

„Religiöse Ethik“ und „Ethische Religion“

Zur bleibenden Bedeutung von Kants moralphilosophischem Denken für den ethischen Diskurs der Gegenwart

Stefan Schütze

Dies ist der ausführliche Gesamttext von

„'Religiöse Ethik' und 'Ethische Religion' - zur bleibenden Bedeutung von Kants moralphilosophischem Denken für den ethischen Diskurs der Gegenwart“

www.theomag.de/88/sts11.htm.

„Religiöse Ethik“ und „Ethische Religion“ - zur bleibenden Bedeutung von Kants moralphilosophischem Denken für den ethischen Diskurs der Gegenwart

Autor: Stefan Schütze, Karlsruhe

Lektürebasis:

Hill, Thomas E. (Hg.): The Blackwell Guide to Kant's Ethics, Chichester 2009

Sullivan, Roger J.: An Introduction to Kant's Ethics, Cambridge 2008

Korsgaard, Christine M.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge 2008

Wood, Allen C.: Kant's Moral Religion. New York 1979, Paperbackausgabe 2009

Michalson, Gordon E.: Kant and the Problem of God, Oxford 1999

Michalson, Gordon E.: Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration, 1990, Taschenbuchausgabe Cambridge 2008

Grenberg, Jeanine: Kant and the Ethics of Humility, Cambridge 2010

Rossi, Philip J., SJ: The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind, New York 2005

Zweig, Arnulf: Reflections on the Enduring Value of Kant's Ethics, in: Hill, Thomas E. (Hg.): The Blackwell Guide to Kant's Ethics, Chichester 2009, 255-264

(1) In meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ habe ich mich für die Formulierung eines für mich heute plausiblen religiösen Paradigmas immer wieder wesentlich auf die kritischen philosophischen Weichenstellungen Immanuel Kants bezogen. Dabei habe ich v. a. die zentralen epistemologischen, ästhetischen und religionsphilosophischen Impulse aus Kants kritischem Hauptwerk reflektiert, seine für ihn aber vielleicht noch wichtigeren ethischen Reflexionen zum „kategorischen Imperativ“ unserer autonomen „praktischen Vernunft“ eher am Rande gestreift. Die Frage nach der möglichen bleibenden Bedeutung auch von Kants ethischen Hauptgedanken will ich im Folgenden, wieder im Gespräch mit aktueller v.a. englischsprachiger (nordamerikanischer und angelsächsischer) Literatur zu diesem Thema, nun noch genauer untersuchen.

Der englischsprachige Bezugshorizont der von mir hier ausgewerteten Sekundärliteratur hat zur Folge, dass wesentliche Begriffe der „praktischen Philosophie“ Immanuel Kants wie „allgemeine Gesetzgebung“, „Reich der Zwecke“ oder „ethisches Gemeinwesen“ immer wieder eher in ihrer englischsprachigen Übersetzung als „universal law“, „realm“ bzw. „kingdom of ends“ oder „ethical commonwealth“ reflektiert werden. Das hat für mich nicht nur pragmatische Gründe. Tatsächlich gewinnen die oft nicht einfachen Gedankenführungen und verwendeten Begrifflichkeiten Kants durch ihre Übertragung ins Englische für mich oft erheblich an Verständlichkeit und gedanklicher Klarheit – denn erstens zwingt die

englische Sprache m. E. an sich schon vielfach zu einer weniger „verschraubten“ Diktion, zweitens ist Kants Denken hier oft bereits in ein aktuelleres Idiom übersetzt als es das Kant'sche Originaldeutsch des 18. Jahrhunderts heute für uns sein kann, und drittens drücken die englischen Begriffe das Gemeinte für mich oft tatsächlich besser aus, als es die deutschen oft sehr „technischen“ Originalbegriffe tun – das schöne englische Wort „commonwealth“ hat für mich einen reicheren Klang als das deutsche „Gemeinwesen“, und „ends“ klingt von seinen Konnotationen her für mich ebenfalls anders als das deutsche Wort „Zwecke“, das ein instrumentelles Missverständnis der ethischen Rationalität Kants m. E. von seinem Wortlaut her zumindest mit befördert und ermöglicht hat. Für mich war die englische Sprache, verbunden mit der von mir rezipierten englischsprachigen Sekundärliteratur, auch hier eine Hilfe, in Kants Denken besser einzudringen, und mir meinen „eigenen Reim“ darauf zu machen. Für diejenigen, die diese englischsprachige „Verfremdung“ Kants aber eher stört, habe ich immer wieder auch die deutschen Originalbegriffe Kants ergänzt und verwendet.

(2) Bisher hatte ich Kants Denken für die Formulierung eines „für mich heute trag- und sagfähigen“ theologischen Paradigmas v. a. folgendermaßen rezipiert:

a) In „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“ (Teile I-III meiner „Paradigmen theologischen Denkens“) habe ich als die aus meiner Sicht „immer noch höchst aktuelle(n) Beiträge Kants für eine Reformulierung des Gottesglaubens auch in der Post-Moderne“¹ besonders (1) Kants „konstruktivistische(n) Grundansatz“², (2) die damit verbundene „Begrenzung des Wissens“³ nach Kant, (3) Kants Ästhetik des „Erhabenen“⁴ und (4) Kants Bestimmung von „Gott nicht als Gegenstand, sondern als Horizont des Denkens“⁵ identifiziert. Dagegen habe ich damals die Bedeutung von Kants ethischem Freiheitspostulat für ein heute plausibles theologisches Denken eher zurückhaltend bewertet und dazu geschrieben: „Kant versuchte, die Idee der Freiheit angesichts der für ihn noch vollständig bestimmenden zeitgenössischen deterministischen Auffassung von Kausalität dadurch zu sichern, dass er sie als in der phänomenologischen Welt der Erscheinungen zwar nirgends zu finden, aber dennoch als in der noumenalen Welt der ‚Dinge an sich‘ notwendig vorauszusetzen dachte. Diese dualistische Lösung des Freiheitsproblems bei Kant kann aber m.E. heute nicht mehr überzeugen, und wird von mir darum auch nicht als einer der heute noch unhintergehbaren Beiträge Kants zur Deutung von ‚Gott, Welt und Mensch‘ aufgenommen.“⁶

