

Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft

*Normativität, Rationalität und Gewissen in der
Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen
Idealismus*

Herausgegeben von

Saša Josifović und Arthur Kok



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Inhaltverzeichnis

Über die Autoren VII

Einleitung 1

Saša Josifović und Arthur Kok

Selbstbestimmung der Person und sittliche Gemeinschaft als Grundlagen der Ethik 8

Klaus Düsing

„Verdammnis“ und „Lossprechung“ durch das Gewissen: Zum Verhältnis von Freiheit und moralischer Verantwortlichkeit in Kants praktischer Philosophie 24

Walid Faizzada

Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft

Kants Theorie des Gewissens als Ausdruck der unbedingten Selbstverpflichtung zur Freiheit 47

Saša Josifović

Gewissen und Verbindlichkeit

Kants Idee eines „inneren Gerichtshofs“ zwischen Christian Wolff und Adam Smith 63

Heiner F. Klemme

Gott als Richter?

Zum Gewissen im § 13 von Kants Tugendlehre 84

Thomas Oehl

Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens 115

Elke Elisabeth Schmidt und Dieter Schönecker

Jenseits des Gewissens

Der Mensch als Endzweck der Schöpfung 154

Arthur Kok

Natur versus Freiheit?

*Zu Hegels logischer Überwindung eines wirkungsmächtigen
Gegensatzes* 170

Christian Krijnen

**Reason's Search for the Unconditioned and the Standpoint of the Subject
in Kant** 189

Stefan Bird-Pollan

Die Person als Selbstzweck 208

Paul Cobben

Individuum est effabile

*Hegels Versuch einer Weiterführung Kants in der Sicht des
Menschlichen* 219

Kurt Appel

Index 245

Jenseits des Gewissens

Der Mensch als Endzweck der Schöpfung

Arthur Kok

In seiner praktischen Philosophie untersucht Kant die Möglichkeit der Freiheit unter der Bedingung der kopernikanischen Wende. In der phänomenalen Wirklichkeit gibt es nichts, was wir einen freien Willen nennen können, weil jede Handlung auch als Resultat mechanischer Gesetze erklärt werden könnte. Also muss der freie Wille ein Noumenon sein, von dem wir aber nur einen negativen Begriff haben. Den Gegenstand eines solchen Begriffs können wir nicht erkennen. Aus diesem Grund wird Kants kritische Philosophie häufig als ein Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft dargestellt. Obgleich ich meine Willensfreiheit nicht theoretisch beweisen kann, darf ich *in praktischer Hinsicht*, d.h. insofern ich in meinen Handlungen versuche, die moralische Pflicht zu verwirklichen, die Existenz meiner Freiheit annehmen. Ich *soll*, also muss ich auch *können*.

Meines Erachtens ist es aber ein Missverständnis, dass Kant wirklich gedacht hat, dass es praktisch überzeugende Gründe geben könnte, die aber theoretisch nicht zu begreifen wären. Eine solche Interpretation führt dazu, und hat auch oft dazu geführt, dass Kants These, dass die Begrenzung der Erkenntnisraum für die Freiheit schaffen muss, so gemeint ist, als ob sie von einer anderen, z.B. rein moralischen, Erkenntnisart unterschieden werden könnte, deren Geltung selbstverständlich leicht zu problematisieren wäre, da sie keinen theoretischen Grund hat. Meiner Meinung nach ist bei Kant genau das Gegenteil der Fall. Die Grenzen der theoretischen Vernunft bestimmen ohnehin auch die Grenzen der praktischen Vernunft, weil genau diese Grenzbestimmung eine kritische praktische Philosophie ermöglicht, ohne die sie sich in bloße Spekulation verlieren würde.¹

Dieser Beitrag beabsichtigt nachzuweisen, wie Kant seine praktische Philosophie aus der Begrenzung der reinen Vernunft in der ersten Kritik entwickelt. Also die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ist

1 In der Vorrede seiner *Kritik der praktischen Vernunft* sagt Kant selbst zu dieser Frage: „Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch niemanden in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte.“ (Kant, AA v, *Kritik der praktischen Vernunft*, 10.)

nicht erst in der *Kritik der Urteilskraft* thematisch, sondern auch schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und *Kritik der praktischen Vernunft*. Dennoch wird erst am Ende der dritten Kritik, in der Methodenlehre, letztlich klar, wie das Faktum und die Postulate (die oft zu Unrecht als bloß praktische Urteile interpretiert werden) in der Tat mit der theoretischen Vernunft vollständig übereinstimmen. Diese Entwicklung des Gedankens lässt sich mit Kants Ausdruck zusammenfassen, dass „Moral also unumgänglich zur Religion [führt]“.² Es wird sich ergeben, dass dieser Übergang zur Religion zutiefst mit Kants These, dass „der Mensch der Schöpfung Endzweck“ ist, verbunden ist.³

1 Übergang von theoretischen zur praktischen Philosophie und Begründungsfunktion der praktischen Vernunft

Das Subjekt ist transzendental und spontan, insofern es Begriffe hervorbringt, aber für die Anwendung dieser Begriffe, d.h. zur Apprehension, bleibt es von der sinnlichen Anschauung abhängig. Die *Unabhängigkeit* des Intellekts liegt in der synthetisierenden Handlung, die durch Gesetzmäßigkeit Einheit – und erst hierdurch Objektivität – setzt, aber darin ist er auch von der Vermittlung durch das Sinnliche abhängig. Kant hebt an dieser Stelle ausdrücklich hervor, dass die Kraft des Verstandes nicht *schöpferisch* ist, d.h. wir haben keine intellektuelle Anschauung, aber dennoch die Kraft, die Natur zu zwingen, sich nach unseren Begriffen zu richten. Ohne diese Verstandestätigkeit würde es gar keinen Gegenstand der Erfahrung geben. Objektivität ist an sich Begriff, zwar ein in seinem empirischen Gebrauch durch Sinnlichkeit beschränkter Begriff. Also, objektive Erkenntnisse sind niemals absolut, aber nicht, weil Begriffe prinzipiell einen in der Anschauung gegebenen Gegenstand niemals vollständig erfassen können, sondern weil sie die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Erfahrung, welche ihre Synthesekraft überhaupt ausmacht, nur in Bezug auf eine unzureichende Anschauung verwirklichen können.

