

Sich über die Grenzen des Erkennenkönnens orientieren: Immanuel Kant

Immanuel Kants Auseinandersetzung mit Religions- und Glaubensfragen hat bekanntlich bereits zu seinen Lebzeiten weit über die Grenzen des akademischen philosophischen Diskurses hinaus für Furore gesorgt. Die Veröffentlichung eines Teils seiner religionsphilosophischen Schriften fällt in die Regierungszeit des politisch und geistig rückschrittlichen Friedrich Wilhelm II. Kant steht damit unversehens mitten in einem ersten preußischen Kulturstreit auf der Seite der in kulturpolitische Bedrängnis geratenen Aufklärer.¹ Gegen Kant ergeht gar am 1. Oktober 1794 ein Königliches Reskript, das sich namentlich gegen Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* richtet und in dem ihm auferlegt wird, sich „künftighin nichts dergleichen [...] zu Schulden kommen [zu] lassen“, wobei er sich „widrigenfalls [...], bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen“ habe.² Kant wird also behördlich ein Maulkorb verordnet. Besonders fatal muss aus obrigkeitlicher Perspektive freilich der Umstand erscheinen, dass Kants Religionsschrift ein veritabler Verkaufserfolg beim aufklärungsversessenen Publikum war. Über die Dokumente dieses Streits besitzen wir heute nicht zuletzt deshalb eine so gute Kenntnis, weil Kant nach dem Tod des konservativen Monarchen im Jahre 1797 sofort die Gelegenheit genutzt hat, den für einige Zeit aus politi-

1 Vgl. für die näheren Umstände und den genauen Hergang: Geier, *Kants Welt*, 255-268.

2 Kant, *Religion*, A X.

scher Vorsicht liegen gelassenen Zankapfel nicht nur durch einen neuerlichen publizistischen Beitrag in Form des ersten Teils des *Streits der Fakultäten* wiederaufzugreifen, sondern 1798 in der Vorrede zu dieser Schrift die Auseinandersetzung mit den Regierungsstellen durch einen kommentierten Abdruck der Kabinettsorder und seines seinerzeitigen Antwortschreibens zu dokumentieren.³ Kant war übrigens keineswegs der Einzige, der den Tod Friedrich Wilhelms II. abwartete, bevor er religions- bzw. kirchenkritisches Schriftgut wieder an die Öffentlichkeit brachte. Der Berliner Verleger und Autor Friedrich Nicolai begründet in der aus dem Jahre 1799 stammenden Vorrede zur 4. Auflage seines ursprünglich unter der Ägide von Friedrich II. zwischen 1773 und 1776 erschienenen Erfolgsromans *Sebaldus Nothanker*, in dem nicht zuletzt autoritäre und freiheitsfeindliche kirchliche Praktiken aufs Korn genommen werden, die zwischen der 3. und der 4. Auflage verstrichene Zeit mit einer politisch gebotenen Vorsicht während der Regierungszeit Friedrich Wilhelm II.⁴

Die Gründe der politischen Anstößigkeit der Religionsschrift sind zahlreich. Zunächst springt der Umstand ins Auge, dass der Begriff der Revolution, der in Kants Schriften der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts verschiedentlich auftaucht, vielleicht ein wenig zu häufig fällt. Obwohl Kant letztlich in die Bahnen der Reform zurückkehrt – die dem eher antiaufklärerischen Preußen Friedrich Wilhelm II. schon suspekt genug gewesen sein dürfte –, tut sich, wenn er von der Revolution handelt, implizit sicherlich seine Begeisterung für die realen revolutionären Prozesse seiner Zeit kund. Verweilen wir einen Moment bei der Rolle, die die Revolution in Kants Argumentation spielt, da hier ein charakteristischer Zug der Schrift deutlich wird, der den radikalen aufklärerischen Impetus plastisch werden lässt, der für Kants Religionsphilosophie insgesamt kennzeichnend ist.

Im ersten Stück der Religionsschrift geht es vordergründig zunächst nicht um Politik, sondern um die Frage nach dem radikal Bösen in der menschlichen Natur. Auf den Begriff der Revolution greift Kant in der ersten allgemeinen Anmerkung zurück, die sich damit beschäftigt, wie die ursprüngliche Anlage zum Guten angesichts der Existenz des radikal Bösen wieder hergestellt werden kann. Dass das radikal Böse überhaupt existiert und dass es sich darüber hinaus auch Bahn bricht, steht für Kant außer Fra-

3 Vgl. Kant, SdF, A V-XXVII.

4 Nicolai, *Sebaldus Nothanker*, 7.

ge.⁵ Die Situation, in der die Revolution ins Spiel kommt, ist folgendermaßen beschaffen: Der Mensch ist im Grunde seiner Maximen verdorben und die Frage ist, wie er angesichts dieses Missstands ein moralisch guter Mensch zu werden vermag. Hier sagt Kant nun, dass keine allmähliche Reform zu helfen vermag, sondern einzig eine Revolution. In Kants, wie üblich verschachtelten gesetzten, Worten lautet die Stelle folgendermaßen:

„Daß aber *jemand* nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter [...] Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter [...], *werde*, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen [...] bewirkt werden [...].“⁶

Der Vorzug der Revolution gegenüber der Reform kann hier nur darin liegen, dass es einer grundlegend neuen Orientierung bedarf, um die Dinge überhaupt ändern zu können. Die Denkungsart, um die es Kant geht, muss *in einem Zug* eine gänzlich andere werden. Sie kann nicht in kleinen Schritten transformiert, sondern muss revolutioniert werden. Es bedarf mithin eines Ereignisses. Dieser Ereignischarakter der Revolution ist es aber auch, der Kants ausgesprochen ambivalente Stellung zur Revolution begründet. Er jagt ihm, kurz gesagt, Angst ein. Es ist sicherlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass Kant, nachdem er in der besagten Passage die Revolution als einzige Lösung eingeführt hat, sich beeilt, den Prozess des moralischen Wandels *realiter* als Reform zu organisieren. Revolution in der Denkungsart, sicherlich, „allmähliche Reform aber für die Sinnesart“,⁷ denn nur durch zugleich insistentes und zurückhaltendes Bemühen ist der Wechsel zum Guten für den Menschen möglich. Natürlich liegt hier auch

5 „Daß nun ein solcher *verderbter* Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen“, Religion, B 27/28, Herv. i. O. Vgl. zu Kants Denken des Bösen und zum Bösen in der Philosophie der Moderne insgesamt: Neiman, *Das Böse denken* (für Kant insb. 102-139).

6 Kant, Religion, B 54, Herv. i. O.

7 Kant, Religion, B 54/55.

die realistische Einschätzung mit zu Grunde, dass stabile Verhaltensänderungen kontinuierlich eingeübt werden müssen, um wirkmächtig sein zu können. Aber die Furcht vor den Gefahren einer Revolution spielt zweifelsohne eine große Rolle. Das zeigt sich insbesondere noch einmal vor dem Hintergrund einer späteren Stelle, die sich im dritten Stück der Religionsschrift findet. In diesem Stück geht es um die Möglichkeit eines Reichs Gottes auf Erden – für Kants Vernunftreligion ist darunter freilich nicht mehr und nicht weniger als eine moralisch gute Welt menschlichen Zusammenlebens zu verstehen. Dieses Thema, das uns noch ausgiebig beschäftigen wird, sei hier zunächst nur kurz gestreift. Die *via regia* zu dieser moralischen Welt muss, wie Kant dort ausführt, die einer Reform sein, wenigstens „so fern sie ein menschliches Werk sein soll“.⁸ Gegen die Revolution spricht, wie sich Kants knappen Formulierungen recht deutlich entnehmen lässt, gerade ihr Ereignischarakter, mit dem Unwägbarkeiten einhergehen, die sich Kant als Gefahren darstellen. Hier der Halbsatz, der sich mit den Problemen der Revolution befasst: „[D]enn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt [gemeint ist der moralische, OFM] abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten“.⁹ Was Kant vor allem gegen die Revolution zu bedenken gibt, ist, dass sich diese nicht planen lässt und dass in dieser Unplanbarkeit eine Gefahr für die Freiheit lauert. Wiederum streicht er damit die Ereignishaftigkeit der Revolution heraus. Bildete sie aber in der ersten Stelle noch den großen Vorzug der Revolution, da sich durch sie etwas in einem Zug grundlegend ändern lässt, so überwiegen hier eindeutig die Bedenken: Dass Revolutionen grundlegende Änderungen zur Folge haben können, bestreitet Kant auch in dieser späteren Stelle nicht, aber er hat Skrupel, dieses Änderungspotential in menschliche Hände zu legen, fürchtet er doch die freiheitsgefährdenden Dimensionen, die ihm auch innwohnen. Trotz Kants Zögerlichkeiten, die aus politischen Vernunftgründen seine skeptische Haltung zur Revolution insgesamt kennzeichnen, ist der emanzipatorische Gestus, mit dem moraltheoretische und religionsphilosophische Fragen hier verhandelt werden, unübersehbar. Deutlich wird aber auch, dass Kant Ungewissheiten große Sorgen bereiten.