b) In „Gefeiertes Geheimnis“ habe ich dann v. a. die Bedeutung von „‘Embodiment‘ // ‚Leiblichkeit‘, Gefühl und Intuition bei Kant“⁷ genauer untersucht, auf mögliche entsprechende Probleme der zentralen Kant'schen Dualismen von „Phainomena“ und „Noumena“, „theoretischer“ und „praktischer Vernunft“, oder „Vernunft“ und „Gefühl“ in dieser Hinsicht hingewiesen, aber mit Stephen Palmquist, Pamela Anderson und Jordon Bell für eine „perspektivische“ und nicht „ontologische“ Interpretation dieser Dualismen bei Kant plädiert⁸, und auf dieser Grundlage mit diesen Autor/inn/en die „practically embedded and

¹ „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 279ff.

² „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 286ff.

³ „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 300ff.

⁴ „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 306ff.

⁵ „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 318ff.

⁶ „‘Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 302

⁷ „Gefeiertes Geheimnis“, 165ff.

⁸ „Gefeiertes Geheimnis“, 168ff.

embodied nature of Kantian reasoning, despite its contemporary critics“⁹ verteidigt. Die religiöse Bedeutung der Kant'schen Ethik habe ich in diesem Zusammenhang mit Anderson und Bell folgendermaßen genauer bestimmt: Die „moralische Rationalität“ des Menschen, die ihn seine eigene physische Natur immer wieder „transzendieren lässt, ist für Kant ‚heilig‘ – nicht der Mensch an sich als Naturwesen, aber das, was ihn über die übrige Natur erhebt und zum Menschen macht, ‚the humanity in us‘ // ‚die Menschlichkeit in uns“¹⁰.

c) In „Teil IV“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ habe ich dann das Verhältnis von Religion und Ethik bei Kant gegen den immer wieder gegen ihn erhobenen Vorwurf verteidigt, Kant reduziere letztlich alles Religiöse auf das Ethische, und mit Stephen Palmquist betont, dass für Kant unsere Moralität im Gegenteil vielmehr „must be *raised* to the level of religion in order to become a feasible human endeavor at all“¹¹. Gleichzeitig habe ich mit Palmquist und Byrne das „mystische Herz“ von Kants ethischem und philosophischem Denken betont, das Palmquist als Kants „Critical mysticism“¹² bezeichnet, und Byrne als „a mystical strand in Kant's thought“ herausarbeitet¹³ - ein mystisches „Herz“ seines Denkens, das Kant für die Dimension „religiöser Erfahrung“ tatsächlich sehr viel empfänglicher gemacht hat, als viele religiös eher „negative“ Kantdeutungen dies gesehen haben.

d) Im ebenfalls in dieser Heftnummer von „Tà katoptrizómena“ veröffentlichten „Teil V“ meiner „Paradigmen theologischen Denkens“ habe ich „Kants kritisches Denken“ dann nochmals als eine für mich „zentrale ‚Weichenstellung““ für ein heute plausibles theologisches Paradigma bezeichnet, „auch wenn sie nicht die einzige und nicht die letzte ... ist“. Eine „heute sag- und tragfähige“ Perspektive auf „Gott“, „Mensch“ und „Welt“ wird sicherlich, so habe ich hier nochmals formuliert, „die noch weitgehend statische, vorevolutionäre Architektur der kant'schen Vernunftkritik und Erkenntnislehre vielfach historisieren, dynamisieren und in der konkreten ökologischen ‚Leiblichkeit‘ unseres prozess-relationalen In-der-Welt-Seins gewissermaßen ‚erden““. Aber „Gott“, so meine hier nochmals bekräftigte Grundüberzeugung „kann und darf nach Kant nie mehr in der Weise autoritärer, dogmatischer und sich selbst verabsolutierender Gewissheiten zur Sprache gebracht werden, sondern nur noch in einer kritisch gebrochenen, regulativen, heuristischen, ahnenden und tastenden Weise“, die auf dem beruht, was William James als die „‘felt dimensions‘ of life“ bezeichnet hat, Dimensionen unseres verkörperten Menschseins, die vielleicht als die evolutionäre Grundlage von unseren uralten religiösen Grundintuitionen (zu denen ich auch Kants „transzendente Vernunftideen“ rechne) konzeptualisiert werden können.¹⁴

(3) Auf diesem Hintergrund steht also meine hier vorgelegte spezifische Gesamtevaluation von Kants Ethik. Kants Ethik hat mich auf der einen Seite genauso wie die anderen, in meinen „Paradigmen theologischen Denkens“ stärker rezipierten Teile seines kritischen Denkens immer fasziniert. Auch Kants Ethik ist subtil und komplex, und, wie ich finde, in vielerlei Hinsicht bahnbrechend. Unsere heutige ethisch-politische Verpflichtung auf universale Menschenrechte, die unantastbare Würde jedes Menschen, die Denk- und Glaubensfreiheit unserer demokratischen Gesellschaften, oder der Gedanke des „Völkerrechts“

