erstaunliche motivliche Verbindung, die sodann auch für spätere Kennzeichnungen der »Reich-Gottes«-Idee maßgebend wird und sich solcherart offenbar dieser – Luther-kritischen? – Einrückung in einen religionsphilosophischen Kontext verdankt: »Das, was den freien Handlungen das complementum ad sufficientiam zu göttlichen moralischen Gesetzen (der Heiligkeit) gibt, heißt der Geist Gottes.[⁵⁰⁰] Diese aber, wenn die Handlungen doch ... imputabel bleiben sollen, müssen auch nicht causata des heiligen Geistes sein, sondern nur Wegräumung der Hindernisse der Freiheit. Der Geist Gottes ist das, was den moralischen Gesetzen bewegende Kraft gibt, also ein inneres moralisches Leben, was gar nicht nach Naturgesetzen möglich ist, in uns wirkt. Alles [!] moralisch

ein schon früh benanntes Motiv: »Das christliche Gesetz kann auf diese Art freilich nur einen unaufhörlichen Fortschritt vom Guten zum Bessern fordern, verspricht die Versicherung desselben aber doch durch den guten Geist, der, wenn wir herzlich wollen, in uns wohnen wird.« (Refl. 7312, AA XIX, 309) Diese »pneumatologischen« Aspekte sind auch in der Religionsschrift vernehmbar. All dies verrät erneut Kants Bemühen um eine Aneignung der »christlichen Glaubenssubstanz«.

⁴⁹⁸ Ganz im Sinne der Kennzeichnung der »Erkenntnis unserer Pflichten als *instar* göttlicher Gebote heißt es: »Der moralische Imperativ kann also als die Stimme Gottes angesehen werden« (AA XXII, 64), worin freilich nur die »Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird« (IV 628). Der »Heiligkeit« der göttlichen Gebote entspricht eben die »unbedingte« Geltung (die »Unverletzlichkeit«) des »moralischen Gesetzes«. Darin wird die Einbettung moralphilosophischer Gehalte in den religionsphilosophischen Kontext deutlich. In diesem Sinne lässt sich sagen: »Kants Moralphilosophie lässt sich insgesamt als der Versuch verstehen, das kategorische Sollen göttlicher Gebote auf diskursivem Wege zu rekonstruieren.« (Habermas 2005b, 236)

⁴⁹⁹ Interessant ist Kants Erwägung, der zufolge »unter Gnade ... die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Prinzip der reinen Sittlichkeit verstanden« werden kann (VI 308 f.). S. dazu o. I.5.1.

⁵⁰⁰ Darin spiegelt sich bei Kant offenbar die »im christlichen Weltbild vollzogene Moralisierung des Heiligen« wider, die »zur Universalisierung des Inhalts als auch zur Sakralisierung der Geltung jener moralischen Gebote geführt« habe (Habermas 2019 II, 804); dies zielt so auf die »unbedingte Verbindlichkeit«, auf die darin gründende »Unnachsichtigkeit«, »Unverletzlichkeit« des »moralischen Gesetzes« (s. u. Anm. 522). Zum Begriff der »Heiligkeit« bei Kant s. auch Nagl-Docekal 2021.

Gute in uns ist [»gleichsam«] Wirkung des Geistes Gottes, und uns wird imputiert, dass wir diesem Platz verstaten«. ⁵⁰¹ In diesem Sinne betonte Kant auch die in der religiösen »Erbauung« (s. o. 442) vereinigte »Belehrung« und »Belebung« in dem Sinne, dass »die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Prinzip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist »der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet«. Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt [...] Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss von dem Prinzip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und »man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Prinzip zeuget«.« (IV 773 f.)

Schon daraus ist erkennbar, dass Kant offenbar die zunächst in ästhetischem Kontext stehende Charakterisierung des »Geistes« als das »belebende Prinzip im Gemüte« (V 413) (bzw. »Geist ist das belebende Prinzip im Menschen«: VI 544) ⁵⁰² in einer moralischen (d. h. primär auf die »moralische Triebfeder« abzielenden) Wendung aufnahm und diese »Geist«-Bezüge später in einer religiösen Transformation sodann auch mit seinem religionsphilosophischen Lehrstück vom »ethischen Gemeinwesen« verknüpfte. ⁵⁰³ Daraus resultiert nunmehr auch ein enger Zusammenhang jener Kennzeichnung des »Geistes« als »belebendes Prinzip im Gemüt« mit dem motivationalen Aspekt der »Ermutigung« zur Solidarität, dem zufolge sich die

⁵⁰¹ Refl. 6167, AA XVIII, 474. – Maßgebend sind hier also nicht mehr die bloße »Kultur« als »Naturbestimmung des Menschen« und deren »Triebfedern« »Ungeelligkeit und Eifersucht«, sondern dessen »Vernunftbestimmung« (Refl. 1521, AA XV, 885).

⁵⁰² Interessant ist allerdings, dass Kant in der (nur wenige Monate vor dem zitierten Aufsatz erschienenen) Abhandlung »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton ...« wiederum die »Seele« als das »belebende Prinzip im Menschen« bezeichnete und überdies betonte, dass Letzteres »zugleich [!] ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist« und so, mit Verweis auf Pythagoras, geltend machte, dass dessen »Definition derselben: anima est numerus se ipsum movens, vielleicht verständlich machen und einigermaßen rechtfertigen« könne; »wenn man annimmt, dass er durch dieses Vermögen, sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos und nur durch etwas Äußeres bewegbar ist, mithin die Freiheit, habe anzeigen wollen« (III 381). Hier geraten freilich genau zu unterscheidende Problemaspekte unüberschaubar durcheinander; spätere Bestimmungen Kants legen hier auf nähere Differenzierungen offenbar größeren Wert.

⁵⁰³ Auch in diesem Zusammenhang wird besonders deutlich, dass Kant sich in der Tat mit bestimmten »Theologumena ... so konstruktiv auseinandersetzt, dass sie in der Sprache der eigenen Moralphilosophie ihre Spuren hinterlassen« (Habermas 2019 II, 320).

dem »ethischen Gemeinwesen« zugehörigen Glieder darin nicht zuletzt im Sinne der »sich nach der Analogie mit der Gottheit« verstehenden Menschen (VI 133 Anm.) vereinigt wissen. Die darin sich manifestierende Geist-Intuition beseelt wohl auch (in »brüderlicher Liebe«: IV 876) jene »Versammlung« unter der »Fahne der Tugend als [den gemeinschafts-bildenden] Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben« (IV 752).⁵⁰⁴ Jene Bestimmung des »Geistes« als »das belebende Prinzip im Menschen« steht überdies – über die zunächst bestimmende »ästhetische« und moralische Akzentuierung hinaus – wohl auch der Bemerkung Kants durchaus nahe: »Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden. Eine Religion, die den Menschen finster macht, ist falsch« (VI 745).⁵⁰⁵ Auch dies bestätigt, dass die anthropologische Auskunft Kants: »Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist« (VI 573), ebenso eine religionsphilosophisch-theologische Akzentuierung nicht nur erlaubt, sondern diese sogar nahelegt und auch die Übereinstimmung der »Vernunftreligion« mit »der reinen praktischen Vernunft« erweisen soll. Dieses »Lebens-Geist«-Motiv – »Gott, der innere Lebens-Geist des Menschen in der Welt«⁵⁰⁶ – ist ebenso in einem Passus aus den (in vielerlei Hinsicht interessanten) »Vorarbeiten« zum »Streit der Fakultäten« vernehmbar: »Das größte und einzig-praktische aller Geheimnisse ist die Wiedergeburt,[⁵⁰⁷] wodurch er den Leib dieses

⁵⁰⁴ In diesem Sinne ist in der Tat von der »Motivation zum Handeln« (Habermas 2005b, 234) die Rede; gleichwohl orientiert es sich dabei auch daran, »was dasein soll« (II 557) – gemäß dem, was »praktisch«, d. h. »durch Freiheit möglich ist«.