8 Kant, *Religion*, B 180.

9 Ibid.

Das eigentliche Thema der Schrift, das uns von nun an beschäftigen wird, ist dann die Frage, wie eine Kenntnis der moralischen Welt gewonnen werden kann und welche Aufgabe dem Glauben (welchem Glauben, fragt Kant natürlich immer mit) dabei zukommt. Es handelt sich also um eine epistemische Untersuchungsperspektive – wohlgemerkt aber eine solche, wie sich an den einzelnen Elementen von Kants Argumentation rasch zeigen wird, die politische und philosophische Sprengkraft besitzt. Die Grundbewegung, die Kant in mehrere Richtungen vollzieht und in ihren Implikationen durchdekliniert, besteht in einer Verkehrung der traditionellen, theologisch stipulierten Beziehung zwischen Moral und Religion. In entscheidenden Hinsicht inauguriert Kant nämlich bereits in der Religionsschrift und später dann noch einmal deutlicher im ersten Teil des *Streits der Fakultäten* die Moral, *recte*: die Philosophie als Interpretin, eigentlichen Grund und damit: Platzanweiserin der Religion und des Glaubens. Damit entwirft er, dies sei zwischendurch bemerkt, zunächst nichts anderes als eine Variante des klassischen Plots der Aufklärungserzählung, dessen Richtung vom Glauben zum Wissen verläuft. Später werden wir dann sehen, dass diese Erzählung bei Kant Bruchstellen aufweist, von denen aus sich andere Erzählstränge fortspinnen lassen. Im Zentrum der kantischen Argumentation steht eine Unterscheidung, aus der letztlich ein Sockelsturz des Glaubens in seinem theologischen Verständnis resultiert – gleichviel ob protestantischer, katholischer oder sonstiger Observanz. Kant unterscheidet eine „moralische Religion“¹⁰, die er auch Vernunftreligion¹¹ oder moralischen bzw. Vernunftglauben¹² nennt, von einem sogenannten statutarischen Glauben.¹³ Der statutarische Glaube stützt sich dabei auf geoffenbarte bzw. autoritative Sätze, die theologisch abgesichert werden, wohingegen der

10 Kant, *Religion*, B 116.

11 Kant, *Religion*, B 164.

12 Kant, *Religion*, B 148.

13 Vgl. Ibid. Eine orientierende Bemerkung noch zum kantischen Sprachgebrauch: Religion benutzt Kant, um das Allgemeine des Glaubens zu kennzeichnen, Glauben hingegen steht bei ihm prinzipiell und tatsächlich auch zumeist für die jeweilige Perspektive des sozusagen besonderen Glaubens. So bspw. in seinem berühmten Satz: „Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“, Kant, *Religion*, B 154.

Vernunftglaube „einer solchen Beurkundung nicht“¹⁴ bedarf, sondern sich aus sich selbst heraus plausibilisiert. Die Unterscheidung impliziert, wie unschwer zu erkennen sein dürfte, eine Hierarchie zwischen den beiden unterschiedenen Glaubensformen. Der statutarische Glaube baut auf Sätze, die zwar von ihren Hütern mit scharfen Krallen verteidigt werden, jedoch bei einer kritischen Examination als leicht flüchtig, instabil, letztlich immer mit dem Ruch des bloß Dogmatischen behaftet erscheinen müssen. Bei dieser Depravation des statutarischen Glaubens bleibt Kant noch nicht stehen. Denn aus seiner Sicht hat der geoffenbarte Glaube darüber hinaus letztlich keine Bedeutung für den Aufweis der Existenz eines göttlichen Wesens: Gott ist in der kantischen Konzeption so etwas wie eine bloße Implikation der Vernunft und der aus ihr erwachsenden moralischen Gesetze: „[D]enn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser [der moralischen, OFM] Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann“.¹⁵ Der Begriff Gottes wird so seines theologisch-sakralen Gewandes entkleidet und bekommt einen Platz im Kategoriensystem von Kants Vernunftdenken zugewiesen. Logisch ist die Vernunft das Vorgängige, das ihn impliziert. Deshalb kann Kant die moralische Anlage der Vernunft auch nicht allein als Auslegerin des Glaubens, sondern zudem als „Grundlage“¹⁶ der Religion einführen. Das lässt sich recht besehen, auch wenn Kant diese radikale Konsequenz durch verklausulierte Formulierungen abzufedern versucht, so verstehen, dass der Begriff Gottes im Kern nichts anderes als eine Chiffre für das das kantische Philosophieren tragende Konzept einer Einheit der Vernunft ist. Vernunftglaube und Vernunftreligion sind in gewissen Hinsichten jenseits des Glaubens im religiösen Sinne situiert, da sie eine andere Bezeichnung für das reflexive Geschäft der philosophischen Kritik sind – eine Bezeichnung, die gewissermaßen an die eingespielte Terminologie der theologischen Moralbegründung anknüpft und sie hernach von innen her auflöst. Dass Kant nicht ganz ohne Rekurs auf Glauben auskommt, macht allerdings deutlich, dass die philosophische Kritik auch über das Wissen als Fundament von Gewissheit hinaustreibt. Seine Bezugnahme auf den Be-

14 Kant, *Religion*, B 194.

15 Kant, *Religion*, B 147.

16 Vgl. Kant, *Religion*, B 179.

griff des Glaubens lässt sich so als ein Hinweis auf die Unzuverlässigkeit, auf die Abstützungsbedürftigkeit des Wissens deuten: Zum mindest dann, wenn durch Wissen Gewissheit erlangt werden soll, und Kant geht es ja in seiner praktischen Philosophie nicht zuletzt darum, die Möglichkeit und Notwendigkeit vernunftgenerierter moralischer Gesetze zu zeigen. Eine Zielsetzung, die ihn in bestimmten Hinsichten vom Wissen zum Glauben treibt, auch wenn er ihn als Vernunftglauben von seinen mythisch-transzendenten Gehalten zu reinigen versucht und ihn dadurch als Konzept zu retten hofft, das einer kritischen Reflexion standzuhalten vermag. Auf diese Problematik wird noch zurückzukommen sein. Erst vor ihrem Hintergrund wird sich dann im vollen Umfang zeigen, dass Kants kritische Unternehmung in letzter Instanz über Glauben *und* Wissen hinausführt und Ungewissheit in Form einer grundsätzlichen Offenheit zu ihrem untergründigen Prinzip hat. Zunächst aber gilt es, die Feinheiten von Kants Religionsphilosophie, die in einem eminenten Sinne als Theologiekritik auftritt, noch ein wenig schärfer herauszustellen.