⁹ Anderson/Bell, Kant, 83

¹⁰ „Gefeiertes Geheimnis“, 172; Zitate aus Anderson/Bell, Kant, 28

¹¹ Palmquist, Public Square, 239

¹² Palmquist, Public Square, 240

¹³ Byrne, Kant on God, 55

¹⁴ Zitatbeleg s. dort

wären ohne Kants ethischen Beitrag wohl nicht denkbar. Auf der anderen Seite war Kants Ethik zugleich immer auch derjenige Teil seiner Philosophie, der für mich am meisten „sperrig“ und dekonstruktionsbedürftig geblieben ist. Nicht nur seine dualistische Lösung des „Freiheitsproblems“ hat mich nie ganz überzeugt. Kants Moralphilosophie hat innerhalb seines Gesamtsystems für mich insgesamt etwas besonders Puristisches und Apodiktisches, das auf mich manchmal fast schon totalisierend wirkt, mehr vielleicht als alle anderen Bestandteile seiner Philosophie. Sicher gibt es auch in Kants sonstigem Denken sehr apodiktische, foundationalistisch anmutende Behauptungen, aber sie werden für mich immer wieder kompensiert durch seine zugleich große erkenntnistheoretische „Bescheidenheit“, seine „epistemological humility“, die nach Henry E. Allison und den von ihm rezipierten Kant-Interpretationen mit seinem „Transzendentalen Idealismus“ verbunden ist¹⁵. Auch seine Ethik kennt Momente solcher „Bescheidenheit“ oder „humility“, die Jeanine Grenberg sogar als das Wesen der Kant'schen „Tugendlehre“ identifiziert¹⁶, aber sein Bestreben nach völlig „reinen“, von Gefühl, Empirie und Kontingenz gleichsam „gesäuberteren“, in der Struktur der Vernunft menschlichen einfach foundational „gegebenen“, „kategorischen“ Handlungsmaximen wirkt auf mich insgesamt teilweise doch sehr rigoros und um eine „Sicherheit“ und „Unverrückbarkeit“ ethischer Urteile bemüht, die den „bewundernswürdigen“ und „surprising“ unseres Lebens¹⁷ und der „tangled, muddy, painful, and perplexed“ Wirklichkeit¹⁸, in der wir nach William James auch unsere moralischen Überzeugungen finden und bewähren müssen, einfach nicht gerecht wird.

(4) Was macht Kants „praktische Vernunftkritik“ und seine philosophische Ethik, seine „moralische Religion“ und „religiöse Morallehre“ aus? Wesentliche Bestandteile von Kants ethischem Denkgebäude, die mir besonders zentral scheinen, sind unter anderen folgende:

- Der „Unbedingtheitsanspruch“ von Kants ethischem Denken findet in seiner Unterscheidung von „hypothetischen“ und „kategorischen Imperativen“ ihren äußeren begrifflichen Ausdruck. Nur ein „kategorisches“ Soll, dass einem „Vernunftbegriff(e) *a priori*“¹⁹ entspricht, kann unser Handeln für Kant mit ausreichender Gewissheit und Eindeutigkeit verpflichten. Ein lediglich „hypothetisches“, an „rules of skill“ oder „counsels of prudence“ ausgerichtetes „Soll“ ist für Kant noch keine *moralische* Verpflichtung, weil es uns eine Handlungsmaxime vermittelt, die auf das Erreichen eines äußeren Ziels oder Zwecks ausgerichtet ist, dabei ihre Verpflichtungskraft nur abhängig von diesem Zweck hat, und so etwas zum Ausdruck bringt „what is only conditionally rational to do“²⁰. Nur ein „kategorisches“ Soll kann dagegen für Kant wirklich moralischen Charakter haben, weil es rational notwendig ist völlig unabhängig von den Zielen, die es empirisch bewirkt oder bewirken möchte; „Moral 'ought' judgements, Kant argues, are not conditional“, sondern unbedingte „commandments“ of reason“, die aus der Struktur unserer Vernunft selbst mit Notwendigkeit hervorgehen und darum „kategorische“ und „apodiktische“ Gültigkeit für uns haben.
- Der moralische „Wert“ einer Sache ist für Kant dann entsprechend keine metaphysische Eigenschaft dieser Sache selbst, sondern wird erst durch die moralische Struktur unserer Vernunft dieser Sache überhaupt beigelegt. Hier wiederholt sich die Bewegung

¹⁵ Allison, *Transcendental Idealism*, XI, XVI, 9, 18, 56, 394

¹⁶ Grenberg, *Ethics of Humility*, s. Literaturverzeichnis

¹⁷ zitiert nach Davaney, *Historicism*, 69

¹⁸ zitiert nach Davaney, *Historicism*, 70

¹⁹ vgl. Ludwig, *Imperativ*, 58

²⁰ Thomas E. Hill in *Blackwell Guide*, 5

der „Kopernikanischen Wende“ aus Kants theoretischer Philosophie, nach der, „unsere Erkenntnis“ sich nicht „nach den Gegenständen richten“ muss, sondern „die Gegenstände ... sich nach unserer Erkenntnis richten“ müssen²¹, auch in seiner praktischen Philosophie. Nach Christine Korsgaards Kantinterpretation identifiziert Kant damit „our humanity as a source of value“. Es ist unsere Menschlichkeit, die wir jedes Mal aktualisieren, wenn wir den Dingen einen Wert zuschreiben. „To choose something is to take it to be worth pursuing; and when we choose things because they are important to us we are in effect taking *ourselves* to be important“, weil eben unsere Vernunft das Maß des Wertes ist, den wir einer Sache zuschreiben werden oder nicht.²² Andere als „Zweck in sich selbst“ zu betrachten ist also für Kant anders als für eine empiristische Ethik nicht „a matter of discovering a metaphysical fact about them“. Wenn wir die Menschheit anderer wie unsere eigene als „Zweck in sich selbst“ betrachten, betrachten wir sie nicht „as the objects of knowledge – as *phenomena*“, sondern als „the authors of their thoughts and choices, as *noumena*“. Andere als „ends-in-themselves“ zu betrachten heißt „to treat them as fellow inhabitants of the standpoint of practical reason“, weil sie mit uns zusammen in dieser Perspektive nicht nur Erscheinungswesen, sondern zugleich „legislative citizen(s) in the Kingdom of Ends“ sind.²³ Kants ethische Weltperspektive ergibt sich also nicht als objektive Wertbeschreibung bestimmter Dinge „from the outside, third-personally“: „Kant’s arguments are not *about us*, they are addressed to us“.²⁴