⁵⁰⁵ Dies macht auch ein einschlägiger Passus aus den Vorarbeiten zu Kants »Religionsschrift« besonders deutlich, wo es heißt: »Ich habe immer darauf gehalten, Tugend und selbst Religion in fröhlicher Gemütsstimmung zu cultivieren und zu erhalten. Die mürrische Kopfhängende, gleich als unter einem tyrannischen Joch ächzende cartheusermäßige Befolgung seiner Pflicht ist nicht Achtung sondern knechtische Furcht und dadurch Haß des Gesetzes.« (AA XXIII, 99f.) Dies untergräbt nicht zuletzt auch den notwendigen »Mut, auf eigenen Füßen zu stehen« (IV 857).

⁵⁰⁶ AA XXI, 41.

⁵⁰⁷ Der Mensch »kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I,2) und Änderung des Herzens werden.« (IV 698) Diese kantische Interpretation des biblischen Motivs der »Wiedergeburt« lässt so den »im Geist Wiedergeborenen« »in einem neuen Leben wandeln« (AA XXIII, 110) und zielt so auf die allein mögliche »restitutio imaginis dei« (ebd.) ab, die, so Kant, es im Blick auf die Idee des »Gott wohlgefälligen Menschen« ihm auch erlaubt, zu sagen: »In ihm (dem moralisch nach Pflichtgeboten unserer selbst denkenden Menschen) leben (sentimus) weben (agimus) und sind wir (existimus)« (AA XXII, 55). Im Sinne der Erhebung zu diesem

Todes ablegt und in einem neuen Leben zu wandeln anhebt. Dies Mysterium deckt uns kein Hierophant auf, sondern der Geist des Menschen selbst, der den toten Buchstaben des Gesetzes verlässt und den göttlichen Sinn desselben erfasst[,] sich aber diese Umwandlung selbst nicht erklären kann.«⁵⁰⁸

Solche »Begeisterung« gebiert auch eine Sensibilität für eine Verpflichtung, die wohl besonders auch in jener gebotenen Beförderung der »eigenen Vollkommenheit« und der »fremden Glückseligkeit« (dem »Wohl und Heil des anderen«: IV 588) ausgesprochen ist.⁵⁰⁹ Die »Beförderung des höchsten Gutes« als »gemeinschaftliche Aufgabe« indiziert so auch Kants Orientierung an den »Liebespflichten«, die für das »ethische gemeine Wesen« maßgebend ist und nunmehr bemerkenswerterweise als das »Wirken des Geistes« im »Reich Gottes« zu verstehen sein soll. Somit erweisen sich jene auf die moralischen »Triebfedern« abzielenden »Geist«-Aspekte nicht zuletzt auch für die in der kantischen »Reich Gottes«-Idee maßgebenden kollektiv-»gemeinschaftlichen« Pflichten und Aufgaben als konstitutiv. Da-

»Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit«, legt Kant also die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte aus. Darauf bezieht sich auch seine Bestimmung des »praktischen Glauben(s) an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen« (IV 714) und verrät auch so Kants Bemühen um die Aneignung der »christlichen Glaubenssubstanz«. Vgl. IV 713: »er [d. i. der »allein Gott wohlgefällige Mensch«] ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn,« d. i., so Kants direkter Bibel-Bezug, »das Wort (das Werde!), durch welches alle andre Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist«. In diesem Sinne ist also auch Kants Rezeption jenes biblischen Motivs (aus der Apostelgeschichte) zu verstehen: »In ihr, der Idee von Gott als moralische Wesen, leben, weben und sind wir; angetrieben durchs Erkenntnis unserer Pflichten als Göttlicher Gebote« (AA XXII, 118). Auch diese von Kant oftmals wiederholte Wendung macht die gesuchte »Übereinstimmung« zwischen Christentum und den Grundsätzen der »natürlichen Religion« besonders deutlich.

⁵⁰⁸ AA XXIII, 437. Interessant ist auch Kants Bezugnahme auf den »Geist des Gebets« als den »herzliche(n) Wunsch, Gott in allem unserm Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben« (IV 870f.). Kant ist hier offenbar dem Psalm 51,12 durchaus nahe: »Ein reines Herz erschaffe mir, Gott, und einen gegründeten Geist erneuere in meinem Innern.« Es zielt dies nicht zuletzt auf »die Notwendigkeit endlich der Abrechnung mit sich selbst an jedem Tage, damit man am Ende des Lebens einen Überschlag machen könne, in betreff des Wertes seines Lebens.« (VI 761)

⁵⁰⁹ Vgl. dazu aber auch Kants Ausführungen zu den »Pflichten gegen sich selbst überhaupt« und zu den »unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung des Zwecks)«: IV 549 ff. bzw. 580 ff., bes. 582 ff.

mit stehen sie – vor allem auch in den darin implizierten »Solidaritäts«-Aspekten⁵¹⁰ – in einem engen sachlichen Zusammenhang mit jener ebenfalls »geist«-orientierten Charakterisierung der »fides« als dem »Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes, aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde« (V 603 Anm.).⁵¹¹ Überdies verdient Kants Verweis auf den diesen »Beweis-

⁵¹⁰ Der innere Zusammenhang dieser religionsphilosophisch akzentuierten kantischen Gesichtspunkte erlaubt bemerkenswerterweise auch eine Anknüpfung an von Habermas angezeigte Problemaspekte; diese gehen zunächst von dem Befund aus, dass »Kant etwas zu umstandslos auf die motivierende Kraft guter Gründe« vertraue »und über das volitive Moment von deren Aneignung hinweggeht«; diesen (offensichtlich auch Kants Geist-Bestimmung berührenden) Aspekt des »in den Herzen der handelnden Subjekte« verankerten »moralischen Gesichtspunkts« verknüpft er mit dem Hinweis auf die über eine »Gerechtigkeitsethik« hinausweisende Dimension »solidarischen Handelns« und bindet dies wiederum an die spezifische Intuition zurück, die sich für die »religiöse Gemeindepraxis« als motivierend erweist: »Interessanterweise überbrückt die religiöse Gemeindepraxis diese Sollbruchstelle der individuellen Ermöglichung von Solidarität vorgängig im gemeinsamen Glauben an jenes Versprechen einer »rettenden« oder »befreienden« Gerechtigkeit, das sich seit der Achsenzeit in religiösen Überlieferungen und in den Praktiken des Umgangs mit Heil und Unheil artikuliert hat. Diese zusätzliche Dimension der Gerechtigkeit darf nicht mit der eudämonistischen Dimension der Güterethiken verwechselt werden. Das rettende Moment der anbrechenden Gottesherrschaft oder das befreiende Moment der Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten erschöpft sich nicht im persönlichen Glück, sondern meint vor dem Hintergrund eines verbreiteten Krisenbewusstseins ein kollektives, die Menschheit im Ganzen ergreifendes Schicksal. Dabei war das Krisenbewusstsein eher die auslösende Bedingung und nicht selbst die vergemeinschaftende Kraft, die Solidarität gestiftet hat« (Habermas 2012c, 132 f.). Es liegt nahe, hinter dieser Habermas'schen Argumentationsfigur den Zusammenhang jener kantischen »Geist«-Motive mit der »Reich Gottes«-Idee sowie mit seiner Kennzeichnung von »fides« und nicht zuletzt mit der Idee des »höchsten Gutes« wiederzuerkennen – zumal auch die Hoffnung auf dieses »höchste Gut« sich vorrangig an der »Idee des Ganzen aller Zwecke« orientiert und die »eigene Glückseligkeit« darin auch lediglich als »mitgehalten« erhofft wird (vgl. VI 133 Anm.; IV 261).