Nun können wir nicht sagen, dass in der praktischen Philosophie bloß dadurch, dass wir uns jetzt nicht mehr mit der Möglichkeit der Erkenntnis, sondern mit der des Handelns beschäftigen, dieser Standpunkt der theoretischen Vernunft nicht mehr relevant sei. Nicht nur setzt Handeln selbstverständlich Bewusstsein voraus, dessen Struktur Hauptthema der ersten Kritik ist, aber mehr spezifisch, wenn wir zum Behuf der Möglichkeit des Handelns

2 Kant: AA VI, Die Religion innerhalb der Religion, 6.

3 Kant: AA V, Kritik der Urteilskraft, 435.

in der praktischen Philosophie den freien Willen thematisieren wollen, ergibt sich, dass die in der *Kritik der reinen Vernunft* abgelehnte Schöpfungskraft, als die kausale Verbindung von Begriff und Gegenstand, gerade zur Möglichkeit des Handelns überhaupt erforderlich ist. Meines Erachtens ist also die Frage, die in Kants praktischer Philosophie im Mittelpunkt steht, wie eine für das Handeln notwendige, ursprüngliche Beziehung auf einen Gegenstand unter der Bedingung der Kritik des theoretischen Gebrauchs der Vernunft denkbar, d.h. im Begriff erfassbar, ist. Das heißt, dass die Vorstellung unseres Selbst als Ursache eines Gegenstandes aus empirisch-pragmatischen Gründen keine für uns sinnvolle Freiheit vorstellbar macht. Dazu gehört eben auch das Urteil, dass wir Handlungsfähigkeit annehmen dürfen, weil das moralische Sollen ein Können voraussetzt. Dieses wäre auch bloß pragmatisch: Es stimmt zwar, aber es erklärt nichts.

Kant schlägt vor, das freie Subjekt als einen sich der Natur unterwerfenden Gesetzgeber darzustellen, und behauptet, dass dieses gesetzgebende Subjekt in noumenaler und selbstbestimmender Hinsicht Grund des Handelns ist. Doch gerade in der Übereinstimmung von Gesetzgebung und Selbstbestimmung wird dasjenige, was in der *Kritik der reinen Vernunft* sorgfältig getrennt blieb, zusammengekommen; nämlich der Unterschied zwischen denjenigen Begriffen, die mittels sinnlicher Anschauung auf Gegenstände bezogen werden können, und denjenigen, die durch Selbstbestimmung diese Beziehung unmittelbar von sich aus zustande bringen. Kant handelt diese Übereinstimmung nicht unkritisch ab, sondern setzt zu Recht, dass sie zum Begriff der Handlung gehört. Er zeigt gerade, im Gegensatz zum Pragmatismus, dass die menschliche Freiheit sehr erklärungsbedürftig ist! (Übrigens ist der Grund, dass die Wirklichkeit des Handelns eine Verbindung annehmen muss, welche der theoretischen Vernunft erspart blieb, dass letztere die Bestimmung des Gegenstands als etwas Übersinnliches und Unerkennbares, also als ein Ding an sich, stehen lassen könnte, da es dort ja nicht um die Bestimmung, sondern um die Grenze derselben ging.)

Das kritische Moment der praktischen Philosophie besteht hauptsächlich darin, dass Kant nicht über die Spannung zwischen Selbstbestimmung und Gesetzgebung hinausgeht. Einerseits ist das freie Subjekt ein Noumenales, bei dem die Vorstellung eines Gegenstandes unmittelbar dessen Wirklichkeit hervorbringt, und dass deshalb die ursprüngliche Einheit von Begriff und Gegenstand ist; andererseits hört dieses Subjekt nicht auf, mit dem transzendentalen Subjekt, das sich als affizierten Verstand gerade als nicht ursprünglich weiß, übereinzustimmen. Schon von Anfang der *Grundlegung* an können wir Kant so lesen, als ob er diese Aufgabe lösen wollte.

Im Grunde wäre die Lösung die, dass wir uns selbst nur *mittels* der Gesetzgebung als Ursprung eines Gegenstandes begreifen können. Dies erklärt Kants Ausgangspunkt, dass Handlungen nur nach Regeln, d.h. nach *Maximen*, möglich sind. Maximen können niemals bloß beliebig sein, sondern als *meine* Maximen haben sie ein Moment der Selbstbestimmung an sich. Sie können also nicht ursprünglich aus den heterogen bestimmten Neigungen hervorkommen. Hier wird erstmal klar, was die eigentliche Aufgabe ist. Die objektive Gültigkeit einer Maxime wird also gerade dadurch *bewiesen*, dass sie das Handeln bestimmen soll, absolut unabhängig von demjenigen, was empirisch der Fall ist.

Nun könnte man sagen, dass die Gründung einer derartigen objektiven Gültigkeit im Noumenalen über die Grenze jeglicher Erkenntnis hinausgeht. Wir haben aber die reine Kategorie der Kausalität, die uns in die Lage versetzt, ein selbstbestimmendes Wesen als bloß logische Möglichkeit, d.h. als zu einer Welt jenseits der sinnlichen gehörig, festzuhalten. Obwohl diese Welt nicht empirisch beweisbar ist, muss jeder empirische Beweis umgekehrt doch die Einheit der Erfahrung, nämlich als Begriff des Dinges an sich, voraussetzen, und damit die Möglichkeit einer solchen Welt wesentlich offenlassen. Es steht also nicht nur *nicht im Widerspruch* zur Erfahrung, ein solches Wesen anzunehmen; im Gegenteil, insofern es lediglich die im Grenzbegriff bloß *negativ* angegebene Möglichkeit der Erfahrung *positiv* fasst, erfassen wir am Ende nichts anderes als die Möglichkeit der Erfahrung selber und wäre das Urteil, dass sogar die Erfahrung *im absoluten Sinne*, d.h. mit Inbegriff ihrer Möglichkeitsbedingungen, keine Freiheit beweisen würde, sogar selbst noch ein Widerspruch in sich.