Es wurde *en passant* bereits erwähnt, dass Kant den moralischen Glauben als Interpreten des Kirchenglaubens versteht. Wie weit dies geht, zeigt sich, wenn man genauer untersucht, was Kant unter einer solchen Auslegung versteht. Zunächst folgt Kant der lutherisch-protestantischen Linie und postuliert einen unhintergehbaren Vorrang des Schriftprinzips vor dem Traditionsprinzip: Wenn ein Rekurs auf Statutarisches schon sein muss, dann aber bitte wenigstens ein solcher, der nicht Gefahr läuft, jede beliebige klerikale Äußerung, die allenfalls kirchliche Autorität als Stütze anführen kann, in den Kanon der Glaubenssätze aufzunehmen.¹⁷ Mit dieser Weichenstellung bricht Kant jedoch der protestantischen Variante statutarischen Glaubens mitnichten eine Lanze, denn sie wird, wie der statutarische Glauben insgesamt, zu einer mehr oder weniger gemeindepsychologisch-folkloristischen Angelegenheit erklärt: Der statutarische Glauben hat keinen grundlegenden oder auch nur erschließenden Sinn, sondern er ist für Kant lediglich ein „Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung von Menschen“, die sich, so Kants praxeologische Konzession, durch reinen Vernunftglauben allein wohl nicht bewerkstelligen lässt.¹⁸ Das allein schränkt

17 Kant, *Religion*, B 152.

18 Vgl. ibid. Hier geht Kant übrigens über die Variante, die Rousseau im *Contrat social* vorschlägt, hinaus: Hatte dieser dort die Zivilreligion als integrierende

die Bedeutung des statutarischen Glaubens bereits empfindlich ein. Aus Kants vernunfttheoretischer Sicht auf Glaubensfragen kann dabei aber noch lange nicht stehen geblieben werden. Dieser Platzanweisung folgt die Skizze eines Examinationsprinzips in dessen Konsequenz der statutarische Glaube als völlig nachrangig, ja als für sich allein in keiner Hinsicht bestandsfähig erscheinen muss. Kant fordert nämlich nun, indem er umreißt, was Auslegung des Kirchenglaubens durch den reinen Religionsglauben näher heißt, dass Glaubenssätze jeweils in einer Weise gelesen werden müssen, die „mit den allgemeinen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“.¹⁹ In der Folge verliert die theologische Auslegung jegliche Deutungsautonomie; doch damit nicht genug: Der Offenbarungscharakter der Schrift wird zudem in Abrede gestellt. Verbindlich ist nur das, was einer kritischen philosophischen Examination standzuhalten vermag – die Gründe der Gültigkeit werden so durch die Vernunftmoral und nicht durch vorgebliche Offenbarung bereitgestellt. Kant wiederholt diese Relegierung der Theologie noch einmal durch einen systematisierenden Verfahrensvorschlag zur Aufgabenteilung zwischen Philosophie und Theologie im *Streit der Fakultäten*. Auch dort lässt er keinen Zweifel daran aufkommen, wem allein die Deutungshoheit gebührt. Nachdem er zunächst darlegt, dass die philosophische Fakultät als sogenannte untere Fakultät von den drei oberen Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz und Medizin) in ihrem kritischen Reflexionsbemühen nicht eingeschränkt werden darf, weil dieses ihren Kern ausmacht, und sie deshalb auch nicht darin limitiert werden kann, ohne zugleich vernichtet zu werden,²⁰ führt er sodann aus, dass sich die philosophische Fakultät mit den anderen in einem fort dauernden gesetzmäßigen Streit begriffen sieht, der sich schlicht dadurch ergibt, dass es ihr unvermeidlich eignet, die Aussagen der anderen drei Fakultäten einer kritischen Durch-

Stütze des Vernunftrepublikanismus eingeführt, so bezweifelt Kant offenbar, ob eine vernunftreligiöse Perspektive allein schon die Aufgabe einer gemeinschaftlichen Integration zu erfüllen vermag. Ein zumindest sichtbarer, wenn auch bloß symbolischer Anschluss an religiöse Gehalte statutarischen Typs ist für ihn wohl darüber hinaus nötig. Zu Rousseaus Überlegungen zur Zivilreligion vgl. Rousseau, *Du contrat social*, Buch IV, Kap. VIII.

19 Kant, *Religion*, B 158.

20 Vgl. Kant, SdF, A 29-35.

leuchtung zu unterziehen.²¹ Die Richterposition in diesem Streit nun kommt, wie es auch kaum anders zu erwarten war, der Vernunft zu. Zur Verdeutlichung hängt Kant der Skizze dieses Streits eine exemplarische Erläuterung an, die sich des Streits zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät annimmt.²² Personifiziert treten in diesem Streit eine „biblische[r] Theolog“²³ genannte fachtypisierte Figur und ein Philosoph gegeneinander an. Entstehen kann der Streit in gewisser Weise erst deswegen, weil sich Religion und Moral, wie Kant behauptet, auf die gleiche Materie beziehen: Beiden geht es um die Begründung und Deutung allgemeiner Pflichten. In der Form nun unterscheiden sich die Begründungs- und Deutungsweisen nachhaltig: Während der biblische Theologe sich auf die Schrift als das geoffenbarte Wort Gottes bezieht und die Dignität der Pflichten durch sie getragen wissen will, versteht der Philosoph allgemeine Pflichten moralphilosophisch und lässt ihre Prüfung vor dem Gerichtshof der Vernunft stattfinden.²⁴ Kant dementiert dabei, wie auch schon in der Religionsschrift, die Bezugnahme auf die Bibel nicht rundweg, aber er verleiht ihr einen grundlegend anderen Charakter: Während der Theologe die Bibel lesen kann und die Gültigkeit der in ihr enthaltenen moralischen Sollensätze sich für ihn schon aus dem Umstand ergibt, dass sie in der Bibel stehen und also als geoffenbartes Gotteswort zu gelten haben, sind die biblischen Formulierungen für den Philosophen zunächst nur Kandidatinnen für moralische Pflichtsätze. Ob sie sich letztlich auch als geeignete Kandidatinnen zu erweisen vermögen, kann aber erst durch eine kritische Verunftsprüfung untersucht werden. Kurz: der Philosoph kann dem Theologen nicht das letzte Wort lassen, mehr noch: er mag mit ihm zwar in der Auswahl der Sätze sogar übereinstimmen, aber er tut es aus anderen Gründen und seine Gründe sind diejenigen, denen Kants Argumentation zufolge Vorrang gebührt. Nicht die theologisch angenommene Heiligkeit kann die Deutung anleiten, sondern diese Aufgabe muss unweigerlich der Vernunft zufallen. Kant greift in diesem Zusammenhang erneut seine Vehikel-Formulierung auf, die die Bibel als Bezugsquelle nur insofern rettet, als sie zugleich in ihre Schranken weist: „Die Schriftstellen also, die eine sol-

21 Vgl. Kant, SdF, A 36ff.

22 Kant, SdF, A 44-70.

23 Kant, SdF, A 46.

24 Vgl. ibid.

che spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen“.²⁵ Die theologische Deutung hat also eine gewisse historische Berechtigung. Heute ließe sich sagen, dass Kant hier eine Konzession an die kulturelle Besonderheit partikularer Gemeinschaften macht. Allerdings depraviert er diese kulturelle Besonderheit als Besonderheit spezifischer Glaubenssätze, indem er ihnen durch seine hierarchischen Unterscheidungen zwischen Kirchen- und Religionsglauben²⁶ sowie zwischen statutarischen und moralischen Glaubenssätzen²⁷ in letzter Konsequenz kaum mehr als folkloristische oder allenfalls gemeinschaftspädagogische Bedeutung beimesse kann. Die Einsprüche seitens der Theologie sieht Kant sehr wohl, aber er bescheidet sie mit einem klaren Urteil: Die Phantasie wird ins „Überschwengliche“ treiben, wenn die Erkundung der Gründe der Moral „nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft“ geknüpft bleibt.²⁸

Wie sich ein solcher Überschwang des Glaubens für Kant darstellt, lässt sich dem schon in der Titelwahl streitlustig angelegten vierten Teil der Religionsschrift entnehmen.²⁹ Die beiden zentralen Begriffe zur Charakterisierung eines Deutungshoheit beanspruchenden statutarischen Glaubens lauten: Afterdienst und Pfaffentum. Afterdienst betreiben Kant zufolge jene, die diejenigen Teile des Kirchenglaubens, die Kant als historisch und statutarisch bezeichnet, „für allein seligmachend erklären“.³⁰ Der wahre Dienst hingegen muss sich, wie Kant unterstreicht, auf die „allgemeine Menschenvernunft“ als das „oberste gebietende Prinzip“ stützen.³¹ Da der Afterdienst dies nicht zu tun bereit ist, sondern das bloße Vehikel mit dem Prinzip verwechselt, muss er sich als Religionswahn erweisen.³² Im Prinzip handelt es