- Den „Kategorischen Imperativ“ selbst formuliert Kant dann in drei (oder nach anderer Zählung in fünf) Grundvariationen, die für ihn aber Ausdruck eines einzigen gemeinsamen Grundprinzips unbedingter sittlicher Verpflichtung durch unsere Vernunft sind, und in der ersten, weil allgemeinsten Formulierung ihre logische Basis haben. Die verschiedenen Variationen des „Kategorischen Imperativs“ bringen keine materialen Handlungsziele zum Ausdruck, sondern wollen rein formale Leitlinien sein, nach denen sich dann alle materialen Handlungsziele notwendig und widerspruchsfrei bestimmen lassen. Die erste Variation dieser formalen Leitlinien sind die beiden „Universal Law Formulas“: „*Act only on that maxim by which you can at the same time will that it should become universal law*“, und als andere Formulierung des gleichen Grundgedankens: „*Act as though the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature*“.²⁵ Die zweite Variante ist die „Formula of Humanity as an End in Itself“: „*Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in any other person, always as an end, never merely as a means*“.²⁶ Die dritte Variante sind die Autonomieformel: „*Never choose except in such a way that the maxims of your choice are also comprehended as universal law in the same act of the will*“²⁷, und die ihr verwandte „Formula of Legislation for a Moral Community“: „Every rational being

²¹ zitiert nach Ludwig, Reine Vernunft, 35

²² Korsgaard, Kingdom, X

²³ Korsgaard, Kingdom, XI f.

²⁴ Korsgaard, Kingdom, XII

²⁵ nach Thomas E. Hill in Blackwell Guide, 6. In der deutschen Originalfassung heißen diese beiden Grundvariationen des „Kategorischen Imperativs“: „*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (nach Ludwig, Imperativ, 73) und: „*(H)andle so, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte*“ (nach Ludwig, Imperativ, 75).

²⁶ nach Thomas E. Hill in Blackwell Guide, 7. In der deutschen Originalfassung heißt diese zweite Grundvariation des „Kategorischen Imperativs“: „*Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*“ (nach Ludwig, Imperativ, 89).

²⁷ nach Sarah Holtmann in Blackwell Guide, 105. In der deutschen Originalfassung heißt diese erste Fassung der dritten Variation des „Kategorischen Imperativs“: „*Handle ... nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten kann*“ (nach Ludwig, Imperativ, 92).

must act as if by his maxims he were at all times a legislative member of the universal kingdom of ends“²⁸.

- Unter den verschiedenen Formulierungen des „Kategorischen Imperativs“ ist die „humanity formulation“, wie Richard Dean es im „Blackwell Guide to Kant’s ethics“ formuliert, „probably the most intuitively compelling“²⁹, weil sie das moralische Soll unmittelbar mit einem Ideal der Menschlichkeit verbindet, das uns auch heute noch emotional anspricht und berührt. Kant selbst hoffte, mit dieser Fassung seiner Formel „an idea of reason closer to intuition“ zu bringen, bevorzugte selbst aber die erste Formel eben weil sie abstrakter und formaler ist.³⁰ Die zweite Formel ist aber auch deshalb ideengeschichtlich besonders bedeutsam, weil sie – in Verbindung mit Kants mit ihr verwandter Unterscheidung von „Preis“ und „Würde“ – den Gedanken der „allgemeinen Menschenwürde“ vorbereitet und prägt. Dinge, die Mittel zu einem fremden Zweck sind, haben einen „Preis“ und unterliegen damit den Gesetzen der Ökonomie. Dinge, die Selbstzweck sind, haben dagegen eine unbezahlbare „Würde“, die jede Ökonomie sprengt.³¹ In diesem Sinne folgt aus dem Selbstzweckgedanken des Menschlichen unmittelbar der Gedanke der unantastbaren Menschenwürde, der vielleicht das wichtigste Erbe der Kant’schen Ethik für unser heutiges Denken ist.
- Für Kant liegt der moralische Wert einer Handlung dabei nicht in den Zielen, die sie verfolgt (etwa Gerechtigkeit, Frieden, Barmherzigkeit), und nicht in den moralischen „qualities“, die „many associate with being a good person“, wie „kindness, compassion, courage, moderation, strength of will, and so on“³² begründet. Alle diese Ziele und Qualitäten, so erstrebenswert sie sein mögen, können nach Kant auch missbraucht werden und müssen darum ethisch näher qualifiziert werden, um wirklich „gut“ zu sein. Moralisch gut ohne jede nähere Qualifikation ist für Kant dagegen allein der „gute Wille“. Kant selbst hat diesem Gedanken, wie ich finde, einen sehr poetischen Ausdruck gegeben: „Nichts in der Welt und außerhalb derselben ist vorstellbar, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft ... oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatz ... sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert, aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll ... nicht gut ist. ... Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.h. an sich, gut ... Wenn durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es dem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen, wenn bei der größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freilich nicht als bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in seiner Gewalt sind) übrig bliebe, so würde er doch wie ein Juwel aus sich selbst glänzen ... Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Wert weder etwas zusetzen noch etwas abnehmen.“³³ Dieser Gedanke Kants spricht mich auch aufgrund meiner Schwerbehinderung sehr intuitiv an. Auch, wenn ich als Rollstuhlfahrer zu vielen Dingen physisch nicht mehr in der Lage bin, und es meinem Willen oft „an Vermögen“

²⁸ nach Sullivan, Introduction, 84. In der deutschen Originalfassung heißt diese zweite Fassung der dritten Variation des „Kategorischen Imperativs“: „*Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre*“ (nach Ludwig, Imperativ, 92).