Ebenso kann man nicht leugnen, dass aus dieser Sicht jede Maxime eine kategorische Dimension hat, und dass Maximen, insofern sie kategorisch sind, in der Tat objektiv gesetzgebend sein müssen. Doch diese Objektivität beweist sich nur in ihrer vollständigen Unabhängigkeit vom Sinnlichen und leugnet damit, dass jede Maxime *gesetzgebend* ist, also *im Verhältnis* zum Sinnlichen steht. Es ist deshalb unmöglich, eine *konkrete* Maxime zu formulieren, die die kategorische Dimension adäquat ausdrückt. Vom Verhältnis zum Sinnlichen können wir nicht absehen, weil sogar das rein theoretische Wegsehen von allem Sinnlichen in der Bestimmung eines Gegenstandes zum wesentlich unbestimmten Begriff des Dinges an sich führt.

Trotzdem ist die Annahme eines noumenalen Subjekts der allgemeinen und kategorischen Gesetzgebung erlaubt, wenn wir das Subjekt als *Selbstverwirklichung der reinen Begriffe* verstehen. Dies löst das Problem nicht unmittelbar, weil die Darstellung der Gesetzgebung des Verstandes als

Selbstverwirklichung der reinen Begriffe (obschon reine Begriffe als Kategorien spontan sind) erst Rechenschaft darüber ablegen muss, dass Verstandesbegriffe trotzdem nicht schöpferisch sind. Also, die reine Synthesehandlung des Selbstbewusstseins darf niemals als Handlung im praktischen Sinne verstanden werden. Die wahre Lösung wird aber gefunden, wenn wir uns klar werden, dass die Verwirklichung der Begriffe durch die relative, nicht-schöpferische, von Affektion abhängige Spontanität des Verstandes eine absolute Negation aller Sinnlichkeit in der Bestimmung eines Gegenstandes durch Begriffe voraussetzt. Diese Negation ist der Vernunftschluss, den Kant am Ende der *transzendentalen Ästhetik* einführt, und welche über das absolute Nichts-Sein von Raum und Zeit in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis von Dingen an sich (als ihre transzendente Idealität) entscheidet.⁴

Die Negation aller Sinnlichkeit in der Anschauung entwickelt sich durch die Analytik des Verstandes hindurch zum Grenzbegriff, aber bekommt in der praktischen Philosophie eine positive Bedeutung, nämlich die rein praktische Tätigkeit des vernünftigen Subjekts zu sein, das die Reichweite der Neigungen zum Behuf eines gewissen Zwecks, nämlich der Freiheit, absolut eingrenzt. Die theoretische Vernunft muss diese Tätigkeit des Subjekts zwar voraussetzen, aber ihre Möglichkeit erklärt nicht mehr als nur dies. Die *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt aber, dass diese auf die Autonomie des Subjekts verweist, welche dadurch auch als Voraussetzung der ersten Kritik von Kant anerkannt wird.⁵ Nun, dieses grenzbestimmende Subjekt ist dasjenige Subjekt, das sich selbst das Gesetz gibt, und auf diese Art und Weise Ursprung seiner Gegenstände ist.

Das kann nicht heißen, dass die Gesetzgebung plötzlich doch schöpferisch wäre. Die objektive Gültigkeit des Kategorischen in der Gesetzgebung durch Maximen beweist sich theoretisch überzeugend dadurch, dass die Maximengeleitete Handlung die sonst ins unbegreifliche Jenseits versetzte Einheit der Erfahrung als positive Wirklichkeit des Begriffs überhaupt ausdrückt. Also, in der Handlung, die in der Tat nur als intelligible Welt wirklich sein kann, wird nicht positiv bestimmt, was diese Welt sein könnte – dies bleibt allerdings

4 Cf. Kant: AA III, *Kritik der reinen Vernunft* (2. Aufl. 1787), 56. Diese These habe ich weiter ausgeführt in meiner Dissertation Kok, A. (2013) *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik*, München: Wilhelm Fink.

5 Aus diesem Grund kann bei Kant in der Tat von einem ‚Primat der praktischen Vernunft‘ die Rede sein. Cf. AA V, *Kritik der praktischen Vernunft*, 6: „Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält.“

unmöglich –, sondern das Positive ist, dass im Handeln die Negation des Sinnlichen selbstbewusst auf sich genommen wird. Der Vernunftschluss wird als ursprünglich subjektiv vorgestellt, obgleich ihr Resultat, der Unterschied zwischen phänomenaler und noumenaler Welt, sogar absolute Gültigkeit hat.

Wenn Kant in der *Grundlegung* sagt, dass der Mensch zur Möglichkeit seines Handelns sich über die sinnliche Welt hinaus als Bewohner einer intelligiblen Welt denken muss, kann das objektiv gesehen nicht heißen, dass wir uns eine Welt jenseits der sinnlichen vorstellen müssen. Kant muss gemeint haben, dass eine solche intelligible Welt erst als absolute Negation der sinnlichen Welt objektiv ist. Das Kategorische der Freiheit drückt darin zugleich aus, wie das gesetzgebende Subjekt in der Tat zugleich Noumenon sein könnte, nämlich insofern die Gesetzgebung bloß ein Gesetz in die Hand gibt, dass nur durch das Subjekt selbst in der Welt ist, und worin nichts anderes als die Einheit des Subjekts mit sich selbst ausgedrückt wird.

Obgleich es nichts Besonderes ist, zu sagen, dass menschliche Freiheit erst durch die Hemmung und Zurückweisung pathologischer Bestimmungsgründe wirklich wäre, ist es gleichwohl unmöglich, ein Beispiel für eine solche Handlung ohne Interesse zu geben. Aus der Perspektive der konkreten Handlung steht das Kategorische und Selbstbestimmende immer als abstraktes Wesen der wirklichen Handlung gegenüber. Eine Handlung aber, die demjenigen, was sie zu Handlung macht, gegenüber stehen bleibt, darf natürlich niemals eine wirkliche Handlung genannt werden. Wie kann ich handeln, wenn ich nicht weiß, ob ich die Sinnlichkeit in der Bestimmung meiner Gegenstände getilgt habe, oder nicht? Eine solche Freiheit wäre bloß spekulativ und sogar unmoralisch, wogegen Kant gerade die *moralische* Freiheit, insbesondere das moralische Gesetz, zur Lösung dieses Widerspruchs einführt.