25 Kant, SdF, A 63.

26 Kant, SdF, A 64.

27 Kant, SdF, A 73.

28 Kant, SdF, A 65.

29 Kant, *Religion*, B 225ff. Der vollständige Titel lautet: *Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum*.

30 Kant, *Religion*, B 228/229.

31 Kant, *Religion*, B 250.

32 Kant, *Religion*, B 256.

sich hierbei aus Kants Perspektive um Fetischdienst, und in einer Kirche, die sich um eine solche Fassung des Glaubens herum organisiert, herrscht unvermeidlich das Pfaffentum.³³ An dieser polemisch zugespitzten Kritik der theologischen und kirchlichen Glaubenserklärung zeigt sich nochmals, wie weit sich Kants religionsphilosophische Neudeutungen der Glaubensproblematik von dem entfernt haben, was üblicherweise und vor allem zu seiner Zeit gemeinhin unter religiösem Glauben verstanden wird. Allerdings würde es zu kurz greifen, das, was Kant unter dem Begriff des Glaubens fasst, vollständig als Chiffre einer reinen Vernunftphilosophie, die in Gänze jenseits des Glaubens situiert ist, entziffern zu wollen. An vielen Stellen liegt eine solche Deutung, wie sich schon gezeigt hat, nahe. Und zweifelsohne philosophiert Kant jenseits des Glaubens im theologischen Verständnis. In dieser Hinsicht folgt er dem Weg der klassischen Aufklärungserzählung, die in das Dunkel des Glaubens das Licht des Wissens bringt. Allerdings deutet sein Rekurs auf Kategorien des Glaubens eine gewisse Skepsis gegenüber der Erfolgsträchtigkeit dieses Narrativs an. Kants Aufklärung nimmt eine radikalere Wendung, als sie innerhalb der einlinigen Erzählstruktur, an deren Anfang der Glauben und an deren Ende das Wissen steht, gedacht werden kann. In seinem Rückgriff auf den Glauben deutet sich nämlich eine Aufklärung über die Grenzen des Wissens an, die Kant in letzter Instanz, auch wenn das von ihm kaum beabsichtigt sein dürfte, über die Gewissheit, gleichviel ob in Form des Glaubens oder des Wissens, hinausführt. Um diese Tendenzen in Kants Überlegungen zu Glauben und Wissen hervortreten zu lassen, ist es notwendig, das Gesichtsfeld der Lektüre über die im engeren Sinne religionsphilosophischen Schriften hinaus auf die für das Glaubens- und Wissensthema einschlägigen Passagen der drei Kritiken zu erweitern.

Die uns im vorliegenden Zusammenhang interessierenden Begriffe tauchen allesamt in einer hochgradig verdichten Argumentation in dem relativ knappen Abschnitt *Vom Meinen, Wissen und Glauben* in der *Kritik der reinen Vernunft* auf.³⁴ Kant reflektiert dort die Bedingungen und Voraussetzungen des Fürwahrhal tens, auf das sich in unterschiedlicher Weise die

33 Kant, *Religion*, B 276/277.

34 Kant, KrV, B 848-859.

drei Kategorien des Meinens, des Wissens und des Glaubens beziehen.³⁵ Am Anfang seiner Erörterung steht die für Kants Erkenntnistheorie insgesamt entscheidende Unterscheidung von subjektiven und objektiven Gründen. In zunächst nur begrifflich sortierender Einstellung erläutert er dort, dass etwas dann für jedermann als wahr gelten kann, wenn es sich auf objektive Gründe stützt; ein solches Fürwahrhalten bezeichnet Kant als Überzeugung. Ihr korrespondiert die Überredung, die lediglich auf Gründe, die „in der besonderen Beschaffenheit eines Subjekts“³⁶ liegen, zurückgreifen kann. Wie oft bei Kants Distinktionen, so ist es auch hier augenfällig, dass in der begrifflichen Unterscheidung bereits eine Hierarchisierung der epistemischen Qualität liegt: Auf seine Gültigkeit hin reflektiert, wird sich die Überredung als „bloßer Schein“³⁷ erweisen müssen, da sie zwar im Gewand der Objektivität auftritt, jedoch nur subjektive Gründe mit sich zu führen vermag, denen die für ein objektives Urteil notwendige Allgemeinheit fehlt. Ihre Gültigkeit kann deshalb auch keine allgemeine sein; es handelt sich lediglich um eine „Privatgültigkeit“³⁸. Objektive Gültigkeit, der Kant auch den Namen der Wahrheit beilegt, kann nur beanspruchen, was eine von allen aus objektiv geteilten Gründen nachvollziehbare „Übereinstimmung mit dem Objekt“³⁹ aufweist. Kant verwendet hier übrigens, wie in der ganzen *Kritik der reinen Vernunft*, den klassischen, bereits auf Aristoteles zurückgehenden⁴⁰, Korrespondenztheoretischen Begriff der Wahrheit, den er an einer frühen Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* in einer lapidaren Apodiktik folgendermaßen umreißt: „Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt“.⁴¹ Dieser Begriff der Wahrheit ist mittlerweile bekanntermaßen alles andere als unbestritten.

35 In der *Kritik der praktischen Vernunft* findet sich ebenfalls ein Kapitel, das sich mit dem Fürwahrhalten beschäftigt; auf es wird weiter unten noch zurückzukommen sein. Vgl. Kant, KpV, A 255–263.

36 Kant, KrV, B 848.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1011b.

41 Kant, KrV, B 82.

ten.⁴² Kants Diskussion der Wahrheitsproblematik ist allerdings wesentlich komplexer und zurückhaltender als es diese Begriffsbestimmung, die Kant ja auch nur als eine Namenserläuterung verstanden wissen möchte, vermuten lassen könnte. Für ihn ergibt sich die entscheidende Frage erst dann, wenn es darum geht, ein sicheres und allgemeines Kriterium für die Wahrheit anzugeben. Diese Frage verweist dann auf die Diskussion des jeweiligen Verhältnisses von Glauben, Meinen und Wissen zum Fürwahrhalten und letztlich zur Gewissheit. Die drei Kategorien ordnet Kant auf einer Stufenleiter an, die zur Gewissheit führt.⁴³ Auf der untersten Stufe ist das Meinen angesiedelt. Es genügt weder in subjektiver noch in objektiver Hinsicht einigermaßen bestandsfesten Kriterien des Fürwahrhalts, da es keine belastbare Beziehung zu Gründen unterhält, sondern sich auf sie eher im fragilen Modus des ungeprüften Ahnens bezieht. Der Glauben hingegen kann aus subjektiver Perspektive als zureichend beurteilt werden; freilich langt auch er nicht zu einer objektiven Form des Fürwahrhalts zu, da seine Gründe keineswegs allgemein teilbar sein müssen. Auf seiner Grundlage ist wohl eine für mich hinlängliche Überzeugung möglich, nicht aber eine für jedermann gültige Gewissheit. Subjektiv und objektiv zureichende Gewissheit lässt sich erst auf der dritten Stufe, der des Wissens, erreichen.

Wenn nun mit den Mitteln der reinen Vernunft geurteilt werden soll, dann liegt es auf der Hand, dass das Meinen keine geeignete Option darstellen kann; in Kants Verbotsrhetorik heißt es deshalb, dass es in solchen Hinsichten „gar nicht erlaubt [ist], zu meinen“.⁴⁴ Das gilt übrigens für die theoretische Erkenntnis ebenso wie für die praktische, denn auch eine sittliche Handlung kann sich kaum auf bloßes Meinen stützen. Nach dieser erwartbaren Ablehnung des Meinens als stichhaltige Grundlage des Fürwahrhalts erfolgt in Kants Argumentation ein bedeutender Schluss, der auf den ersten Blick überraschend scheinen könnte und mit dessen Gestalt und Folgen wir uns nun ausführlich beschäftigen müssen. Kant sagt, dass in spekulativer Hinsicht das Meinen zu wenig ist, „aber Wissen auch zu viel“.⁴⁵ Ihm scheint offenbar der Rekurs auf die Gewissheit des Wissens in spekulativen Fragen verstellt zu sein. Es würde unweigerlich zu weit führen, diese kanti-