²⁹ Richard Dean in Blackwell Guide, 83

³⁰ Sullivan, Introduction, 66; Beleg für das Kant-Zitat dort

³¹ vgl. dazu Sarah Holtman in Blackwell Guide, 108-110

³² Robert N. Johnson in Blackwell Guide, 20

³³ „Grundlegung“, zitiert nach Maslankowski, 182

fehlt, „seine Absicht durchzusetzen“, kann das Gute in mir dennoch „wie ein Juwel aus sich selbst glänzen“ – weil der Wert meines Handelns nicht durch meine körperliche Leistungsfähigkeit und die Ziele, die ich verwirklichen kann, sondern durch seine ethische Motivation und ihre Ausrichtung am „inneren Kompass“ meiner moralischen Willensbildung begründet ist.

- Ein guter Wille ist für Kant ein Wille, der nicht durch seine „Neigungen“ und „Gefühle“, sondern allein durch seine moralische „Pflicht“ bestimmt ist. Dem entspricht die auf den ersten Blick paradoxe Korrelation von „Freiheit“ und „Pflicht“ im Begriff der menschlichen Autonomie bei Kant. Handeln „aus Pflicht“ ist kein heteronomes Handeln, wie es ein rein „pflichtgemäßes“ Handeln wäre, sondern im Gegenteil als „Gehorsam gegen das moralische Gesetz“ zugleich die höchste mögliche Form meiner freien Selbstbestimmung, weil das „moralische Gesetz“ kein „fremdes“, mir von außen auferlegtes „Gesetz“ ist, sondern als der „Gott in mir“ der innerste Kern meiner essentiellen Humanität. Der „Wahlspruch der Aufklärung“ - „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes“ „ohne Leitung eines anderen“ „zu bedienen“³⁴ – gilt also für Kant zuerst und zutiefst auch in Fragen der Moral. Wir müssen zwar alle „moralischen Pflichten“ immer so betrachten „as if they were divine commands“³⁵. Aber ein moralisches Gesetz verpflichtet uns nicht, weil (ein) Gott es befohlen hätte, sondern wir müssen es als von Gott befohlen betrachten, eben weil es uns verpflichtet und „unbedingt angeht“ (Tillich). D.h., auch Gott ist dem moralischen Gesetz untergeordnet. Nur das „moralische Gesetz“ selbst als der „Gott in mir“ kann der „Ausleger“ aller religiösen Normen sein, „weil wir nur den verstehen, der durch unseren eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also nur durch Begriffe unserer Vernunft erkannt werden kann ...“³⁶ Was dieser Gedanke ethisch bedeutet, hat Kant selbst vielleicht am eindrücklichsten am Beispiel der biblischen Geschichte von „Isaaks Opferung“ ausgeführt, wenn er schreibt: „Wenn Gott wirklich zum Menschen spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott ist, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden, und ihn an irgendetwas erkennen kann. Dass es aber nicht Gott sein kann, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz widerspricht, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken, er muss sie doch für Täuschung halten. Als Beispiel kann der Mythos von dem Opfer dienen, das (Abraham) auf göttlichen Befehl durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes bringen sollte (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu). Abraham hätte auf diese vermeintlich göttliche Stimme, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte, antworten müssen: ‚Dass ich meinen guten Sohn nicht töten soll, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott bist, davon bin ich nicht überzeugt und kann es auch nicht werden.‘“³⁷
- Schließlich hat Kant mit seiner Unterscheidung von „konstitutivem“ und „regulativem“ Vernunftgebrauch auch ein Verständnis der Ausrichtung menschlichen Handelns an „regulativen Idealen“ entwickelt, das in vieler Hinsicht richtungsweisend wirkte bis hin zum Gedanken eines „unmöglichen-möglichen“ „to-come“ in der Derrida’schen Dekonstruktion. Während Derrida aber sein „to-come“ ausdrücklich nicht als konkret beschreibbare ethische Utopie verstanden wissen will, sondern als sehr viel „flüchtigeres“

³⁴ „Was ist Aufklärung“, zitiert nach Maslankowski, 289

³⁵ nach Zweig, Enduring Value, 258

³⁶ „Streit der Fakultäten“, zitiert nach Maslankowski, 259

³⁷ „Streit der Fakultäten“, zitiert nach Maslankowski, 262

Moment eines eher negierenden als beschreibenden, niemals „präsent“ werdenden (Nicht-)Ideals, sind für Kant „regulative Ideale“ wie das „Reich der Zwecke“, das „ethische Gemeinwesen“ oder das „höchste Gut“ konkrete Ideen von utopischen Realitäten, die man vielleicht nie erreicht, denen man sich aber stetig annähern kann. Auch die Geschichte deutet Kant als eine Bewegung der Annäherung an solche regulative Ideale, ohne die Geschichte dabei allerdings als notwendigen bzw. sicher gegebenen linearen Fortschritt hin auf ein einmal erreichbares Endziel zu denken - Kant teilt in dieser Hinsicht *nicht* den Fortschrittsoptimismus anderer Aufklärer, aber er wird dafür in den Utopien, die er entwickelt, geschichtlicher und politischer als viele andere. Während das „höchste Gut“ (die Vereinigung von menschlichem „Glück“ als dem höchsten „natürlichen Gut“ mit menschlicher „Tugend“ als dem höchsten „moralischen Gut“ in einem einheitlichen ethischen Handlungsziel) noch ein eher individuelles Ideal ist, entwickelt Kant mit dem Gedanken eines „Reiches der Zwecke“ (der idealen Gemeinschaft, in der alle vernünftigen Wesen unter dem Gesetz stehen, sich selbst und andere niemals nur als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck zu behandeln, und darum zugleich als Untertanen und Gesetzgeber des „Gesetzes der Freiheit“ betrachtet werden müssen) und eines „ethischen Gemeinwesens“ (nach Michalson „a fuller and more thematized version of what Kant introduced as the ... ‚realm of ends‘“; in der Weiterentwicklung des „Reiches der Zwecke zum „ethical commonwealth“ können wir, so Michalson, „discern a significant tendency toward the worldly realization of idealized ethical life“³⁸) ein ausgesprochen soziales Ideal und eine politische Utopie, auf deren Grundlage er dann in seiner Schrift „Zum Ewigen Frieden“ auch den modernen „Völkerrechtsgedanken“ und „Völkergemeinschaftsgedanken“ vorwegnimmt.