⁵¹¹ Der Zusammenhang dieser »fides«-Bestimmung mit Kants Bezugnahme auf den »guten Geist« ist auch in der Religionsschrift deutlich vernehmbar: »Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug tun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen.« (IV 812 f.) Dies offenbart innerhalb des »ethischen Gemeinwesens« eine besondere »individuierende« Intention.

grund des Credo« auszeichnenden »praktisch-gültigen« Charakter besondere Beachtung, der diese gemeinschaftlich erstrebte »Beförderung des höchsten Gutes in der Welt« begleitet, nämlich »so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären« (III 636) – nicht zuletzt in der darin anklingenden »kommunikativen Perspektive« und dem darin maßgebenden »motivationalen« Aspekt.

Demnach spricht also vieles dafür, die zunächst auf die moralische Motivation abzielenden »Geist«-Motive mit »pneumatologischen« Aspekten der kantischen Religionsphilosophie und näherhin mit deren »Reich-Gottes«-Idee zu verknüpfen: »[E]r beobachte es dem Geiste nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, dass dieses für sich allein zur Triebfeder hinreichend sei)« (IV 678) – und: »Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach)« (ebd.). Denn: »Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann)« (IV 724),⁵¹² ist es doch allein, worin (bzw. in dessen »motivierender Kraft) auch »eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete« Religion verankert sein muss (IV 741).⁵¹³ In diesem Sinne ist sodann auch die Rede von dem »auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns

⁵¹² »Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehlritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewißheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch, so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn (was wohl zu merken ist) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schließen« (IV 724 f.).

⁵¹³ Ebendies ist die die Glieder des »ethischen Gemeinwesens« inspirierende Macht des Geistes: »Also ist eine moralisch ... belebende und erhaltende Kraft Gottes nötig, den Menschen ... dem Ideal der Menschheit näher zu bringen, ihn innerlich danach zu richten und den Glauben an dasselbe zur Bestrebung einer immer fortgehenden Annäherung zu diesem zu gründen und zu befestigen. Dieser Geist ist also das Mittel, das Objekt der Schöpfung, die Menschheit, ... Gott wohlgefällig zur Wirklichkeit zu bringen, nämlich die Gründung ... eines Reichs Gottes unter Gesetzen, einer gütigen Verwaltung und einem gerechten Gericht, und zwar unter der einzig möglichen väterlichen, durch Kindschaft der Untertanen« (AA XVIII, 600). Dieses Motiv des »gerechten Gerichts« bzw. des »höchsten ursprünglichen Gutes« hat Habermas durch den Rekurs auf eine »Instanz« umschrieben, »die den Lauf der Dinge in der intelligenten Welt mit denen in der physischen Welt koordiniert.« (Habermas 2019 II, 350)

und außer uns sich weihende Gesinnung« zurückführbaren »Dienst Gottes« (IV 868) zu verstehen. In diesem Kontext findet sich auch Kants Bestimmung des »Heiligen Geistes« (die allerdings wiederum eine »moralisierende« Engführung zu begünstigen scheint): »Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unsere dieser gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht vor ihm als Gesetzgeber ... vereinigt wird, welcher also ›von beiden ausgehend‹ vorgestellt werden kann, ist, außerdem dass ›er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet, zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen)« (IV 814, Anm.). Demgemäß ist beim späten Kant – in religionsphilosophischer Akzentuierung und ausdrücklich durch »hergebrachte fromme Lehren erleuchtet« (VI 186) –, bezüglich jener notwendig ermutigenden Motivation nunmehr bemerkenswerterweise auch vom »beseelend«-belebenden »Geist«⁵¹⁴ die Rede, der sich als »moralische Revolution« in der individuellen »Sinnesänderung« (IV 872 Anm.)⁵¹⁵ manifestiert; es spricht vieles dafür, dass sich von diesen Motiven offensichtlich auch Kants späte Auslegung der biblischen Lehre vom »wiedergeborenen« neuen Menschen leiten lässt (s. auch o. II. Anm. 507). Der »Heilige Geist« ist nach Kant der »Geist« der zu sich »befreiten Freiheit«.

Diesbezüglich – und vor allem auch bezüglich der von Habermas gegen die Rettung der »christlichen Glaubenssubstanz« geltend gemachten Kompensation einer »entgeisternden« »Motivationsschwäche« – verdient noch ein anderer später Passus aus dem »Streit der Fakultäten« auch mit nochmaliger Rücksicht auf das »ethische Gemeinwesen« besondere Aufmerksamkeit, der wegen seiner besonderen Relevanz für Habermas' Kant-Interpretation in voller Länge zitiert werden soll. Kant rekurriert darin auf ein »in der Bibel anzutreffendes« belebendes Prinzip – das unbegreifliche »Übersinnliche in uns« – in dem das »Christentum enthalten« sei, diesem auch seinen »weit ausgebreiteten Wirkungskreis« verdanke und eine »Wirkung« zeige, »die keine Offenbarungslehre (als solche), kein Glaube

⁵¹⁴ Er ist es, der »gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert und so gleichsam einen neuen Menschen, als einen Tempel Gottes erbaut« (IV 875 Anm.). Vgl. aber auch schon Refl. 6167, AA XVIII, 474.

⁵¹⁵ Diese unerklärliche »Sinnesänderung« verweist auf das biblische »Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt« (IV 872 Anm.). Dieses bei Kant wiederholt begegnende Motiv der »Wiedergeburt« bzw. des »neuen Lebens« verdankt sich offensichtlich der Reminiszenz an manche Stellen aus Paulus-Briefen (z. B. 2 Kor 5,17).

an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervor gebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen. Es ist nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen als Gegenstände der Erfahrung nicht vermuten sollte. Daß wir den moralischen Gesetzen unterworfen und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objektiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Objekte der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen: ohne daß es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben, oder wohl gar ihre Wahrheit zu bezweifeln.– Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es sollen, diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen Alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt: so daß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen: weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere Tat sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde^[516]. – Die Benutzung der Idee dieses uns un-

⁵¹⁶ Eine direkte Entsprechung hat dies auch in Kants Einspruch gegen den voreiligen Anspruch, das biblische »steh auf und wandle« einer »übernatürlichen Macht« zuschreiben zu wollen: Denn dieser Zuruf »Steh auf und wandle!« »geschieht an den Menschen durch seine eigene [!] Vernunft, sofern sie das übersinnliche Prinzip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und

begreiflicher Weise beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben, von der frühesten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die echte Auflösung jenes Problems (vom neuen Menschen), und selbst die Bibel scheint nichts anders vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die statt der Vernunft diese Revolution bewirken sollten: sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt,^[517] ihm nur Raum zu verschaffen.^[518] Und so ist zwischen dem seelenlosen Orthodoxism und dem vernunfttötenden Mystizism die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelt der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kritizism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.« (VI 327 f.)