42 Vgl. hierzu: Wellmer, *Der Streit um die Wahrheit*.

43 Vgl. hierzu Kant, KrV, B 850.

44 Ibid.

45 Kant, KrV B 851.

sche These in allen Details und das heißt: vor dem Hintergrund der Architektur der gesamten *Kritik der reinen Vernunft* zu bedenken.⁴⁶ Wir müssen uns hier auf einige einordnende Bemerkungen beschränken, anhand deren es aber dennoch möglich sein dürfte, den Sinn des kantischen Schachzugs nachzuvollziehen. Die Rede vom spekulativen Vernunftgebrauch ist für Kant gewissermaßen ein Synonym für den theoretischen Vernunftgebrauch überhaupt. In der Spekulation geht es nämlich darum, das theoretische Erkennen in Begriffen *a priori*, d. h. vor und außer aller Erfahrung zu denken. Nur eine solche Erkenntnis *a priori* ist frei von allen Zufälligkeiten, die sich ihr durch Erfahrung notwendig beimischen würden, und kann deshalb auf Allgemeingültigkeit Anspruch anmelden.⁴⁷ Die Spekulation ist allerdings ein zweischneidiges Schwert, da sie sich im Überflug der Erfahrung in eine Dialektik verwickelt, die stets dazu tendiert, über die Grenzen der Vernunft hinauszuschießen und sich infolgedessen in Antinomien zu verstricken. Eines der Zentren des kantischen Gebäudes einer Vernunftskritik ist die Diskussion und kritische Aufhebung dieser Antinomien.⁴⁸ Eine unumgängliche Implikation der kritischen Aufhebung der Antinomien des spekulativen Vernunftgebrauchs besteht darin, dass die kritisch gewonnenen Aussagen über das Erkenntnisvermögen der reinen Vernunft nicht mit objektiven Aussagen über die Welt verwechselt werden dürfen.⁴⁹ Kant erkundet das menschliche Erkenntnisvermögen, nicht aber die Welt im ontologischen Sinne – und vor diesem Hintergrund ist die obige Stelle zu verstehen, in der behauptet wird, dass Wissen in spekulativer Hinsicht zu viel gefordert ist. Wissen definiert Kant schließlich als eine durch objektive und subjektive Gründe getragene Einsicht. Spekulativ kann aber auf die objektiven Gründe einer Erkundung der Dinge an sich selbst nicht durchgegriffen werden; wir bleiben im Vernunftgebrauch auf unsere internen Gründe ver-

46 Andernorts habe ich einen, allerdings in vielen Hinsichten auch nur andeutenden Versuch unternommen, die Architektur von Kants Vernunftskritik kritisch zu rekonstruieren. Vgl. Flügel-Martinsen, *Entzweiung*, Teil II, Kap. a.1.

47 Kant erläutert den Begriff des Spekulativen wie folgt: „Eine theoretische Erkenntnis ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann“, Kant, KrV, B 662/663.

48 Vgl. Kant, KrV, Zweite Abteilung. Die transzendentale Dialektik.

49 Vgl. KrV, B 534/535.

wiesen. Wir können durch Vernunftgebrauch nicht zu wahrem Wissen über die Welt an sich gelangen. Das führt Kant zu der Konsequenz, dass ein auf Gewissheit zielendes Urteil im spekulativen Vernunftgebrauch unmöglich bleiben muss: „In bloß spekulativer Absicht können wir also hier gar nicht urteilen; weil subjektive Gründe des Fürwahrhalts, wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen“.⁵⁰

Etwas anders liegen die Dinge hinsichtlich praktischer Fragen. Hier ist, so behauptet Kant, eine Gewissheit *a priori* möglich, die uns in theoretischen Fragen versperrt bleibt: die (des Bewusstseins) der Freiheit. Wir werden uns mit dem Freiheitsthema und seiner diffizilen Behandlung bei Kant sogleich noch eingehender auseinandersetzen müssen. Folgen wir aber zuvor noch ein wenig der Argumentation des Abschnitts über das Meinen, das Wissen und den Glauben, denn nachdem wir über die Unzulänglichkeit des Meinens und die Unerreichbarkeit des Wissens schon einiges erfahren haben, steht die Beschäftigung mit dem Glauben bislang noch aus. Kant operiert hier mit einer Unterscheidung, die für den Halt der gesamten Architektur seiner Philosophie entscheidende Bedeutung hat. In der Erörterung des Wissens, des Glaubens und des Meinens verfuhr Kant bisher mit jener entschiedenen Offenheit, die er als unumstößliches methodisches Prinzip der intellektuellen Redlichkeit postulierte.⁵¹ Diese hat ihn allerdings in nicht geringe Schwierigkeiten gebracht: Vom Meinen wissen wir, dass es in keiner Hinsicht die Gewissheit bereitzustellen vermag, auf die sich ein begründetes Fürwahrhalten stützen können müsste, und Wissen lässt sich, wie Kant selbst eingestehlt, nicht erreichen. Der einzige übrig bleibende Glauben scheint *prima vista* kaum tauglich zu sein, um die offen bleibende Lücke zu füllen. Kant hat ihn, wie wir gesehen haben, in knapper, aber unmissverständlicher Weise als bloß subjektiv, aber nicht auch objektiv zulässig charakterisiert. In dieser verfahrenen Situation bringt Kant eine Unterscheidung von zufälligem und notwendigem Glauben ins Spiel, der folgende Überlegungen vorangehen:⁵² In praktischen Fragen

50 Kant, KrV, B 851.

51 In der *Kritik der praktischen Vernunft* bemerkt Kant zu diesem Thema: „Schriftsteller würden sich manche Irrtümer, manche verlorne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen“, Kant, KpV, A 191.

52 Vgl. für die folgenden Ausführungen Kant, KrV, B 851-852.

spricht er zugleich davon, dass das Fürwahrhalten Glauben genannt werden kann und dass es sich auf notwendige Zwecke bezieht. Fraglich ist, wie sich durch Glauben, der ja durch den Rekurs auf subjektive Gründe gekennzeichnet ist, ein Notwendigkeitsaufweis erbringen lassen soll. Kant unterscheidet zu diesem Zweck zwei Typen von Notwendigkeit. Einerseits kann Notwendigkeit subjektiv verstanden werden: Notwendig ist etwas dann, wenn ich (als Subjekt) keine andere Weise angeben kann, auf die sich ein Zweck, im Falle praktischer Fragen der Zweck der sittlichen Handlung, erreichen lässt. Das ist aber nur eine subjektive Notwendigkeit, auf deren Grundlage sich kaum eine zureichende Begründung des Fürwahrhalts bewerkstelligen lassen dürfte. Das sieht Kant wohl ebenso. Der Glaube, der sich aus dieser Notwendigkeit ergibt, ist, unter Allgemeinheitsgesichtspunkten durchleuchtet, ein bloß zufälliger Glaube. Deshalb umreißt er andererseits eine allgemein gültige Notwendigkeit. Von dieser kann berechtigterweise dann gesprochen werden, „wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen“.⁵³ In diesem Fall, so Kants Argument, handelt es sich nicht länger um einen zufälligen, sondern um einen notwendigen Glauben. Es ist dieses Argument, auf das Kant, wie wir noch verschiedentlich sehen werden, immer dann zurückkommt, wenn es darum geht, die allgemeine Dignität des moralischen Glaubens, den er auch Vernunftglauben nennt, auszuweisen.

Doch dieser Argumentationsschritt ist hier noch gar nicht vollzogen. Zuvor muss erst noch gezeigt werden, dass es überhaupt der moralische Glauben ist, der die genannten Ansprüche im Unterschied zu anderen Formen des Glaubens zu erfüllen vermag. Kant unterscheidet dazu drei Formen des Glaubens: den pragmatischen, den doktrinalen und den moralischen Glauben. Der pragmatische Glauben mag in diesem oder jenem Fall zweckdienlich sein, aber es handelt sich bei ihm, wie Kant meint, um einen durch und durch zufälligen Glauben. Er orientiert das Handeln dort, wo es sich auf nichts Gewisseres stützen kann. Kant zieht zur Illustration ein Arztbeispiel heran: Ein Arzt, der sich in seiner Diagnose nicht sicher ist, diagnostiziert Schwindsucht, dann weiß er zumindest, was zu tun ist, obgleich ein anderer Arzt womöglich anders und besser urteilen würde.⁵⁴ Von diesem Glauben, der in der alltagsweltlichen Wendung des „Ich glaube, es