(5) Diese Grundgedanken der Kant'schen Ethik werden in der von mir hier rezipierten Sekundärliteratur noch folgendermaßen weiter entfaltet und ergänzt:

a) Christine Kosgaard betont den Zusammenhang von Kants „theoretischer“ und „praktischer“ Philosophie: „For Immanuel Kant the death of speculative metaphysics and the birth of the rights of man were not independent events“, sondern hängen organisch zusammen, weil sie die kritische Bestimmung (of) „the scope and power of reason“ zur Voraussetzung haben. Aus der aufgeklärten Vernunftkritik ergibt sich zugleich die radikale Begrenzung möglichen Wissens über die fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit für den Bereich der *theoretischen* Vernunft als auch die Bestimmung des Menschen als zwar „gefallen“, aber dennoch unendlich wertvoll im Bereich der *praktischen* Vernunft. Kants Vernunftkritik „provides“ so insgesamt nicht nur eine selbstkritische Epistemologie, sondern als ihren organischen Gegenpol auch „a rational foundation for morality, politics, and a religion of moral faith“. Das Ende metaphysischen „Wissens“ ist zugleich der Anfang einer neuen Hochschätzung der moralischen und religiösen Kapazitäten der menschlichen „Vernunft“: „Bringing reason to the world becomes the enterprise of morality rather than metaphysics, and the work as well as the hope of humanity“.³⁹

b) Allen Wood vertritt insgesamt eine „gediegen“ theistische Interpretation von Kants moralischer Theologie: Kants Gottespostulat ist für ihn nicht nur ein entbehrliches Superaditum seines ethischen Denken, sondern führt vielmehr genau in dessen Mitte und in deren Herz:

³⁸ Michalson, Problem of God, 24

³⁹ Kosgaard, Kingdom, 3

- Kants Philosophie, so Wood, kann in ihrem „outlook as a whole“⁴⁰ am besten in den Blick gefasst werden, wenn man sie von ihrer „investigation of rational religious faith“ her interpretiert. Weit entfernt davon, die hohen denkerischen Standards seiner „Kritik der Reinen Vernunft“ zu unterlaufen, wie es von Kritikern immer wieder behauptet wird, ist der „rational religious faith“ seiner „moral religion“, so Wood, Kulminationspunkt und Nerv von Kants gesamter Kritischer Philosophie. Dabei ist seine moralische Anthropologie auch nicht, wie immer wieder gegen sie vorgebracht, dualistisch, weil sie dem Menschen „two irreconcilable natures“, eine *sinnliche* und eine *vernünftige*, zuschreibt⁴¹, sondern dialektisch: „The ‚dualism‘ in Kant’s view of human nature arises because human activity in all its forms is at once subject to the necessary principles of man’s *reason* and to the inevitable limitations of his *finitude*.“ Dadurch ergibt sich eine unauf lösbare dialektische *Spannung*, die unser Menschsein bestimmt, aber eben kein ontologischer Dualismus.⁴² Moralischer Glaube entsteht dabei nicht so sehr aus der Dialektik der *theoretischen*, sondern aus der Dialektik der *praktischen* Vernunft: „It results not from our limitations as regards knowledge, but rather from our limitations in the pursuit of our unconditioned and final moral end. Yet in both the theoretical and the practical dialectic, the permanent tension in human existence between man’s finite limitations and his rational aspirations is crucially exhibited. In both these dialectical problems, man is seen by Kant as a limited being ... And yet at the same time he is a being possessed of a capacity to think and to will which points him beyond these limitations.“⁴³
- In der Auslegung von Kants konkreter Ethik betont Wood die positive Bedeutung des menschlichen „Glücks“ bei Kant – eine Bedeutung, die angesichts von Kants vorausgehenden Aussagen über den Ausschluss jeder empirischen und sinnlichen „Neigung“ aus der ethischen Urteilsbildung vielleicht für viele Kant-Interpreten überraschend ist. Doch Kants Ethik als insgesamt gefühls- und glückfeindlich zu interpretieren, ist ein Missverständnis: Nach Kant darf ein „guter Wille“ zwar nicht durch das Streben nach Glück *motiviert* sein; das heißt aber nicht, dass das Streben nach Glück für Kant als solches unmoralisch wäre, im Gegenteil: Das Glück gehört notwendig zu den „*Zwecken*“ unseres moralischen Handelns, ist Teil des „highest good“, auf das es ausgerichtet ist. Das „Glück“ bestimmt ethisches Handeln für Kant also zwar nicht *motivational*, aber *teleologisch*, und viele Kritiken von Kants entsprechenden Überlegungen „rest precisely on the confusion of the motive of action with its *end*“.⁴⁴ Das Glück ist also nicht der „villain in ... Kant’s ethic“, sondern Kant ist sogar der Auffassung „that ‚to be happy is necessarily the desire of every rational but finite being“⁴⁵. „Finite rational volition necessarily has its own happiness (as the sum of all its natural ends) as an end“, und auch wenn es moralisches Handeln nach Kant nicht motivieren darf, ist das „Streben nach Glück“ für ihn dennoch völlig legitim in allen unseren ethischen Maximen involviert.⁴⁶
- Diese positive Würdigung des menschlichen „Glücks“ oder Wohlergehens als ein Ziel moralischen Handelns hängt mit Kants Interpretation des „Highest Good“ zusammen, auf das ein guter Wille mit seinen Maximen zielt, und das sich für ihn zusammensetzt aus „the ‚moral good‘ ... and the ‚natural good““, nämlich aus „virtue“⁴⁷ und aus „happi-