In diesen beim späten Kant nunmehr in den Vordergrund tretenden religionsphilosophischen Bezügen wird die Einrückung seiner »Freiheitslehre« in diesen religiösen Deutungs-Kontext wohl besonders deutlich. Elementare Bestimmungen der kantischen Moralphilosophie und Ethik erscheinen in dieser späten religionsphilosophisch getönten Deutungsperspektive in einem neuen Licht und erhalten so auch einen gewandelten Stellenwert, wie besonders auch jene ange-

zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind) und das ist schon ein Tun, welches keines äußeren Einflusses bedarf, und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann.« (VI 313 f.)

⁵¹⁷ In der Sache verweist dies wohl auch auf das schon in Kants »Christologie« maßgebende Motiv, dass »das Urbild eines solchen [Gott wohlgefälligen Menschen] immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist« (IV 716), und so die Kongruenz von Religion und Moralität indiziert, die auch in jener Identifizierung des »Geistes Christi« mit der »ursprünglichen moralischen Anlage« in uns zum Ausdruck kommt. Es müsse also die Idee des »Sohnes Gottes« als die »Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein« (IV 263), weil das »göttliche Gesetz ... an sich« heilig ist und das Ziel der »moralischen Vollkommenheit« bedeutet.

⁵¹⁸ »Zu dieser Übereinstimmung mit dem Ideal des Sohnes den Menschen zu bringen, ist der heiligende Geist von Ewigkeit in ihm, der das mangelhafte Geschöpf mit dem heiligsten Willen durch die Bestrebung, dem Ideal des Sohnes ähnlich zu werden, und durch Ergänzung des Mangelhaften der Gerechtigkeit vereinigt.« (AA XVIII, 599) Es ist dies ebenfalls ein eindringliches Zeugnis des kantischen Bemühens um Aneignung der »christlichen Glaubenssubstanz«.

führten Passagen verraten, in denen der späte Kant auf die (»moralisierende«) Kennzeichnung des »Geistes/heiligen Geistes« rekurrierte. Denn auch in diesen nunmehr zentralen »Geist«-Bestimmungen tritt nun fortwährend das weithin vorherrschende Motiv der »Anführung einiger biblischer Schriftstellen zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion« (VI 270) zutage, um in dieser maßgebenden Deutungsperspektive die »Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft« mit diesen »Geschichts- und Offenbarungslehren« (»dass sie jener nicht widerstreite«) (IV 629) und somit die »Beglaubigung« der biblischen Lehre zu demonstrieren, die eben »zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit« (IV 659) erkennen lässt.⁵¹⁹

Der von Kant besonders gesuchte Aufweis, dass die »philosophische Theologie« »zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze ... selbst die Bibel benutzt« (IV 655), lässt nun auch Habermas' einschlägige Kant-Interpretation in einem besonderen Licht erscheinen. Indes, jene Einrückung in religionsphilosophische Kontexte ist von dem von Habermas geltend gemachten Abhängigkeitsverhältnis Kants von Luther (und über ihn hinaus von anderen theologisch-biblichen Erbschaften) klar zu unterscheiden. Bei Habermas ist offenbar die Tendenz zu beobachten, der zufolge er jene Kant leitende Absicht der aufzuweisenden »Einigkeit« und »Anführung einiger biblischer Schriftstellen zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion« (VI 270) im Sinne eines bloßen Abhängigkeitsverhältnisses und dessen Inbesitznahme der kantischen Philosophie zu vereinnahmen scheint. Dass derart jene von Kant gesuchte »Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft« mit den »Geschichts- und Offenbarungslehren« einseitig in eine Abhängigkeit transformiert wird, verrät auch die (nicht zuletzt das bedeutsame stoische Erbe Kants vernachlässigende) Bemerkung, dass »mit seiner alttestamentarischen Betonung der Unbedingtheit des Gesetzesgehorsams ... Luther dem Lutheraner Kant den Weg zur deontologischen Moral« gewiesen habe (Habermas 2019 I, 163). Dies wird jedoch wohl auch der von Kant in religionsphilosophischer Perspektive beabsichtigten Auslegung der »christlichen Moral von ihrer philosophischen Seite« (IV 259 Anm.),

⁵¹⁹ Unterstützt wird dies zweifellos dadurch, dass religionsphilosophische »Intuitionen« Kant durchaus noch »aus seiner religiösen Erziehung in pietistischer Umgebung präsent« waren, keineswegs jedoch »als die abgemagerten Postulate eines Vernunftglaubens« (Habermas 2019 II, 310).

der Freilegung ihres »moralisch fruchtbaren Gehalts«⁵²⁰ sowie der gesuchten »Eigentümlichkeit der christlichen Moral« (IV 712)⁵²¹ nicht gerecht, ebensowenig dem Nachweis der »christliche(n) Religion als natürlicher Religion« (IV 826).

Jene von Kant hingegen intendierte Auslegung der »christlichen Moral von ihrer philosophischen Seite« wird besonders deutlich in der von ihm vollzogenen »Synonymisierung« des »moralischen Vernunftbegriffs« der »unbedingten Verbindlichkeit« und der »Unnachsichtigkeit« (und »Unverletzlichkeit«) des moralischen Gesetzes, das »an sich heilig ist« (IV 263 f.)⁵²², eben mit der »Heiligkeit« des »göttlichen Gebots« bzw. des »heiligen Gesetzgebers« (IV 263 Anm.) und »heiligen Urhebers« – weshalb auch dieser »Heiligkeit der Pflicht ... alles nach[zu]setzen« (IV 296) ist. So ist auch von der »heiligen Pflicht, die uns sein [Gottes] Gesetz auferlegt« (IV 263), die Rede; das religiöse Prädikat »heilig« wird also von Kant mit dem moralischen Gebot identifiziert, was freilich keine »Sakralisierung« desselben, sondern vielmehr dessen »Unverletzlichkeit« (Unantastbarkeit) bedeutet, also eine »Moralisierung des Heiligen« besagt. Das wird besonders auch in seiner Kennzeichnung des »Geheimnisses« sichtbar: »Als etwas Heiliges muss es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können.« (IV 803) In diesem Sinne ist wohl auch der Habermas'sche Hinweis zu verstehen: »Kant verwendet das Prädikat »heilig« nur in einem metaphorischen Sinn« (Habermas 2019 II, 370),⁵²³ d. h. eben im Sinne von unantastbar, »unnachsichtlich«, »unverletzlich« (IV 210).⁵²⁴ In der Tat: »Diese Heiligkeit

⁵²⁰ AA XI, 529.

⁵²¹ AA XI, 380.

⁵²² Das »moralische Gesetz« ist »unnachsichtlich« (so ausdrücklich: IV 259) und »unverletzlich«, weshalb wir »das Sittengesetz ... heilig halten« (II, 687). In dieser Hinsicht gilt freilich: »Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen« (AA XXVIII, 301). »Heilig« ist etwas als »ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft« (IV 803), der auch dem Imperativ »Seid heilig!« im Sinne der »Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit« (IV, 582) zugrunde liegt. – Eine Kritik an Kants Verständnis der »Heiligkeit« findet sich bei R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 21. u. 22. Auflage. München 1932, bes. 5 f.

⁵²³ Dies gilt übrigens auch für Kants Gebrauch des Begriffs »Schöpfung«.