53 Kant, KrV, B 852.

54 Ibid.

könnte sich so und so verhalten“ seinen angemessenen Ausdruck findet, unterscheidet sich der doktrinale Glauben. In diesem Fall wird nicht einfach geglaubt, weil man ja aufgrund irgendwelcher Annahmen handeln muss oder jedenfalls denkt, dass man handeln muss und es besser ist, dies aufgrund von Annahmen zu tun, so ungewiss sie auch sein mögen. Von doktrinalem Glauben spricht Kant dann, wenn ein reflektierendes Subjekt bei aller Anstrengung keine andere Erklärung für ein bestimmtes Phänomen zu finden vermag und das, woran geglaubt wird, in der Lage wäre, dieses Phänomen hinreichend plausibel zu erklären. Für Kant gehört der Glaube an die Lehre vom Dasein Gottes in bestimmten Hinsichten zum doktrinalen Glauben, denn, so argumentiert Kant, die Einheit der Natur verweist auf eine sie ursprünglich ordnende göttliche Logik als sie instruierende „höchste Intelligenz“, die nach „weisesten Zwecken“⁵⁵ verfährt. Damit ist der doktrinale Glaube zwar weit vom pragmatischen Glauben entfernt, aber dennoch bleibt auch er zufällig und hat dadurch „etwas Wankendes in sich“⁵⁶. Denn die Existenz bspw. eines göttlichen Wesens ist durch das Versagen des subjektiven Auffindens anderer Erklärungen noch keineswegs allgemein als notwendig aufgezeigt. Anders verhält es sich erst mit dem moralischen Glauben. Die andere Stellung des moralischen Glaubens sucht Kant durch eine zweistufige Argumentation zu sichern. Erstens ist es nach seiner Auffassung „schlechterdings notwendig [...] dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge“⁵⁷ zu leisten. Damit ist, so stellt es sich wenigstens für Kant dar, ein gewisser Ausgangspunkt gewonnen, auf den der zweite Schritt aufbauen kann. Dieser hat eine simple Struktur, indem Kant die Position vertritt, dass sich das unter keinen anderen Bedingungen denken lässt, als unter denen, aus moralischen Gründen das Dasein Gottes und das künftige Leben zu glauben. Wohlgemerkt ist hier nicht die Rede davon, dass wir die Möglichkeit der Existenz Gottes und der unsterblichen Seele wissen. Wir glauben sie – aber wir glauben sie nicht zufälligerweise, sondern notwendig. Wiewohl es auch in Belangen des moralischen Glaubens, wie auf dem Feld des Glaubens insgesamt, subjektive Gründe bleiben und von Wissen darum nicht gesprochen werden kann, zeigt sich Kant trotzdem überzeugt, dass sich eine Gewissheit ergibt: Die Gewissheit, die sich in der aus der Sub-

55 Kant, KrV, B 854.

56 Kant, KrV, B 855.

57 Kant, KrV, B 856.

jetkperspektive notwendigen Aussage „ich bin moralisch gewiß“⁵⁸ zum Ausdruck bringt.

Einen möglichen Schwachpunkt seiner Argumentation sieht Kant selbst: „Das einzig Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet“. In der Auseinandersetzung mit dieser zu behebenden Schwierigkeit, die Kant an dieser Stelle gar nicht direkt angeht,⁵⁹ verwendet er eine Argumentationsfigur, auf die er auch an anderen vergleichbaren Stellen zurückkommt. Kant entscheidet sich für eine *argumentatio e contrario*, indem er sich der Existenz Gottes und der unsterblichen Seele von der Annahme ihrer Nichtexistenz her nähert: Für diese, so lautet Kants zentrale Überlegung, lässt sich nun aber keineswegs ein zureichender Nachweis erbringen, denn es müsste durch die Vernunft bewiesen werden, dass Gott und die unsterbliche Seele unmöglich sind, was, wie Kant an dieser Stelle formuliert, „kein vernünftiger Mensch übernehmen kann“⁶⁰ – wobei die zitierte Wendung zwei Akzente hat: das Adjektiv *vernünftig* und das Verb *können* und deshalb entschieden so zu lesen ist, dass sich durch Vernunft einer solcher Nachweis im starken Sinne nicht erbringen lässt. Zwar gibt Kant dadurch seiner Konklusion eine insgesamt negative Fassung, aber er schließt von ihr auf eine Gewissheit und Notwendigkeit jenseits dessen, was sich wissen lässt. Das setzt allerdings eine ganz bestimmte Logik voraus, von der keineswegs ausgemacht ist, dass sie zu der angestrebten Gewissheit führen muss. Kant muss nämlich davon ausgehen, dass der Nachweis der Unmöglichkeit der einen Seite die prinzipielle Möglichkeit der anderen Seite notwendig nach sich zieht. Es ist dies aber, wie sehr viel später in Auseinandersetzung mit Derrida und etwas früher schon bei Nietzsche ersichtlich werden wird, eine Annahme, die alles andere als selbstverständlich ist. Nietzsche bezeichnet die hier zugrunde gelegte Logik als eine Psychologie der Metaphysik, die für eine schließende argumentative Logik notwendig sein mag, aber dadurch diese noch keineswegs plausibel macht. Ihr Muster ist die Überlegung, dass wenn es sich mit A „so und so“ verhält, für B fol-

58 Kant, KrV, B 857.

59 Auf die direkteren Stellungnahmen Kants zu diesem Problemsyndrom kommen wir weiter unten im Zusammenhang der Erörterung des Problems einer Gewissheit der Freiheit zurück.

60 Kant, KrV, B 858.

gerichtig „das und das“ gelten muss; aus Nietzsches Perspektive liegen dieser Logik Wünsche, dass es so sein möge, zugrunde.⁶¹

Betrachten wir die Bedingungen dieser von Kant in Anspruch genommenen Argumentationslogik noch etwas näher, da es von ihrer Plausibilität abhängt, ob sich die Gewissheit retten lässt, der er durch seine vernunftkritische Examination von Glauben und Wissen ein undogmatisches und damit weniger fragiles Postament zu geben sucht. In der *Kritik der praktischen Vernunft* finden sich Passagen, die den Stellen aus der *Kritik der reinen Vernunft*, an denen Kant die Gründe des Fürwahrhalts erkundet, korrespondieren. Die *Kritik der praktischen Vernunft* ist innerhalb der Anlage des kantischen Philosophierens die notwendige Folge der *Kritik der reinen Vernunft*, da in praktischer Hinsicht, wie schon angedeutet wurde, etwas möglich ist, was in theoretischer unerreichbar bleiben muss: Während die theoretische Vernunftskritik sich mit der negativen Aufgabe bescheiden muss, die Vernunft nur zu läutern,⁶² soll es der praktischen Vernunftskritik möglich sein, auf ein positives Ergebnis, nämlich auf den Aufweis der Freiheit, zuzulaufen. Die Freiheitsdiskussion macht deshalb, wie Kant es fasst, „den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus“⁶³, weil sie „die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft [ist], wovon wir die Möglichkeit a priori wissen“⁶⁴ – und weil die Vernunft, wie hinzuzufügen ist, durch die Freiheit ihr Praktischsein und mit ihm die Realität ihrer Begriffe, mithin sich selbst mit Gewissheit nachweist. Im Zusammenhang dieser Überlegungen aus der *Vorrede* zur *Kritik der praktischen Vernunft* spielt auch schon ein Gedanke eine wichtige Rolle, der in Kants Schriften immer dann, wenn die Freiheit erläutert wird, in verschiedenen Fassungen auftaucht und den wir nun genauer in Augenschein nehmen müssen. Kant gibt der Formulierung, dass wir die Möglichkeit der Freiheit *a priori* wissen, einen eigenständlichen Appendix, indem er schreibt, wir wissen „die Möglichkeit a priori [...], ohne sie doch einzusehen“. Der Appendix endet hier nicht, sondern er erhält eine, ebenfalls seltsame, Fortsetzung. Der Satz sei hier deshalb noch einmal im Ganzen zitiert: „Freiheit ist aber auch die einzige unter al-