Kant stellt zwar das Primat der praktischen Vernunft, aber nur insofern der natürliche Wille nicht durch Neigung, sondern durch Maximen bestimmt wird. Dies setzt ein Verhältnis zur Natur voraus, statt der unmittelbaren Bestimmung durch sie, und also ein selbstbestimmendes Subjekt der Handlung, aber diese Voraussetzung kann weder hypothetisch noch kategorisch geprüft werden. Die Erfahrung gibt keinen Anlass, Freiheit zu ermöglichen, sogar nicht die Möglichkeit der Erfahrung, sofern diese objektiv gesehen durch die reinen Anschauungsformen des sinnlichen Gemüts bedingt ist. Aber insofern wir diese Tatsachen mit absoluter Sicherheit einsehen können, wissen wir, dass wir definitiv keine intellektuelle Anschauung besitzen, und dass es in der Welt absolut nichts gibt, was der Freiheit zur Möglichkeitsbedingung dienen kann.

Es bleibt also keine andere Möglichkeit übrig, als dass die für uns erkennbare Freiheit auf jeden Fall ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen aus sich heraus hervorbringen muss. Erst die moralische Freiheit, welcher es nur um

die Freiheit selber zu tun ist, erfüllt diese aus der ersten Kritik hervorgehende Anforderung, dass alles, was wirklich ist, in der Form des Begriffs erfassbar sein soll – auch der freie Wille. Erst als *moralische* Freiheit wird sie als *Grenzbegriff* bestimmt, aber auf eine besondere Weise. Nehmen wir die Formulierung des kategorischen Imperativs:

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.⁶

Erst diese Maxime trägt zur Möglichkeit der Freiheit objektiv bei, weil sie aussagt, dass wir in der besonderen und dadurch auch beschränkten Handlung auf eine Allgemeinheit, nämlich die Freiheit, Rücksicht nehmen, das Dasein derselben aus keinem Grund als die Maxime selbst hergeleitet werden kann; also zum Behuf seiner eigenen Möglichkeit, muss jede Maxime jederzeit die sie ermöglichende Allgemeinheit selbst hervorbringen. Anders gesagt, jede besondere Maxime setzt allgemeine Freiheit voraus, aber diese hat keine andere objektive Realität als Möglichkeitsbedingung jener Maxime zu sein. Moralisch würde diejenige Handlung heißen, in der die besondere Maxime also rein selbstbestimmend sei, d.h. bloß die Identität des Subjekts mit sich ausdrückt.

Als unmittelbare Realität verstanden, wäre diese Selbstbestimmung immer eine Abstraktion, weil subjektive Bestimmung Besonderheit und daher Vielheit impliziert. Es geht darum, dass die Ganzheit vieler besonderer Handlungen eine Welt bildet, die nicht in der Sinnlichkeit, sondern in der Selbstbestimmung des Menschen gründet, also die Handlungswirklichkeit ist eine *sittliche* Welt. Die Sittlichkeit ist die ganze Wirklichkeit des menschlichen Handelns und schlechthin als Wirklichkeit des kategorischen Imperativs zu denken, also absolut unvermischt mit Sinnlichkeit.

In der *Grundlegung* unterscheidet Kant zwar zwischen Moralität und Sittlichkeit, aber diese Unterscheidung kommt eben auch aus der Anwendung der theoretischen Perspektive auf den Freiheitsbegriff hervor. Im letzten Kapitel der *Grundlegung* stellt Kant Moralität und Sittlichkeit einander gegenüber als zwei Prinzipien, die sich gegenseitig voraussetzen. Sittlich ist gerade die besondere Handlung, in der sich das moralische Subjekt konsolidiert; Moralität kann nur als sittliche Welt wirklich sein, weil erst die (notwendig sittlich) bestimmte Maxime den Gedanken eines noumenalen Subjekts hervorruft. Dies bildet aber einen Zirkelschluss, und demzufolge können wir die objektive Realität der Freiheit nicht aus der wechselseitigen Förderung

⁶ Kant: AA v, Kritik der praktischen Vernunft, 30.

von Moralität und Sittlichkeit beweisen. Der Zirkelschluss erklärt aber, dass die objektive Realität der Moralität nicht in der Sittlichkeit zu finden ist, sondern rein in sich selbst. Die sittliche Welt ‚verwirklicht‘ also nicht ein abstraktes Moralgesetz. Die objektive Realität des kategorischen Imperativs ist eine ursprüngliche, vollkommen in sich selbst gegründete, intellegible Welt. diese ursprüngliche Welt der Freiheit; die sittliche Wirklichkeit ist nicht *ihre* Wirklichkeit, sondern bloß ihr *Abbild*. In dieser absoluten Ungleichheit von Moralität und Sittlichkeit zeigt sich letztendlich, wie Gesetzgebung und Selbstbestimmung ohne Widerspruch gedacht werden können.

Das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit drückt wesentlich die Freiheit als Verhältnis von Selbstbestimmung – d.h. das Subjekt als Ursache seiner Gegenstände – und Gesetzgebung – d.h. das Subjekt als Negation der Sinnlichkeit – aus. Den Unterschied zwischen dem Gesetz und der in ihm abgebildeten ursprünglichen Selbstbestimmung drückt Kant aus, wenn er sagt, dass das moralische Gesetz immer *Pflicht* ist. Als Pflicht steht das Gesetz zwar dem handelnden Subjekt gegenüber, aber die Pflicht trägt eben dadurch doch zur Möglichkeit der Handlung bei, weil in der Pflicht eindeutig explizit wird, dass der Inhalt einer wirklichen Handlung ein *absoluter* Inhalt sein soll. Die Selbstbestimmung ist hier Urheber der Vernunft und absoluter Inhalt des Gesetzes, weil sie sich als Autor des Gesetzes setzt. Also dasjenige, was in der Vorstellung der Pflicht zum Absoluten gemacht wird, ist das handelnde Subjekt selbst. Kant bestimmt aus diesem Grund sogar, dass der Vernunft, die von keinen aus der Sinnlichkeit hervorkommenden Triebfedern affiziert werden könnte, eine eigentümliche Triebfeder zukommt, nämlich die *Achtung* vor dem Gesetz, die ausschließlich die sich in der Handlung verwirklichende Persönlichkeit, oder die Menschlichkeit überhaupt betrifft.