⁴⁰ Wood, Moral Religion, 1

⁴¹ Wood, Moral Religion, 2

⁴² Wood, Moral Religion, 3

⁴³ Wood, Moral Religion, 7

⁴⁴ Wood, Moral Religion, 49

⁴⁵ Wood, Moral Religion, 53

⁴⁶ Wood, Moral Religion, 57

⁴⁷ Wood, Moral Religion, 71

ness⁴⁸, die erst beide zusammen das oberste Ziel allen ethischen Handelns bezeichnen können, und zwar in einer hierarchisch gegliederten Einheit, bei der die „Tugend“ für Kant dem „Glück“ immer übergeordnet bleibt: „Both goods are pursued, one unconditionally and unqualifiedly, the other insofar as it is consistent with and conditioned by the pursuit of the first.“⁴⁹ So sind beide „Güter“ „necessarily combined in one concept“, nämlich in der Weise von „ground and consequence“: Der Mensch ist „würdig“, glücklich zu sein, *weil* und *wenn* er tugendhaft ist.⁵⁰ Die moralischen „Postulate“ sind für Kant dann die rationale Basis, um das „höchste Gut“ tatsächlich als erreichbar zu denken. Kant postuliert „Gott“ als eine für die moralische Konsistenz unserer Wirklichkeit notwendige, das Verhältnis von „Tugend“ (Glückswürdigkeit) und tatsächlichem „Glück“ noumenal ausgleichende Instanz, und „Unsterblichkeit“ als Basis der Möglichkeit einer noumenal gewährleisteten „unendlichen Annäherung“ an das „höchste Gut“, die für Kant anstelle seiner tatsächlichen phänomenalen Erreichbarkeit steht.⁵¹

- Mit den „moral arguments“ für Gott und Unsterblichkeit bemüht sich Kant, so Wood, um eine Plausibilisierung der Vernünftigkeit ethischen Handelns durch einen mit ihrer Hilfe ermöglichten „moral outlook“ auf die Welt, der die in der „Kritik der Reinen Vernunft“ gesetzten kognitiven Grenzen zwar nicht aufhebt, aber dennoch bestimmte spekulative Propositionen beinhaltet, die das theoretisch Erkennbare übersteigen.⁵² Die Alternative zu einem solchen „moral faith“ mitsamt seinen propositionalen religiösen Gewissheiten wäre für Kant „moral despair“. Moralischer Vernunftglaube ist die Entscheidung des Menschen „not to succumb to moral despair“, sondern trotz seiner „experiences of suffering, failure, and frustrations“ auf Hoffnung zu setzen.⁵³ „Moral faith in God is an outlook on the world, a way of viewing, interpreting, evaluating and judging the events of the world, which is not – and could not be – justified by empirical evidence or speculative demonstrations, but forms part of the *Weltanschauung* which the moral man must have in order to pursue his final destination.“ Zugleich bedeutet moralischer Glaube für Kant „a personal trust in God’s goodness and wisdom, a reverent submission to the divine will, and a hope that his final moral purpose will, in the long run, obtain the world as a whole.“⁵⁴

c) Gegen Wood vertritt Gordon E. Michalson eine tendentiell *atheistische*, alle Spuren von Transzendenz letztlich in die Immanenz hineinziehende, bzw. Gott im autonomen Subjekt auflösende Interpretation der Kant’schen Philosophie und Ethik, so dass Kants Gottesrede für ihn tatsächlich eher in Richtung der atheistischen Religionskritik etwa Feuerbachs als eines traditionellen theistischen Paradigmas weist.

- „(W)e naturally associate Kant with the effort to sustain theism within an often sceptical world“, leitet Michalson seine Ausführungen ein. Kant bietet die theologische und philosophische „conceptuality“ für eine liberale theistische „Vermittlungstheologie“, die versucht, kritische aufgeklärte Autonomie mit den traditionell theistischen Formen christlicher Weltorientierung zu versöhnen. Michalson will in seiner Studie aber „quite a different reading of Kant“ nahelegen „suggesting that his philosophy enjoys stronger continuity with nineteenth-century atheism than with constructive theology“. Während, so Michalson, Kants vordergründig theistische „conceptuality“ tatsächlich auch vermitt-

⁴⁸ Wood, *Moral Religion*, 78

⁴⁹ Wood, *Moral Religion*, 89

⁵⁰ Wood, *Moral Religion*, 125f.

⁵¹ Wood, *Moral Religion*, 116ff.

⁵² Wood, *Moral Religion*, 154

⁵³ Wood, *Moral Religion*, 160

⁵⁴ Wood, *Moral Religion*, 176

lungstheologisch fruchtbar gemacht werden kann, weist der „actual content of Kant’s philosophy ... in an altogether different direction, collapsing the wall of separation between divine transcendence and autonomous rationality by systematically subordinating the former to the latter“. Dadurch wird Kants Gottessprache in der Entwicklung seines Denkens zunehmend redundant; zurück bleibt schließlich nur noch eine metaphorische Einkleidung eigentlich selbsttragender rein anthropologischer Aussagen „foreshadowing Ludwig Feuerbach’s *Essence of Christianity*“.⁵⁵