61 Vgl. Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, 327.

62 Kant, KrV, B 25.

63 Kant, KpV, A 4.

64 Kant, KpV, A 5.

len Ideen der praktischen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“.⁶⁵ Verzichten wir zunächst auf eine eingehende Interpretation des Satzes, dessen Gehalt, Voraussetzungen und Folgen uns ohnehin nun beschäftigen werden, und notieren wir nur einige Beobachtungen: Freiheit wird gewusst, aber dieses Wissen ist nicht einsehbar – wir wissen sie, weil sie Bedingung eines moralischen Gesetzes ist, das wir wissen. Zweimal wird hier von einem Wissen gesprochen, von einem Wissen jenseits des herkömmlichen Wissens, denn es handelt sich jeweils nicht um eindeutig Feststellbares. Von solchem eindeutig Feststellbaren lässt sich nach den bisherigen Ausführungen ohnehin nicht ohne weiteres sprechen – denn was soll sich eindeutig feststellen lassen, wenn wir zu so etwas wie objektiven Data über die Welt nicht vordringen können. Dieses eigenartige, weil nicht einsehbare Wissen der Freiheit ist womöglich das Gewisseste, das sich dann überhaupt noch denken lässt und es unterhält eine enge systematische Beziehung zu einem moralischen Gesetz, das wir ebenfalls wissen. Doch was heißt hier wissen? Das moralische Gesetz verdankt Kant zufolge die Dignität der Gewissheit – wie wir in den nach der *Kritik der praktischen Vernunft* verfassten religionsphilosophischen Schriften, die weiter oben einer Lektüre unterzogen wurden, verfolgen konnten – einem moralischen Glauben, der Gewissheit jenseits des Wissens ermöglicht, da er ein notwendiger Glauben ist. Vor dem Hintergrund des Glaubens lässt sich der Satz auch anders lesen: Der Einschub „ohne sie [die Freiheit bzw. ihre Möglichkeit a priori, OFM] doch einzusehen“ ist so platziert, dass der Satz eine eindeutige Lesart nicht zulässt. Gemeint sein könnte gleichermaßen, dass wir die Freiheit wissen, weil wir das moralische Gesetz wissen oder auch, dass wir sie nicht einsehen können, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist. Der letzten Lesart zufolge wäre sie das Uneinsehbare, zu dessen Plausibilisierung Kant den notwendigen moralischen Glauben einführt, einen Glauben, der zwar kein Wissen ist, aber ebenso gewiss wie Wissen sein soll. Wir müssen zwischen diesen beiden Lesarten keine Entscheidung treffen. In beidem Fällen ist nämlich unklar, warum und wie wir über Freiheit Gewissheit erlangen können und mit dieser Frage werden wir uns jetzt anhand weiterer Textstellen auseinandersetzen müssen. Der Satz lässt übrigens noch andere Deutungsfragen offen

65 Ibid.

und seine Deutung wird zudem zusätzlich dadurch erschwert, dass es zu ihm eine Fußnote gibt, in der Kant die verschiedenen Varianten diskutiert, in der sich moralisches Gesetz und Freiheit zueinander als Bedingungen verhalten können, wobei immer zur Frage steht, wer wen bedingt.⁶⁶

Kant greift das Freiheitsthema noch einmal in den letzten Kapiteln der dritten Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, auf. Dort reflektiert er im Zusammenhang der Erörterung der Freiheit erneut auch das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft sowie die damit eng verknüpfte Frage, ob und worin mit den Mitteln der Vernunft Gewissheit erlangt werden kann. Freiheit versteht er zunächst als Tatsache, wobei er nochmals unterstreicht, dass sich ihre Möglichkeit theoretisch nicht beweisen lässt.⁶⁷ Eine Tatsache der praktischen Vernunft ist Freiheit Kant zufolge insofern, als sie sich erstens in den praktischen Gesetzen der reinen Vernunft und zweitens durch wirkliche sittliche Handlungen zum Ausdruck bringt. Kant erneuert auch an dieser Stelle die aus der *Kritik der praktischen Vernunft* bereits bekannte Annahme, dass sich Gewissheit letztlich nur im praktischen Vernunftgebrauch erreichen lässt, der spekulative hingegen nicht zu ihr zu gelangen vermag. In dem kurzen Abschnitt *Vom Fürwahrhalten* aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, in dem das Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft über die Figur des reinen praktischen Vernunftglaubens und seine Rolle beim Fürwahrhalten erörtert wird, hatte Kant den Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauch in folgender Weise festgehalten: „Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten“.⁶⁸ Der Gehalt der Distinktion ist augenfällig: Während Hypothesen etwas Zufälliges anhaftet, können Postulate demgegenüber mit dem Anspruch der Notwendigkeit auftreten. Auf den damit zur Geltung gebrachten Vorrang der praktischen Vernunft bei der Begründung des Fürwahrhalts greift Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft* zurück, wenn er sich zu erläutern bemüht, inwiefern und wodurch sich Gott und Seelenunsterblichkeit belegen lassen. Freiheit, so lautet Kants Behauptung, ist einzig geeignet, diesen Nachweis zu erbringen, während er

66 Ibid.

67 Kant, KdU, B 457.

68 Kant, KpV, A 255.

auf theoretischem Wege verfehlt werden muss.⁶⁹ Sie ist aber nur in einer besonderen Weise dazu in der Lage, als Grund des Fürwahrhaltens zu fungieren: Sie gibt nämlich einen gültigen Beweisgrund nur „in praktischer Absicht“ ab.⁷⁰ Da sich Kant aber davon überzeugt zeigt, dass es eines anderen Beweis hier gar nicht bedarf, kann er dennoch festhalten, dass der praktische Vernunftgebrauch mithilfe des Faktums der Freiheit „die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste“.⁷¹ Wichtig für unsere Zwecke der Untersuchung von Glauben und Wissen ist die Schlussfolgerung, die Kant aus diesen Überlegungen für den Charakter des Fürwahrhaltens zieht. Das Fürwahrhalten kann, wie es schon aus seiner Erörterung in der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt ist, eines sein, das sich entweder als Wissen oder als Glauben verstehen lässt.⁷² Für Kant ist es klar, dass das moralische Argument, das sich der Freiheitskategorie verdankt, sich letztlich nicht als Wissen verstehen lassen kann, sondern auf den Glauben als Vernunftglauben verweist. Kants Philosophie führt insofern, wie sich an der Behandlung der Moral- und der Freiheitsproblematik in der *Kritik der Urteilskraft* ein weiteres Mal zeigt, über das Wissen hinaus. Zwar soll der praktische Vernunftgebrauch die Gewissheit der Freiheit aufzeigen, aber Kant verschweigt an keiner Stelle, dass sich das nicht im Modus der Gewissheit des Wissens erreichen lässt. Den eigenartigen Charakter einer Erkenntnis der Freiheit jenseits des Wissens hält Kant in einer aufschlussreichen Formulierung aus der Religionsschrift fest:

„So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimnis, weil ihr Erkenntnis jedermann mitgeteilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis, weil er uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist.“⁷³

69 Kant, KdU, B 465-468.

70 Kant, KdU, B 467.

71 Kant, KdU, B 468.

72 Ibid.

73 Kant, *Religion*, B 209.

In diesem Zitat kommt der seltsame Doppelcharakter der Gewissheit der Freiheit besonders plastisch zum Ausdruck. Sie ist uns einerseits offenbar und gewiss – aber andererseits bleibt sie uns verschlossen, wir können ihren Grund nicht mit Gewissheit ausmachen. Die Gewissheit der Freiheit, die einzige, die uns durch Vernunftgebrauch überhaupt zugänglich ist, liegt jenseits des Wissens – der Grund der Freiheit ist uns, wie Kant in der obigen Formulierung sagt, zur Erkenntnis nicht gegeben. Woher aber röhrt dann überhaupt die Gewissheit der Freiheit? Wie kann Kant zu der Annahme gelangen, dass sich Freiheit jenseits des Wissens von ihr dennoch mit Gewissheit annehmen lässt? Kant sucht an dieser Stelle Zuflucht bei der Kategorie der Notwendigkeit. Die Freiheit bzw. das moralische Gesetz, was für Kant, der beide über den Begriff der Autonomie als einer freien Selbstgesetzgebung verknüpft,⁷⁴ bekanntlich einerlei ist,⁷⁵ können zwar nicht näher, sie ergründend, erklärt werden, aber die Zulässigkeit des Rekurses auf sie soll sich verteidigen lassen. Sie ergibt sich, wie Kant postuliert, aus der Notwendigkeit, mit der die Vernunft uns solche Gesetze, wie wir beobachten können sollen, gibt.⁷⁶ Dieses Argument setzt wiederum eine bestimmte Logik voraus, die derjenigen ähnelt, mit deren Hilfe Kant, wie wir weiter oben gesehen haben, behauptet, dass die Möglichkeit dessen, das sich nicht als unmöglich zeigen lässt, angenommen werden kann. Übrigens macht Kant hier von der Ungewissheit einen konstruktiven Gebrauch: Es muss, so ließe sich die Reflexion über Möglichkeit und Unmöglichkeit auch lesen, ungewiss bleiben, ob sich die Unmöglichkeit nachweisen lässt, was ja vor allem auch heißt, dass sie nicht nachgewiesen werden kann, und damit ist die Möglichkeit zumindest nicht dementiert. Durch den Verweis auf die Notwendigkeit wird dem Argument aber eine deutlich positivere Gestalt gegeben. Es ist, wenn erst die Notwendigkeit demonstriert ist, nicht länger nötig, auf die schwache Formulierung zurückzugreifen, dass eine Möglichkeit sehr wohl angenommen werden kann, wenn die Unmöglichkeit sich nicht nachweisen lässt, sondern nunmehr kann, so sieht es zumindest Kant, davon gesprochen werden, dass etwas in Anspruch genommen werden muss, dessen Notwendigkeit als erwiesen gelten darf. Kant kombiniert beide Argumentationslinien: Wir erlangen eine erste Gewissheit über die Mög-