Wiederum ist die Frage, ob Kant durch die Einführung einer Triebfeder der Vernunft nicht gerade eine Art intellektuelle Anschauung voraussetzt. Die Urheberschaft der Vernunft, die als der wahre Gegenstand des moralischen Gesetzes bestimmt ist, wird in der Tat letztlich als *Faktum der Vernunft* begriffen. Wäre dieses Faktum nicht mindestens eine Spur der Freiheit, als ein Horizont, gegen den sich die dunklen Umrisse einer intelligiblen Welt sich auf eine weiter nicht erkennbare Weise abzeichnen? Eine Spur, die uns hinreichenden Anlass gibt, das absolute Dasein der Freiheit als ein Gottespostulat anzunehmen? Ich würde sagen, nein. Das Faktum der Vernunft erörtert nicht, dass wir zum Behuf der Möglichkeit der Freiheit genötigt sind, eine rein intellektuelle, theoretisch unerklärbare Gewissheit anzunehmen. Es liefert gerade die theoretische Erklärung dafür, dass wir, trotz der Abwesenheit irgendeiner intellektuellen Anschauung, sogar ihrer Möglichkeit nach, die Freiheit als Noumenon im Bewusstsein haben können. Diese Freiheit ist nämlich immer

schon für die theoretische Vernunft Ausgangspunkt gewesen, nämlich im Schluss der Vernunft im Urteil über die transzendente Idealität von Raum und Zeit – das absolute Nichts-Sein der Sinnlichkeit in der Bestimmung von dem, was die Dinge an sich sind.

Dieser Vernunftschluss wird in der praktischen Philosophie in der Tat wiederholt. Ein vernünftiges Wesen zu sein, hieß schon in der *Grundlegung*, dass das handelnde Subjekt sich moralisch dazu verpflichtet weiß, dass es von aller sinnlichen Bestimmtheit in seinen Maximen abstrahieren sollte. Nun erklärt Kant in der zweiten Kritik grundsätzlich, dass die Frage, wie eine solche Handlung in der für uns erkennbaren Welt vorkommen kann, sinnlos ist. Sie kann niemals empirisch objektiv sein, weil ihre Möglichkeit dies ausschließt – sie ist Noumenon. Wenn wir aber fragen, wie die Identität, die wir zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung annehmen müssen, d.h. das transzendente Subjekt – wie diese Identität *selbst* eigentlich möglich wäre (und ob ihre Gesetzgebung durch sich selbst oder durch etwas anderes als die Sinnlichkeit beschränkend funktionieren könnte); so sehen wir ein, dass nicht bloß die kategoriale Struktur des Verstandes, keine Gegenstände schaffen zu können, Voraussetzung für jeden *spekulativen* Vernunftgebrauch ist und letzteren also begrenzt, sondern dass umgekehrt diese Vernunft ebenso diejenige Voraussetzung für den Verstand ist, welche seine begrenzende Tätigkeit selbst überhaupt ermöglicht.

Das noumenale Subjekt kann deshalb in der Tat mit dem transzendentalen Selbstbewusstsein verknüpft werden, aber erst durch die transzendente Idealität von Raum und Zeit, die auch diesem Selbstbewusstsein durch einen Vernunftschluss *vorgegeben* sein muss. Die praktische Seite dieses Schlusses drückt Kant aus, wenn er sagt, dass es in der Welt nichts Wertvolles gibt außer dem Menschen, und sogar diesen Menschen nur als *freies* und *noumenales* Wesen, d.h. als *Person*. Der Wert der Persönlichkeit verhält sich zur absoluten Wertlosigkeit der sinnlichen Welt, wie Einheit zur Vielheit. Der offene Platz, den der Verstand der Freiheit lassen muss, ist keine Unsicherheit, sondern gerade die Sicherheit, dass, wenn es Einheit gibt (auch in der Erfahrung), diese Einheit niemals erscheint und als nicht-erscheinend nur Grenzbegriff sein kann. Genauso müssen wir sagen, dass der einzige Wert, den es möglicherweise geben kann, nicht erscheinen kann, sondern seiner Möglichkeit nach bloß in der Negation der ganzen Erscheinungswelt zu finden ist.

Jedoch, der absolute Wert der Persönlichkeit, als Triebfeder der reinen praktischen Vernunft, die sich zwar nicht mehr beweisen lässt, aber umgekehrt selber unbedingtes und unleugbares Kriterium jedes Beweisgrundes ist, kann gleichwohl nicht diejenige Einheit von Selbstbestimmung und Gesetzgebung sein, die seinen eigenen Wert aus sich heraus *schöpft*. Die Endlichkeit der

moralischen Position zeichnet sich gerade dadurch aus, dass der Wert der Person nicht durch die Achtung vor der Pflicht hervorgebracht, sondern bloß *erweckt* wird. Darüber hinaus weiß das sich moralisch verpflichtet wissende Subjekt auch noch, dass es nicht die Mittel besitzt, zu wissen, ob es in seinen Handlungen die Pflicht verwirklicht oder nicht, weil die Pflicht ihn zur Urhebung seiner Gegenstände bloß als Gebot (Du sollst!) auffordert.

Es ist bekannt, dass die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes eingeführt wurden, um diese Kluft zu überbrücken, aber dabei bleibt immer unklar, wie sie genau zur Lösung der erkenntnistheoretischen Problematik, dass Freiheit auch im Bewusstsein vorhanden sein muss, beitragen. Sie scheinen nämlich das Gegenteil zu bewirken. Wie Hegel es im Kapitel über die moralische Weltanschauung in der *Phänomenologie des Geistes* behauptet, versetzen gerade diese Postulate die Wirklichkeit des moralischen Handelns in ein übersinnliches, unerkennbares Jenseits.⁷ Doch bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* selbst gibt es einen Hinweis, dass die Postulate vielleicht doch nicht so gemeint sind.

Die sehr bemerkenswerte Formulierung, deren Kant sich bedient, wenn er den Wert der moralischen Person mit der absoluten Wertlosigkeit der sinnlichen Natur verknüpft, ist, dass es in der *Schöpfung* nichts von Wert gibt, außer dem Menschen, auf den die Schöpfung aber zweckmäßig abzielt:

In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst.⁸

Das Wort „Schöpfung“ ist hier eigentlich merkwürdig. Bisher haben wir nämlich auf eine andere Weise über Schöpfung gesprochen, nämlich als eigentümliche Tätigkeit des anschauenden Intellekts, d.h. als Gegenbegriff zum menschlichen Erkenntnisvermögen. Schöpfung wäre dann derjenige Gegenstand, der bloß durch die Vorstellung eines schöpferischen Intellekts, der durch Begriffe anschaut, Realität wird.