⁵²⁴ »Am historischen Übergang vom christlichen Naturrecht zum Vernunftrecht lässt sich ablesen, dass der universalistische Begriff der deontologisch bindenden Gerech-

des Willens« ist eine »praktische Idee« als notwendig zugrundeliegendes »Urbild«, »welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht« (IV 143), und so die Besonderheit dieses »natürlich erworbenen Vermögens« manifestiert. Nur darauf bezieht sich der Einfluss, den »das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele ... ausüben soll« (IV 293). Daraus wird wohl erneut auch ein stoischer Einfluss vernehmbar.⁵²⁵

Auch mit Blick auf diese von Kant vorgenommenen »geist-orientierten« biblischen Anleihen in der Bestimmung der »Heiligkeit« (als der »völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens«: IV 207) und seine darin leitende Absicht erlaubt dies jedoch nicht die vermut-

tigkeit aus der komplexeren achsenzeitlichen Konzeption einer rettenden Gerechtigkeit hervorgegangen ist und damit auf einen Ursprung im sakralen Komplex verweist. Dieser genealogische Zusammenhang löst sich unter dem dichotomisierenden Zugriff der transzendentalen Grundbegriffe auf. Kant verwendet das Prädikat »heilig: nur in einem metaphorischen Sinn und betrachtet Liturgie und gottesdienstliche Praxis als sinnlose Zeremonien; er vermutet jedenfalls im kultischen Umgang mit dem Heiligen nicht – wie Hegel – Spuren eines vernünftigen Gehalts. Daher hat er auch das Problem, das sich mit der Entsakralisierung göttlicher Gebote für eine deontologische Vernunftmoral stellt, nicht auf den ernüchternden Kern der Frage zurückgeführt, ob und in welchem Maße die motivierende Kraft guter Gründe die sakrale Bindungskraft göttlicher Gebote ersetzen kann.« (Habermas 2019 II, 370) Indes, »moralisch überzeugende Gründe« motivieren demnach die Vernunft allein im Sinne der geschuldeten Selbstachtung als »moralischer Persönlichkeit«, worin »Vernunft sich selbst erhält«, denn es ist »(d)iese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt« (IV 211). Entscheidend ist auch dabei Kants Unterscheidung zwischen »sittlicher Richtigkeit« und dem gesinnungsorientierten »sittlichen Wert« (IV 297), der allein die »Heiligkeit« begründet.

⁵²⁵ Auch daraus wird erneut das Problematische der Auffassung sichtbar, dass die »Grundbegriffe der verantwortlichen Urheberchaft vernunftgeleiteten Handelns [...] aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammen« (Habermas 2019 II, 298) – ganz abgesehen noch vom platonischen und aristotelischen Erbe (nicht zuletzt dem wichtigen III. Buch der Nikomachischen Ethik). Forscher merkt deshalb dazu an: »Es fällt einigermaßen schwer, die Grundbegriffe etwa der aristotelischen Ethik, die über Peripatos und Akademie, zum Teil auch über Epikureismus, Stoa und Neuplatonismus für die gesamte philosophische Ethiktradition eine Pionierfunktion erfüllten, einem theologischen, gar mythologischen bzw. offenbarungstheologischen Erbe bzw. einer wie immer gearteten Transformation dieses Erbes zuzuschreiben.« (Forschner 2021, 329) Forscher kritisiert auch die von Habermas (Habermas 2019 II, 300) betonte Orientierung an der Idee einer »rettenden Gerechtigkeit einer die Welt im Ganzen ordnenden oder einer höheren, in die Geschichte eingreifenden Macht«, die jedenfalls der »akademisch-skeptische(n)«, der »akademisch-peripatetische(n)«, sowie der »stoische(n) und der »epikureische(n) Ethik« noch ganz fremd geblieben sei (Forschner 2021, 330).

lich doch einseitige Feststellung (die doch dem Anspruch der »Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft« [287 ff.] und auch der kantischen Frage nach dem der »Pflicht« »würdigen Ursprung« [IV 209] in der Analyse der »Triebfedern der reinen praktischen Vernunft« [IV 191 ff.] wohl zu wenig Rechnung trägt): »Freilich weckt die Anleihe bei religiösen Prädikaten wie der »Heiligkeit« oder der »göttlichen Abkunft« des Pflichtgefühls den Verdacht, dass Kant sich bei der Beschreibung des deontologischen Geltungsmodus sittlicher Gebote nur auf die Spuren verlässt, die ein zur Moralität verblasster Glaube an die Autorität des göttlichen Gesetzgebers in der reinen Vernunft des aufgeklärten Philosophen hinterlassen hat. Wir stoßen hier erneut auf die Verlegenheit des säkularen nachmetaphysischen Denkens, eine vernünftige Erklärung für normative Bindungskräfte zu finden, die ursprünglich vom sakralen Komplex gezehrt hatten« (Habermas 2019 II, 346f.). Es ist jedoch offenbar erneut die interpretatorische Perspektive der »durch hergebrachte fromme Lehren erleuchteten Vernunft«, der auch dieser Rekurs auf »Heiligkeit« und »göttliche Abkunft« geschuldet ist⁵²⁶ und ganz jener »analytischen Methode, eine gegebene Religion innerhalb der Grenzen etc. zu finden [!]« entspricht. Darin ist ebenso besonders deutlich der gesuchte Nachweis der Übereinstimmung der biblischen Lehre mit den »reinen moralischen Vernunftprinzipien« – »nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit« (IV 659)⁵²⁷ – angezeigt.

⁵²⁶ Der »oberste Gesetzgeber« ist hier derjenige, »in Ansehung dessen alle wahren Pflichten ... zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen« (IV 758) und zielt so auf die »Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen ... moralischen Weltregierung« (IV 760). Die vorgestellten »Pflichten gegen Gott« denken das »Ideal der Heiligkeit in Substanz« (IV 295). Auch hier ist noch jene Kennzeichnung der »moralischen Pflichten als (instar) göttlicher Gebote« der bestimmende Hintergrund, die deshalb aufgrund ihrer »unbedingten Geltung« (»Unverletzlichkeit«) als »heilig« anzusehen sind. »Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen selbständig und richtig vor Augen hält« (IV 143). Die religiös konnotierte »Heiligkeit« ist also in eine moralisch-»praktische Idee« transformiert. Dieses »Ideal« der »Heiligkeit« und die Vorstellung der (»hoffnungslos endlosen«) »unendlichen Annäherung« an es liegt bekanntlich insbesondere auch der (aporetischen) Vorstellung der »Unsterblichkeit der Seele« zugrunde, die offenbar der Idee der »moralischen Selbstvervollkommnung« (und der diesbezüglichen Hoffungsfrage) geschuldet ist; der spätere Kant hat (wie erwähnt) die Frage »Was darf ich hoffen?« doch anders akzentuiert (s.o. 151 ff.).