74 Kant, KpV, A 58/59.

75 Kant, KpV, A 79/80.

76 Kant, KpV, A 52/53.

lichkeit der Freiheit dadurch, dass wir ihre Unmöglichkeit nicht definitiv erweisen können, und wir werden sodann durch die moralischen Gesetze dazu genötigt, Freiheit anzunehmen. Diese Nötigung, sie anzunehmen, schlägt Kant dann vor im Sinne einer Berechtigung zu deuten: wir sind „genötigt, eben dadurch auch berechtigt [...], sie anzunehmen“.⁷⁷ Es ist hier weder möglich noch nötig, der komplexen Freiheitsdiskussion und der transzendentalen Aufhebung der Freiheitsproblematik in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* eine ausgiebige Diskussion zu widmen. Für die vorliegenden Zwecke dürften die wesentlichen Punkte bereits deutlich genug hervorgetreten sein. Es gilt abschließend noch, ihre Konsequenzen, die verschiedentlich bereits angedeutet wurden, zu erwägen. Eine Notiz zu der von Kant supponierten Logik scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig. Es wurde bereits gesagt, dass die Logik, mit deren Hilfe davon gesprochen werden kann, dass die Unmöglichkeit der einen Option die Möglichkeit der anderen nahelegt, auf zweifelhaften Gründen ruht. Diese Logik beinhaltet eine Aussage über die konsistente Beschaffenheit der Welt, die mitnichten unbesehen vorausgesetzt werden kann. Es gibt keinen *prima facie* gültigen Grund anzunehmen, dass sich die Welt in das Schema eines Entweder-Oder einfügt. Eine solche Zweiseitenlogik ist es aber, die Kant, zumindest implizit, verschiedentlich unterstellt. Erst vor ihrem Hintergrund ergeben die gewaltigen Aussortierungsargumentationen, von denen seine Schriften, vor allem die kritischen, übervoll sind, überhaupt Sinn. Argumentativer Fortschritt auf dem Weg zu einer steigenden Gewissheit lässt sich durch den Ausschluss unplausibler Varianten nur dann erreichen, wenn ausgesprochen oder unausgesprochen darauf gebaut wird, dass es einen zwingenden oder zumindest hinreichend plausiblen Grund dafür gibt, dass eine Möglichkeit übrig bleiben muss, die sich als die letztlich richtige erweist. Die kantische Logik setzt so eine widerspruchsfreie Welt voraus oder zumindest eine Welt, die eine logische Struktur aufweist, durch die sich die Widersprüche mittels eines Ausschlussystems versöhnen lassen. Auf diese Anlage des kantischen Beweisgangs und die Fragwürdigkeit ihrer Logik hat Adorno, als ein Denker des Nichtidentischen, in seinen Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie* nachdrücklich hingewiesen: „Ich merke nur gerade en passant an, daß dieser Schluß: daß aus dem Beweis der Untrifigkeit der

77 Kant, KpV, A 168.

Gegenthese zu dem je Entwickelten die Gültigkeit der in Rede stehenden These selbst folgt, logisch keineswegs so unmittelbar hervorspringt“.⁷⁸

Diese Logik trägt auch Kants Überlegungen zur Nötigung durchs Notwendige. Dass etwas aus einer bestimmten Perspektive notwendig erscheint, heißt noch nicht viel, wie auch Kant sieht, wenn er von der subjektiven Notwendigkeit spricht. Aber auch seine Vorstellung einer allgemeinen Notwendigkeit erhält nur dann einen produktiven Charakter, wenn die logische Annahme hinzutritt, dass etwas, das notwendig ist, auch möglich sein muss. Genau das aber steht zur Frage. Eine solche Logik nämlich unterstellt mit Gewissheit eine Welt, in der es immer mit rechten Dingen, unter denen verlässliche und berechenbare Dinge zu verstehen sind, zugeht. Eine solche Welt gleicht einem logischen Rätsel, bei dem von vorne herein feststeht, dass es aufgeht. Es ist genau dieser Zugriff auf die Gewissheit des logischen Aufbaus der Welt an sich, die mithilfe des Vernunftgebrauchs nicht zu erreichen ist, die Kant aber unter der Hand durch seine logischen Rahmenannahmen in Anspruch nimmt. Kant ist sich an diesen Stellen, wie sich an den zurückhaltenden und varierenden Formulierungen, die er wählt, zeigt, keineswegs sicher. Die Probleme bleiben immer sichtbar. Adorno, der auch dieses Problem wahrgenommen hat, hat das in einer treffenden Formulierung den Doppelcharakter der kantischen Philosophie genannt. Sie ist demzufolge einerseits gekennzeichnet durch einen kritischen Impuls, der Dogmen unnachgiebig auflöst, und versucht aber andererseits „den objektiven Charakter der Erkenntnis zu retten“.⁷⁹ Kant geht auch dabei mit einer sehr weitgehenden Offenheit zu Werke, die ihn, wie wir beobachten konnten, über das Wissen hinaustreibt und die den dogmatischen Glauben auflöst. Der Vernunftglauben als moralischer Glauben erweckt dann allerdings den Anschein, als würde Kant den öffnenden Impuls, der die Ungewissheit des Erkennenkönnens einbekennt, zu bändigen, ja einzuhügen suchen. Dreht Kant hier die klassische Erzählung der Aufklärung um? Die eigentliche Richtung bewegt sich ja vom dunklen Dogma des Glaubens zum lichten Wissen. Diesen Weg hat Kants Religionsphilosophie doch allem Anschein nach beschritten. Das ist richtig und falsch zugleich. Kant klärt den Glauben auf – und das heißt: er verabschiedet den dogmatischen Glauben als Quelle der Gewissheit. Aber auf diesem Weg gewinnt er, wie

78 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 55.

79 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 85.

wir sehen konnten, auch Einsicht in die Grenzen des Erkennenkönnens durch das Wissen. Das Wissen hinterlässt eine Leerstelle. Kant spricht hinsichtlich der offenen Fragen, die der theoretische Vernunftgebrauch hinterlässt, explizit von einem leeren Platz, der bleibt. Ihn füllt die praktische Vernunft durch die Freiheit.⁸⁰ Aber das ist kein Wissen und es ist auch kein Glauben; jedenfalls kein Glauben im theologischen Sinne. Vernunftglauben – mit diesem Begriff umschreibt Kant ein Wechselspiel zwischen Wissen und Glauben in einem Philosophieren jenseits von Wissen und Glauben, das die Gewissheit von Freiheit und Vernunft dennoch zu retten sucht. Aber Gewissheit im starken Sinne ist dadurch nicht zu haben. Kants kritisches Philosophieren schlägt *nolens volens* einen, vom Ziel der Errettung der Gewissheit abweichenden, öffnenden Pfad ein. Das kritische Fragen, das es antreibt, lässt sich nicht stillstellen. Der Verweis auf den Vernunftglauben kann nicht das letzte Wort bleiben, jedenfalls keines, das alle Zweifel ausräumt und Gewissheit an ihre Stelle treten lässt. Denn dieser Vernunftglauben muss mit den offenen Stellen leben, die Kant in seiner Freiheitsdiskussion, gerade im Zusammenhang der Erörterung des Vernunftglaubens, ja keineswegs leugnet.⁸¹ Der Grund des Fürwahrhalts bleibt letztlich ungewiss.

80 Kant, KpV, A 84/85.

81 Vgl. Kant, *Religion*, B 209 und B 297.