Manchmal wird davon ausgegangen, dass wenn Kant über Gott spricht, er gerade ein solches schaffendes Wesen vor Augen hätte, das auf vollkommene Weise selbstbestimmend wäre, das in ihm der Pflichtcharakter, und also das Moralische, überhaupt gar keine Bedeutung mehr hätte. Für Gott gibt es keine Pflicht. (In diesem Gegensatz von Pflicht und Vollkommenheit sieht Hegel zu Recht einen großen Widerspruch: die verwirklichte Moralität hebt die Pflicht

⁷ Hegel: GW 9, *Phänomenologie des Geistes*, 324 ff.

⁸ Kant: AA V, *Kritik der praktischen Vernunft*, 87.

auf.) Aber dann geht man davon aus, dass Schöpfung die Wirklichkeit der Freiheit ist. Gott hat die Welt geschaffen, heißt, dass die Übereinstimmung von Selbstbestimmung und Gesetzgebung schon dadurch gesichert wäre, dass die Natur meine Freiheit nicht fremd gegenüberstünde, sondern unter der Bedingung des Postulats selber schon als Ausdruck eines intelligiblen Wesens betrachtet wird.

Diese Interpretation macht aber, wie auch Hegel nachweist, die Wirklichkeit der Freiheit zu etwas Unbegreiflichem. Vielleicht hat Kant es aber nicht so gemeint. Vielleicht müssen wir Kant an dieser Stelle so interpretieren, dass es ihm nicht um *positive* Schöpfung geht, sondern um das im Schöpfungsverhältnis zum Ausdruck kommende absolute Nichts-Sein der natürlichen Welt. Diese mögliche Bedeutung der Postulatenlehre habe ich nicht selbst erfunden, sondern wird meiner Meinung nach von Kant selber in der *Methodenlehre* aus der *Kritik der Urteilskraft* angegeben; ein Text, der sich so als Korrektur der Postulatenlehre begreifen lässt.

2 Die Methodenlehre der *Kritik der Urteilskraft* als Korrektur der Postulatenlehre

Wer der Natur einen Urheber zugrunde legt, der willkürlich entscheiden kann, ob die Natur es dem Subjekt erlaubt, nach seiner Pflicht zu handeln, führt immer einen von der Freiheit losgelösten Gott ein. Auch wenn diesem Gott nachher zugemutet wird, dass er aus Gründen seiner Güte den Menschen, der seine Pflicht erfüllt, mit Glückseligkeit belohnt. Eine derartig vorgestellte objektive Realität des gnädigen Gottes würde der menschlichen Realität gegenüberstehen, sogar in noumenaler Hinsicht. Sie würde die von Kant unleugbar geachtete moralische Hierarchie, in der die Pflicht das Höchste ist, doch leugnen. Dieser praktische Einwand gegen eine bestimmte Lesart der Postulate bekommt in der *Methodenlehre* der dritten Kritik aber auch eine für die Kritik selber sehr wichtige theoretische Bedeutung.⁹

In § 85 erörtert Kant, dass die Theologie sich nicht in einer physischen Teleologie fundieren kann, weil ihre Vorstellung von Gott immer etwas *Unbegreifliches* bleibt. Sie würde nur Sinn machen, wenn wir eine intellektuelle Anschauung hätten. Mit diesem unbegreiflichen Gott ist kein anderer Gott gemeint als der schöpferische Gott, für den weder die Achtung, noch die Pflicht einen bedeutsamen Wert hat. Eine göttliche Wirklichkeit aber, in der die Verwirklichung der Pflicht nicht ernst genommen wird, d.h. diese

⁹ Kant: AA V, *Kritik der Urteilskraft*, 416 ff. (insbesondere ab § 85).

nicht schlechthin Endzweck aller Dinge ist, hat für uns keine Bedeutung. Vom moralischen Gesichtspunkt aus *kann* Gott die Pflicht nicht als für ihn nicht geltend betrachten. Der einzige für uns wertvolle Urheber der Natur ist derjenige, der in seiner Schöpfungstat keinen anderen Zweck vor Augen gehabt hat als den absoluten Wert des Menschen. (§ 86) Erst dieser über die *moralische* Teleologie vermittelte Gottesbegriff kann nach Kant zur Grundlegung einer Theologie gebraucht werden, aber merkwürdigerweise gerade aus dem Grund, dass wir durch diese Vermittlung die Absicht Gottes vollkommen *begreifen* können.

Hiermit ist ein theoretisches Wesensmoment im Praktischen angegeben, das sogar die Postulate in dem Sinne korrigiert, dass Kant hier nachdrücklich zeigt, dass ein in praktischer Hinsicht Postulieren eines Gottes zugleich einen Erklärungszwang mit sich führt, dass gerade, *um praktisch legitim zu sein*, dieser postulierte Gott *begreiflich sein soll*. Jetzt bleibt deshalb die wichtigste Frage übrig. Wie macht die Vermittlung durch die Moralität (als das im Gefühl der Achtung vor dem Gesetz bloß durch die Vernunft Affiziertwerden) denn in der Tat ein Dasein Gottes begreiflich; also wie ist ein Begriff von Gott möglich?

Praktisch sagen wir, dass die Vorstellung der Natur als Schöpfung in der Tat wertvoll ist, insofern der Mensch der Schöpfung Endzweck ist; d.h. die Natur ist im Allgemeinen nur da, so dass wir unsere Freiheit verwirklichen können. Diese Vorstellung wäre zugleich ein Begriff der Natur, wenn sie die einzige für uns einleuchtende Vorstellung wäre von dem, was die Natur an sich selbst ist. Dasjenige, was deshalb ‚begreifen‘ heißen soll, ist die Übereinstimmung zwischen dem Freiheitsbegriff und dem Begriff von dem, was die Natur an sich ist, und diese soll nach Kant in der Vorstellung des Menschen als Endzweck der Schöpfung zum Ausdruck kommen.