⁵²⁷ Bezüglich der auch Kant beschäftigenden Frage Luthers, wie die Hl. Schrift »durch

Schlussbemerkung

Der bemerkenswerte Umstand, dass in Habermas' Kant-Rezeption seine Würdigung dennoch mit energischen und unbeirrbarren Einwänden gegen zentrale Gehalte der kantischen Religionsphilosophie einhergeht, markiert wohl insgesamt auch einen entscheidenden Gesichtspunkt für die von Habermas zuletzt unternommene, groß angelegte Sondierung von »Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen«. Dabei hat sich gezeigt, dass Habermas' Einschätzung der kantischen Religionsphilosophie insgesamt wohl in der Tat als ambivalent zu bezeichnen ist: »Höchster Respekt und radikale Absage gehen Hand in Hand.«⁵²⁸ In einem ähnlichen Sinne versteht sich auch die nunmehr zu beschließende Arbeit, die einen Beitrag zur notwendigen Diskussion der Habermas'schen Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie leisten wollte und dabei eine Würdigung mit einer eingehenden Kritik daran zu verbinden versuchte. Es spricht in der Tat vieles dafür, dass auch für eine nicht bloß in apologetischer Absicht betriebene, sondern »agnostische Religionsphilosophie« das von Habermas bekundete Interesse an »Kants Religionsphilosophie unter dem Gesichtspunkt, wie man sich die semantische Erbschaft religiöser Überlieferungen aneignen kann, ohne die Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens zu verwischen« (Habermas 2005b, 218), bestimmend bleibt und eine Fortsetzung des

sich selbst und ihren eigenen Geist verstanden wird« (Habermas 2019 II, 40), wäre seine Antwort wohl dies: Der »Heiligkeit« des Textes entspricht die Heiligkeit des moralischen Gesetzes, das als Quelle der authentischen Auslegung des Textes fungiert und rechtfertigt diese Auslegung, in der sich die Autorität des göttlichen Geistes manifestiert. Dies wäre auch Kants kritische Antwort auf das von Habermas erwähnte Anliegen Luthers gewesen (das nach Kant offenbar eine schiefe Alternative begünstigt), »dass allein die Schrift regiert und diese nicht nach meinem eigenen Geist oder dem [Geist] irgendwelcher Menschen ausgelegt, sondern durch sich selbst und ihren eigenen Geist verstanden wird« (Habermas 2019 II, 40).

⁵²⁸ Barth 2013, 125.

Schlussbemerkung

Gesprächs mit Kant nahelegt, ja dies sogar notwendig macht. Philosophierende Zeitgenossen, die auch an religionsphilosophischen Themen Interesse nehmen, dürfen mit Blick auf zu erwartende einschlägige Diskussionen jedenfalls sehr neugierig bleiben.

Zitierte Literatur

- Kant, I. Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956 ff.
- ders.,– Gesammelte Schriften. Hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. I–XXII); von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23); von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin 1900 ff.
- , Akademie-Ausgabe Bd. XXVII.
 - , Akademie-Ausgabe Bd. XXVIII.
 - , Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft hrsg. von Paul Menzer, Berlin 1924.
 - , Vorlesungen über die Metaphysik [zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält. Erfurt 1821. Fotomechanischer Nachdruck. Darmstadt 1964].
 - , Vorlesung zur Moralphilosophie (aus dem Jahr 1773/74). Hg. v. W. Stark. Berlin 2004.
- Habermas J., Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik, in: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt/Main 1971, 228–289.
- , Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins, in: ders., Politik, Kunst, Religion. Stuttgart 1978.
 - , Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/Main 1981.
 - , Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main 1983.
 - , Replik auf Einwände. In: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt/Main 1984, 475–570.
 - , Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V. Frankfurt/Main 1985.
 - , Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI. Frankfurt/Main 1987.
 - , Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 1988.
 - , Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main 1991.

Zitierte Literatur

- Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main 1991, 9–30 (= 1991a).
- Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über »Stufe 6«, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main 1991, 49–76 (= 1991b).
- Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main 1991, 77–99 (= 1991c).
- Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main 1991, 100–118 (= 1991d).
- Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main 1991, 119–226 (= 1991e).
- Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel«, in: ders., Texte und Kontexte. Frankfurt/Main 1991, 110–126 (= 1991f.).
- Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ders., Texte und Kontexte. Frankfurt/Main 1991, 127–156 (= 1991g).
- Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/Main 1996.
- Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/Main 1996, 53–125 (= 1996a).
- Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt/Main 1997, 98–111 (= 1997a).
- »Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen«, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays. Frankfurt/Main 1997, 112–135 (= 1997b).
- Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Manemann J. (Hg.), Befristete Zeit (Jahrbuch Politische Theologie. Band 3). Münster 1999, 190–209.
- »Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen«, in: ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 1999, 271–318 (= 1999a).
- Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Frankfurt/Main 2001.
- Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt/Main 2002.
- Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: Nagl-Docekal H./Langthaler R., Recht-Geschichte-Religion. Berlin 2004, 141–160.

- Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 2005.
- Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 2005, 106–118 (= 2005a).
- Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main 2005, 216–257 (= 2005b).
- Replik auf Einwände, Reaktionen auf Anregungen, in: Langthaler R./ Nagl-Docekal H. (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe. Themen der Philosophie Band 13). Wien/Berlin 2007, 366–414.
- Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Reder M./Schmidt J. (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt/Main 2008, 26–36 (= 2008a).
- Eine Replik, in: Reder M./Schmidt J. (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas. Frankfurt/Main 2008, 94–107 (= 2008b).
- Kritik der Vernunft. Philosophische Texte Band 5. Frankfurt/Main 2009.
- Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: ders., Kritik der Vernunft. Philosophische Texte Band 5. Frankfurt/Main 2009, 387–407 (= 2009a).
- Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt/Main 2012.
- Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe, in: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt/Main 2012, 54–76 (= 2012a).
- Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Ein Gespräch, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt/Main 2012, 96–119 (= 2012b).
- Religion und nachmetaphysisches Denken. Eine Replik, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt/Main 2012. S. 120–182 (= 2012c).
- Das »gute Leben« eine »abscheuliche Phrase«. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?, in: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt/Main 2012, 257–276 (= 2012d).
- Religion in der Öffentlichkeit der »postsäkularen« Gesellschaft, in: ders., Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Frankfurt/Main 2012, 308–327 (= 2012e).
- Kommunikative Vernunft. Jürgen Habermas, interviewt von Christoph Demmerling und Hans-Peter Krüger, in: Deutsche Zeitschrift f. Philosophie 2016, 64(5), 806–827.
- Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bände (I u. II). Frankfurt/Main 2019.

Zitierte Literatur

- »Die Philosophie soll auf ihrem Eigensinn beharren.« Interview mit Jürgen Habermas in der Neuen Zürcher Zeitung v. 14. 11. 2019, S. 42.
- Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk, in: Leviathan, 48. Jg., 1/2020, S. 7–28.
- Versuch einer Replik, in: Gruber F./Knapp M. (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«. Freiburg i. Br./München 2021, 224–252.
- Reply, in: Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory. 2021, Volume 1, 67–78 (= 2021a).

Weitere Literatur A–Z

- Adorno Th. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt/Main 1951.
- ders, Kierkegaard. *Konstruktion des Ästhetischen.* Mit zwei Beilagen. 3. Aufl. Frankfurt/-Main 1966.
- *Negative Dialektik.* Frankfurt/Main 1966 (= 1966a).
 - *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung.* Bd. 1. Hg. v. Rudolf zur Lippe. Frankfurt/Main 1973.
 - *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung.* Bd. 2. Hg. v. Rudolf zur Lippe. Frankfurt/ Main 1974.
 - *Vernunft und Offenbarung,* in: ders., *Gesammelte Schriften 10.2.* Hg. v. Tiedemann R. unter Mitwirkung von G. Adorno u. a. Frankfurt/Main 1997 (= GS).
 - *Metaphysik. Begriff und Probleme,* in: ders., *Nachgelassene Schriften. Abteilung IV. Vorlesungen.* Band 14. Hg. v. R. Tiedemann. Frankfurt/Main 1998.
 - *Briefe.* ders., *Briefe und Briefwechsel.* Bd. 3. Frankfurt/Main 2002.
- Axt-Piscalar Ch., *Wieviel Religion braucht die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants,* in: *ZThK 103* (2006), 515–532.
- Barth U., *Kant und Habermas. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aus der Sicht der Diskurstheorie,* in: Hofer M./Meiller Ch./Schelkshorn H./Appel K. (Hg.) *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants Kritik der Urteilskraft.* Freiburg-München 2013, 114–137.
- Baum M., *Kleine Schriften 2. Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants* (Hg. v. Hüning D.). Berlin 2020.
- *Probleme der Begründung Kantischer Tugendpflichten,* in: ders., *Kleine Schriften 2. Arbeiten zur praktischen Philosophie Kants* (Hg. v. Hüning D.). Berlin 2020, 1–15 (= 2020a).