In der ganzen *Kritik der Urteilskraft* ist es Kant ausschließlich um die Autonomie des *endlichen* Vernunftwesens zu tun, nicht – wozu die zweite Kritik vielleicht noch Anlass geben könnte – die Autonomie eines göttlichen Urhebers, die die Natur heiligen würde. Der Urheber der Vernunft ist sogar nicht ein übermenschlicher Gott, für den die Pflicht keine Bedeutung hätte, sondern er ist der Mensch in noumenaler Hinsicht. Gott ist diejenige Vorstellung, die betont, dass der Mensch zwar bedingt und kontingent, aber zugleich als Vernunftwesen absolut ist. Die vernünftige und unbedingte Einheit des Subjekts darf deshalb nicht der Kontingenz gegenüber stehen bleiben. Sie kann nicht anders als derjenige reine Vernunftbegriff verstanden werden, der *zugleich* ausdrückt, dass dasselbe Subjekt auch immer sinnlich affiziert ist.

Die Autonomie der Urteilskraft, die Kant in der *Ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* als „Selbstgesetzgebung“ beschreibt,¹⁰ damit Selbstbestimmung

10 Kant: AA XX, Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, 225.

und Gesetzgebung auch wörtlich verknüpfend, richtet sich also nicht bloß auf die allgemeine intelligible Freiheit überhaupt (die ja immer abstrakt bleibt), sondern auch auf das *Spezifische* der *menschlichen* Freiheit. Bereits am Anfang der *Grundlegung* stellt Kant sich auf den Standpunkt, dass der gute Wille, seine objektive Realität das sich selbst Wollen des Willens ist, der Glückseligkeit entgegengesetzt ist, weil die Bestimmung des Glücks eine *subjektive Absicht* ist, die auch von der Natur abhängt. Doch wir haben gesehen, dass auch die Entgegensetzung von Moralität und Glückseligkeit aus der Tatsache hervorgeht, dass die menschliche Freiheit keine schöpferische intellektuelle Anschauung ist, sondern dass die Natur für sie etwas Äußeres ist. Obleich Kants Analyse der Autonomie der Urteilskraft eine Reflexion über den Pflichtcharakter der Freiheit ist, überbrückt sie die in der Pflicht angegebene Spaltung von Moralität und Glückseligkeit, indem sie zeigt, dass beide bereits in der Pflicht doch innerlich aufeinander bezogen sind.

Diese Innerlichkeit kann eben nur dadurch gesichert werden, dass die Natur objektiv zweckmäßig auf unsere Freiheit gerichtet ist. Das heißt eben, dass, weil, die menschliche Freiheit in ihrer Gesetzgebung selbstbestimmend ist, wir ein Verhältnis zu demjenigen, was wir Schaffen nennen, herstellen müssen. Der Schöpfungsakt darf sogar dem Menschen nicht äußerlich gegenüberstehen, sondern muss innerlich vollzogen werden. An dieser Stelle den Schöpfungsakt so zu verstehen, als ob ein intentionaler Gott nötig wäre, um die Natur in Übereinstimmung mit der Freiheit zu erschaffen, löst das Problem nicht. Die Äußerlichkeit eines solchen Gottes, für den die Pflicht offensichtlich keine Bedeutung hat, muss eben auch aufgehoben werden. Es ist nämlich nicht bloß die objektive Zweckmäßigkeit der Natur, die für uns die reine, abstrakte Freiheit verwirklicht, sondern die Natur ist gerade objektiv zweckmäßig und erst dadurch überhaupt etwas Objektives, weil sie a priori mit der objektiven Realität der Freiheit übereinstimmen soll. Einfacher gesagt, Freiheit ist Grund der Objektivität der Natur überhaupt. Eine Natur dagegen, die die Objektivität der Freiheit garantieren müsste, wäre ein Unding.

Also die Vorstellung der moralischen Pflicht als Selbstgesetzgebung im Bewusstsein setzt die objektive Zweckmäßigkeit der Natur immer voraus. Durch diese Vermittlung kann das autonome Subjekt nicht Gott erkennen, sondern gleichwohl sich selbst als Urheber des moralischen Gesetzes tatsächlich *wissen*, weil dieses Gesetz bloß den unbedingten Wert seiner eigenen Person zum Inhalt hat. Praktisch können wir an dieser Stelle sagen, dass wir uns selbst in der Tat bloß durch persönliche Überzeugung auf den Standpunkt stellen können, dass wir aus *eigener* Kraft die Pflicht in Übereinstimmung mit unseren subjektiven Absichten bringen, oder wir können *gewissenhaft* handeln. Kant lehnt die Möglichkeit eines solchen Gewissens gar nicht ab,

aber meint zu Recht, dass auch das Gewissen noch erklärungsbedürftig sei. Zu diesem Wissen, obgleich es für die Möglichkeit des freien Willens konstitutiv ist, muss das Subjekt sich in der Tat einen Schöpfungsakt denken, aber dann so, dass es diesen Akt zumindest seiner Möglichkeit nach selbst vollziehen kann. Der Schöpfungsakt darf also keine intellektuelle Anschauung bedeuten, also es muss immer noch erklärt werden, wie ein solcher absoluter Akt doch möglich wäre.

Wenn wir jetzt zurückschauen auf den Vernunftschluss als Begrenzung der Anmaßung der Sinne, sich als Erkenntnisquelle bis zu den Dingen, wie sie an sich sind, erstrecken zu können, so können wir den Schöpfungsakt doch auch vom Gesichtspunkt dieses Schlusses aus ganz gut begreifen. Wenn wir nämlich versuchen zu verstehen, was eine schöpferische Natur an sich sein könnte, so sehen wir, dass, in der Beurteilung der Natur, alle Naturdinge erschaffene, aber niemals schöpferische Dinge sind. Die vollständige Natur, die erst als Schöpfung in ihrem unendlichen Reichtum und Ganzheit erfasst wird, wäre an sich absolut wertlos, wenn ihr nicht ein Endzweck beigemessen würde, die in ihr als solche nicht vorhanden ist. Dieser Endzweck, die freie Persönlichkeit selbst, ergibt sich so aus dem absoluten Nichts-Sein der Natur, insofern diese erschaffen ist. Das Schöpfungsverhältnis zeigt also die absolute Kontingenz alles Sinnlichen im Angesicht der Wirklichkeit der Freiheit.