- Beck L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago 1960.
- Benjamin W., *Goethes Wahlverwandtschaften*, in: J. W. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften. Ein Roman. Erläuterungen v. H.-J. Weitz. Mit einem Essay von Walter Benjamin »Goethes Wahlverwandtschaften«*. Frankfurt/Main 1972, 253–333 (Insel-TB 1).
- Bloch E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt/Main 1968.
- Blumenberg H., *Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass herausgegeben v. Manfred Sommer*. Frankfurt/Main 2006.
- Bohatec J., *Die Religionsphilosophie Kants in der »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg 1938.
- Camus A., *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Reinbek bei Hamburg 1988.
- Cohen H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Darmstadt 1966.
- Descartes R., *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Fünfte Einwände und Erwiderungen*. Hg. v. A. Buchenau. Neudruck Hamburg 1972.
- Dörflinger B., *Eine neuere Religionsauffassung im Lichte einer älteren. Habermas und Kant*, in: Langthaler R./Meiller Ch./Appel K. (Hg.), *Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte*. Göttingen 2013, 85–101.
- Düsing K., *Das Problem des Höchsten Gutes*, in: *Kant-Studien* 1971, Heft 1, 5–42.
- Ebbinghaus J., *Luther und Kant*, in: J. Ebbinghaus, *Ges. Schriften*, Bd. 3. Hg. v. Oberer H./ Geismann G., Bonn 1990, 39–75.
- Feuerbach L., *Das Wesen des Christentums*, in: ders., *Sämtliche Werke in 10 Bänden*, hg. v. W. Bolin und F. Jodl, Bd. 6. Stuttgart 1903 ff.
- Fichte J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. GA III. 2.
- Foerster E., *Das All der Wesen*, in: Fulda H. F./Stolzenberg J. (Hg.), *Architektur und System in der Philosophie Kants*. Hamburg 2001. (System der Vernunft. Kant und der Deutsche Idealismus. Band 1).
- Forschner M., *Die Stufen des Fürwahrhaltens: »Vom Meinen, Wissen und Glauben«*. Mit einem Blick auf Kants Auslegung des Verhältnisses von Glaube und Kirche, in: Fischer N. (Hg.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft«*. Hamburg 2010, 391–407.

Zitierte Literatur

- Die Gemeinschaft im Glauben. Bemerkungen zu Kants Begriff der Kirche, in: Fischer N./ Sirovátka, J. (Hg.), Kant und die biblische Offenbarungsreligion. Prag 2013, 73–84.
- Art. »Vernunftglaube«, in: Kant-Lexikon Bd. 3. Hg. v. Willaschek M./ Stolzenberg J./ Mohr G./ Bacin St. Berlin/New York 2015, 2511–2513.
- Praktische Philosophie bei Kant. Reine Moral, Recht und Religion. Darmstadt 2021 (vorliegend als Manuskript, im Erscheinen).
- Forst R., The Autonomy of Autonomy: On Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie, in: Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory. 2021, Volume 1, 17–24.

- Geismann G., Recht und Moral in der Philosophie Kants, in: Jahrbuch für Recht und Ethik 14 (2006), 3–124.
- Kant und kein Ende. Band 1: Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie. Würzburg 2009.

- Hegel G. W. F., Werke in zwanzig Bänden. Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt/Main 1971 ff. (Theorie-Werkausgabe).
- Heimsoeth H., Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, in: ders., Studien zur Philosophie Immanuel Kants. I. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen. 2. durchgesehene Auflage. Bonn 1971, 227–257.
- Henrich D., Zu Kants Begriff der Philosophie. Eine Edition und eine Fragestellung, in: Kaulbach F./Ritter J. (Hgg.), Kritik und Metaphysik. Berlin 1966, 40–59.
- Historische Voraussetzungen von Hegels System, in: ders., Hegel im Kontext. Frankfurt/Main 1967, 41–72.
- Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: ders., Konzepte. Essays zur Philosophie der Zeit. Frankfurt/Main 1987, 11–44.
- Warum Metaphysik?, in: ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999, 74–84.
- Versuch über Fiktion und Wahrheit, in: ders., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik. Stuttgart 1999, 139–151 (= 1999a).
- Höffe O., Einführung in Kants Religionsschrift, in: Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Klassiker auslegen. Band 41. (Hg. Höffe O.). Berlin 2011, 1–28.
- Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit. München 2012.
- Höhn, H.-J., Religion – Ritus – Transzendenz. Lebensdienliche Illusionen?, in: Gruber F./Knapp M. (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«. Mit einer Replik von Jürgen Habermas Freiburg i. Br./München 2021, 105–123.

- Horkheimer M., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar v. H. Gumnior. Hamburg 1970.
- , Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland. Hg. v. W. Brede. Frankfurt/Main 1974.
 - , Kants Philosophie und die Aufklärung, in: ders., Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Hg. v. Schmidt A. Frankfurt/Main 1985.
 - , Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. Gesammelte Schriften Band 7. Frankfurt/Main 1985.
 - , Ges. Schriften Bd. 16: Briefwechsel 1937–1940. Hg. v. G. Schmid-Noerr, Frankfurt/Main 1995.
 - , Ges. Schriften Bd. 17: Briefwechsel 1941–1948. Hg. v. G. Schmid-Noerr, Frankfurt/Main 1996.
- Hume D., Dialoge über natürliche Religion. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen hg. von L. Kreimendahl. Hamburg 2016.
- , Die Naturgeschichte der Religion. Übersetzt u. hg. v. L. Kreimendahl. Hamburg 2000.
- Hutter A., Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben. In: Jaeschke, W./ Sandkaulen B. (Hg.) Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg 2004, 241–256.
- Jaspers K., Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962.
- Langthaler R., Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. Berlin 1997.
- , Zu Bernd Dörflingers Kritik an Habermas' Religionskonzeption, in: Langthaler R./Meiller Ch., Appel K. (Hg.), Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte. Göttingen 2013, 103–131.
 - , Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Religionsphilosophische Perspektiven zwischen »skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz«. Berlin 2014.
 - , Kant über den Glauben und die »Selbsterhaltung der Vernunft«. Sein Weg von der »Kritik« zur »eigentlichen Metaphysik« – und darüber hinaus. Freiburg i. Br.-München 2018.
 - , »Vernunft und Offenbarung« bei Kant – oder: Ob – und wie – der »Vernunftglaube« durch ein »neues Licht« noch der »Belehrung bedarf«?, in: Kuehnlein M. (Hg.), Religionsphilosophie nach Kant: Im Angesicht des Bösen. Stuttgart 2021 (im Erscheinen).
- Ludwig B., Die »consequente Denkungsart der speculativen Kritik«. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahr 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (2010) 4, 595–628.
- , Kants Bruch mit der schulphilosophischen Freiheitslehre im Jahre 1786 und die »consequente Denkungsart der speculativen Critik«, in: Ba-