Hierin wird letztendlich deutlich, wie der Begriff der Freiheit mit dem Grenzbegriff in Übereinstimmung zu denken ist. Eigentlich sind die ganze Zeit *zwei* Deutungen des absoluten Nichts im Spiel gewesen. Erstens, die transzendente Idealität alles Sinnlichen, und zweitens, das absolute Nichts in der schöpferischen Freiheit, die aus dem Nichts Gegenstände hervorbringt (oder *causa sui* ist). Das erste ist mit der absoluten Unerkennbarkeit der intelligiblen Welt verbunden, das zweite mit der Möglichkeit der Handlung. Die Aufstellung eines Grenzbegriffs verknüpft beide Deutungen. Die Feststellung durch die Vernunft, die Möglichkeit reiner Erkenntnisse a priori im Licht der absoluten Kontingenz des Sinnlichen schlechthin zu begrenzen, ist nämlich selbst eine Feststellung, welche die Möglichkeit der Handlung überhaupt nachweist. Der Grenzbegriff nämlich, gerade insofern er die Synthesehandlung als Möglichkeitsbedingung der Erfahrung beweist, ist nämlich selber ein Beweis, dass die moralische Aufforderung, die Sinnlichkeit in der Bestimmung des Willens zu negieren, immer schon erfüllt ist.

Es ist die Erfahrung selbst, die schon ein Beweis ist, dass wir nicht bei unserem bloßen Affiziert-Werden stehen bleiben, sondern darüber hinaus auf eine intelligible Welt bezogen sind, weil woher können wir sonst wissen, dass die Erfahrung eine objektive Realität hat? Nun können wir in der Tat nicht sagen, dass wir schaffende Wesen sind, aber im Schöpfungsverhältnis

drücken wir dennoch objektiv aus, dass das Sinnliche absolut nichts ist im Lichte des Wertes eines Menschen. Moralisch gesagt, unsere sinnliche Natur können wir nicht leugnen, aber wir können sie darin doch absolut negieren, dass die Neigung niemals das letzte Wort haben kann, wenn es darauf ankommt, die Möglichkeit der Freiheit zu denken. Dass durch *diese* absolute Negation etwas Wahres gesagt wird, oder sogar die Unwahrheit des aus dem Empirismus hervorgehenden Zynismus bewiesen wird, stimmt vollständig mit der theoretischen Vernunft in ihrem kritischen Gebrauch überein.

2.1 *Schlussfolgerung*

Also, was heißt es am Ende bei Kant, dass die Moralität zur Religion führt? Es ist die objektive Zweckmäßigkeit der Natur, die Freiheit und Natur verbindet, erst weil sie Selbstbestimmung und Gesetzgebung als die zwei in der Pflicht auseinandergenommenen Seiten der menschlichen Freiheit wieder zusammenführt. Kant macht aber Freiheit und Natur nicht gleich, z.B. indem er einen schöpferischen Gott einführt, sondern ihre Verbindung liegt gerade in ihrer absoluten Ungleichheit: Die moralische Person erscheint nicht, aber sie ist das einzige Nicht-Erscheinende, von dem wir den absoluten Wert kennen, weil sonst überhaupt kein Wert in der Welt wäre, ohne welchen die zur Möglichkeit der Erfahrung erforderliche Einheit der Erfahrung nicht denkbar wäre.

Die Möglichkeit der Handlung liegt deshalb in der Übereinstimmung des rein praktischen Vernunftgebrauchs mit subjektiven Absichten, d.h. in der Übereinstimmung von Moralität und Glückseligkeit, und gehört also zur Religion. Kant beschreibt dieses religiöse Gefühl als einen praktischen Glauben und ein Zutrauen. Er erörtert, dass der wahre Glaube ein *Zweifelsglaube* ist. Der Zweifel betrifft aber keineswegs die Existenz eines Gottes, der durch seine Güte mich handlungsfähig macht. Praktisches Wissen heißt nämlich, dass ich mir *bewusst* bin, dass die mögliche Übereinstimmung des Moralischen mit der subjektiven Setzung von Absichten, was zur Glückseligkeit subjektiv notwendig ist, prinzipiell möglich ist. Der Zweifel ist eher, dass ich, trotz dieses in der Möglichkeit der Erfahrung selbst gründenden Faktums der Vernunft (als apodiktisches Urteil), niemals wissen kann, ob ich in dieser oder jener subjektiven Absicht die objektive Realität der Freiheit tatsächlich zum Zweck gemacht habe.

Das religiöse Gefühl oder der Zweifelsglaube ist also immerhin eine Vereinigung *jenseits* des Gewissens, weil es der Zweifel *am Gewissen* ist. Dieser Zweifel ist notwendig, um den Begriff der Freiheit als Grenzbegriff zu erhalten. Das gewissenhafte Handeln bleibt noch subjektiv, indem das handelnde Subjekt sich aufgrund einer bloßen Möglichkeit die Sicherheit anmaßt, die Moralität tatsächlich subjektiv zur Absicht gemacht zu haben. Das religi-

öse Handeln weiß aber, dass diese prinzipielle Möglichkeit keine Auskunft darüber gibt, ob das Subjekt in der Tat moralisch handelt. Es verhütet aber einen Rückfall in Zynismus und gibt, trotz seiner Verunsicherung, niemals die Hoffnung auf, dass moralisches Handeln gar nicht möglich wäre. *Dieser subjektive Glaube hat nämlich auch die objektive Seite des Begreifens, dass der Mensch nicht auf seine Neigungen beschränkt ist.* Erst ein ‚gläubiger‘ Mensch kann dies mit Sicherheit sagen, gerade weil er nicht verlangt zu wissen, ob diese oder jene Neigung nun in Übereinstimmung mit der Freiheit wäre – denn diese Weisheit besitzt kein Wesen ohne intellektuelle Anschauung.

Literatur

- Hegel, G.W.F. (1968 ff.) *Gesammelte Werke (GW)*, Bd. 9, *Phänomenologie des Geistes*. Hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, I. (1900 ff.) Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA), Bd. IV, *Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin.
- AA V, *Kritik der praktischen Vernunft/Kritik der Urteilskraft*, Berlin.
- AA XX, *Erste Einleitung zur Kritik der Urteilskraft*, Berlin.
- Kok, A. (2013) *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik: Über die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende*, München: Wilhelm Fink.