Zitierte Literatur

- cin S./Ferrarin A./La Rocca C./ Ruffing M. (Hg.), Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin 2013, S. 371–384.
- Lutz-Bachmann M., Hoffnung aus Vernunft. Kants Hoffnung auf ein »ethisches Gemeinwesen«, in: Gruber F./Knapp M. (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«. Mit einer Replik von Jürgen Habermas. Freiburg i. Br./München 2021, 145–205.
- Marcuse H., Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt/Main 1966.
- Marx K., Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Frühe Schriften. Hg. v. H.-J. Lieber und P. Furth. I. Band. Darmstadt 1962.
- Mendieta E. /Habermas J., Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Manemann J. (Hg.), Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie 3. Münster 1999, 190–209.
- Nagl L., Das verhüllte Absolute: Religionsphilosophie bei Habermas und Adorno, in: ders., Das verhüllte Absolute. Essays zur zeitgenössischen Religionsphilosophie. Frankfurt/Main 2010, 13–38.
- Nagl-Docekal H., Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie, in: Langthaler R./Nagl-Docekal H. (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas. (Wiener Reihe. Themen der Philosophie Band 13). Wien/Berlin 2007, 93–119.
- , Ist die Konzeption des »Herzenskündigers« obsolet geworden?, in: Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft, hg. v. Buchheim Th. u. a., 2. Halbband, 2010, 319–338.
- , Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 68 (2020) 5, 659–688.
- , »Heiligkeit des Willens ist eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muss.« Über den von Kant skizzierten Ausweg aus dem Bösen, in: Kuehnlein M. (Hg.), Religionsphilosophie nach Kant: Im Angesicht des Bösen. Stuttgart 2021 (im Erscheinen).
- Peukert H., Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt/Main 1978.
- , Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: Arens E. (Hg.), Habermas und die Theologie. Düsseldorf 1989.
- Sala G., Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift, in: Ricken F./Marty F. (Hg.), 1992, 143–155.

- Ricken F., Jürgen Habermas und Kants Religionsphilosophie, in Viertbauer K./Gruber F. (Hg.), Habermas und die Religion. Darmstadt 2017, 31–41.
- Schelling K. F. A. (Hg.), Friedrich Wilhelm Josephs Schellings sämtliche Werke. 14 Bände. Stuttgart – Augsburg 1856–1861.
- Stark W., Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin 1993.
- Striet M., Verzweiflungsanalysen und der opake Kern der Religion. Jürgen Habermas liest Søren Kierkegaard, in: In: Gruber F./Knapp M. (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«. Mit einer Replik von Jürgen Habermas. Freiburg i. Br./München 2021, 206–223.
- Weil E., Probleme des Kantischen Denkens. Einleitung und Übersetzung von Hector Wittwer. Berlin 2002.
- Wellmer A., Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes, in: ders., Endspiele: Die unveröhnliche Moderne. Essays und Vorträge. Frankfurt/Main 1993, 204–223.
- Wendel S., Die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung. Theologische Anknüpfung an und Unterscheidung von Habermas' nachmetaphysischer Interpretation Kantischer Metaphysik. In: Gruber F./Knapp M. (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas »Auch eine Geschichte der Philosophie«. Mit einer Replik von Jürgen Habermas. Freiburg i. Br./München 2021, 124–144.
- Wolff M., Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009) 4, 511–549.
- Zöller G., Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft, in: Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung. Hg. v. Klemme, H. F. Berlin/New York 2009, 82–99.
- ders., Hoffen Dürfen. Kants kritische Begründung des moralischen Glaubens, in: Heidemann D. H./Weicker, R. (Hg.). Glaube und Vernunft in der Philosophie der Neuzeit. Hildesheim/New York 2013, 245–257.

Personenregister

- Adler 430
Adorno 22, 61, 75, 104f., 161, 167,
172, 394, 412–429, 455, 486
Apel 177
Augustinus 162
Axt-Piscalar 147, 486
- Barth 36, 256, 377, 384, 403f., 481,
486
Baum 40, 183, 486
Baumgarten 387
Bayle 279
Beck 276, 487
Benjamin 73, 98, 395–398, 419, 425,
427f., 455, 487
Bloch 262, 410, 418, 487
Bohatec 349, 487
- Camus 105, 487
Cohen 384f., 464, 487
Crusius 204, 207, 215, 387
- Descartes 387, 466, 487
Dörflinger 163, 344, 487
Düsing 35, 41, 78f., 97, 197, 269, 409,
487
- Ebbinghaus 124, 487
- Feuerbach 205f., 225–227, 230, 250,
487
Fichte 205, 208, 214, 216, 218, 258,
487
Foerster 461, 465, 487
Forschner 23, 91, 120, 153, 245, 324,
338, 387, 422, 441, 479, 487
- Garve 28, 226, 252, 335, 387, 465
Gassendi 466
Geismann 271, 339, 342, 406, 488
- Hertz 204
Hegel 57, 184, 192, 205, 218, 330,
349, 373, 383, 479, 488
Heimsoeth 205, 488
Heine 18
Heintel 182
Henrich 15, 121, 208, 212, 236, 259,
303, 330, 401, 489
Heydenreich 342
Hobbes 435
Höffe 160, 324, 353, 488
Höhn 323, 488
Horkheimer 18, 103, 223, 331, 394,
397–400, 417–419, 425–427, 489
Hume 16, 124, 185, 257, 305, 309,
392, 488
Husserl 183, 208
Hutter 249
- James 424
Jaspers 371, 489
Jung-Stilling 151, 364, 382
- Kierkegaard 71, 73, 89, 108, 162, 165,
172, 359, 412
Kohlberg 40, 196
- Langthaler 172, 178, 183, 196, 331,
333, 344, 364, 392, 489
Lavater 352
Leibniz 37, 92, 178, 185, 220, 368, 452
Lenhardt 396
Lichtenberg 363, 442

Personenregister

- Locke 73, 178, 387
Ludwig 220 f., 489
Luther 19, 161 f., 178, 186, 205, 264,
351, 359, 361, 385–389, 469, 477,
480 f.
Lutz-Bachmann 46, 450, 490
- Marcuse 396, 490
Marx 206, 399, 402, 490
Mendieta 490
Metz 135
- Nagl 310 f., 404 f., 417 f., 425, 490
Nagl-Docekal 169, 171, 262, 400, 417,
433, 468, 490
Nietzsche 398
- Otto 478
- Peukert 396 f., 490
Pistorius 220 f., 302
- Rawls 166, 171, 196
- Reimarus 379
Ricken 461, 491
Rousseau 74, 279, 368, 386 f., 435
- Sala 170, 490
Sartre 166
Schelling 44, 75, 375, 491
Schopenhauer 77
Spinoza 65, 126, 278 f., 281 f., 290,
333, 419
Stark 349, 491
Stäudlin 46, 153, 347, 361, 370
Striet 162, 491
- Weil 353
Wellmer 44, 412, 420 f., 491
Wendel 323, 325, 422, 425, 454, 491
Wolff Ch. 178, 387
Wolff M. 192 f., 198, 200, 209, 491
- Zöller 243, 491