- In der Folge gibt es, so Michalson, einen „‘mainstream‘ Kant, who provides the conceptuality for theology that proves to be so useful and flexible“ für die auch kritisch fortgesetzte Rede von theistischer Transzendenz, weil sie Glauben und kritisches Denken sauber auf unterschiedliche Bereiche der Wirklichkeitsorientierung verteilt, und einen „‘subversive‘ Kant whose influence resides in what I have called his principle of immanence“, das alle Spuren verbleibender Transzendenz in der Konsequenz aufzulösen beginnt.⁵⁶ Dieser subversive Kant ist für Michalson der eigentliche Kant, weil es „in Kant’s thought“ in seiner Tiefenstruktur „a ... telling progression“ von der theistischen Oberflächentextur seiner „moral arguments“ hin zu einer Tiefentextur gibt, die diesen Theismus zunehmend obsolet und entbehrlich macht. Die religionskritische Potenz der vollständigen Destruktion aller metaphysischen „Gottesbeweise“ und allen „dogmatischen Wissens“ über Gott in der „Kritik der reinen Vernunft“, so Michalson, war natürlich immer schon evident. Aber, so schien es, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ machte diese theoretische Destruktion des rationalen Theismus dann praktisch wieder gut, und Kants moralische „Postulate“ von „Gott“ und „Unsterblichkeit“ boten einen kritisch gefestigten Grund für einen revisionistischen liberalen Theismus. Doch, so Michalson, bei genauerer Betrachtung führen schon die „moral arguments“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu einem sich selbst immer weiter verstärkenden „Diminishing the Divine“⁵⁷:

„The motif of a positive recovery from the theological damage of the first *Critique* overlooks the fact that Kant’s moral argument leaves God diminished in ways that are considerably more damaging than anything left behind by the earlier work. Not only do the actual terms of the moral argument account for a reduced roster of divine attributes“, sondern Gottes Wille wird auch vollständig dem „moralischen Gesetz“ bzw. der moralischen Autonomie des Menschen untergeordnet, für die der Gottesgedanke lediglich noch funktionale Bedeutung behält. Das heißt, so Michalson, „(i)n important respects, natural theology is worse and not better off subsequent to Kant’s moral argument.“⁵⁸ Der Gott von Kants „moral argument“ ist völlig den Diktaten des „höchsten Gutes“ untergeordnet, das zu sichern seine einzige Aufgabe ist; er hat „no choice in the matter of properly proportioning happiness and virtue“. Das führt, so Michalson, zu einem „metaphysically thin and fundamentally instrumental character of the God of the second *Critique*“.⁵⁹ Durch ihre völlige funktionale Unterordnung unter „humanity’s highest aims and purposes“ wird die Gottesrede Kants so bereits hier „potentially redundant, if not actually harmful“.⁶⁰ „Autonomy’s usurping of moral authority is perhaps the most potent expression of Kant’s principle of immanence. The compromise of divine transcendence is occasioned in this instance by the idea of a rational will giving itself its own end, making the note of independence from external determinants both stark and

⁵⁵ Michalson, *Problem of God*, 1f.

⁵⁶ Michalson, *Problem of God*, 20

⁵⁷ Michalson, *Problem of God*, 28

⁵⁸ Michalson, *Problem of God*, 29

⁵⁹ Michalson, *Problem of God*, 48

⁶⁰ Michalson, *Problem of God*, 59

complete.“⁶¹ Der nur noch funktional im Blick auf die Sicherung des „höchsten Gutes“ des Menschen postulierte Gott wird eigentlich gar nicht mehr wirklich benötigt. Weil die menschliche Vernunft sich selbst ihr Gesetz gibt, zieht sie die traditionell dem göttlichen Handeln zugeschriebenen Aufgaben letztlich in ihre „self-sufficiency“ hinein.⁶²

- In der „Religionsschrift“ ersetzt dann das „ethical commonwealth“ in Kants Denken zunehmend die Postulate von Gott und Unsterblichkeit aus Kants Zweiter Kritik, die zur jetzt geschichtlich gedachten „Vereinigung von Tugend und Glück“ und „unendlichen Progression“ an das „höchste Gut“ im „ethischen Gemeinwesen“ werden. Die individuelle Progression an die höchste moralische Vollkommenheit wird von Kant nun zunehmend abgelöst durch die „corporate hope embodied in the ethical commonwealth, as other moral agents assume the role originally ascribed to God in the unending ... quest for moral perfection. As heaven comes to earth, an earthly version of the kingdom of heaven becomes the locus of moral perfection once projected into each individual's noumenal afterlife“. ⁶³ Der Übergang vom individuellen „kingdom of ends“ der „Kritik der Praktischen Vernunft“ zu der „more robust conception of the ethical commonwealth“ in Kants Religionsschrift entspricht einer „transition in Kant's thinking from an otherworldly to a this-worldly frame of reference“, die das frühere Postulat der „Unsterblichkeit“ jetzt faktisch ersetzt.⁶⁴

Diese neue, soziale und „corporately“ verwirklichte Sicht moralischen Fortschritts „draws on precisely the motifs of evolution and gradualism that Kant avoids in the case of the individual. The ‚victory of the good over the evil principle‘“ in der Gemeinschaft des „ethical commonwealth involves a ‚gradual establishment of the sovereignty of the good principle on earth‘. ... The gradualism implicit in the corporate recovery from radical evil thus hints at a deeper commitment to history and historical processes, in contrast to the otherworldly conception of moral progress associated with the postulate of immortality in the second *Critique*.⁶⁵ Auch die ursprüngliche Funktion des moralischen Gottespostulats selbst „to proportion virtue and happiness in an infinitely distant noumenal realm“ wird jetzt von der ethischen Gemeinschaft der Menschen selbst übernommen: im graduellen Wirklichwerden des ethischen Reiches Gottes auf Erden werden auch „Tugend“ und „Glück“ immer mehr aneinander angenähert.⁶⁶ Nicht erst die spätere Religionskritik, sondern bereits die innere Dynamik des Kant'schen Denkens selbst, so Michalson zusammenfassend, führt tatsächlich zur konsequenten Säkularisierung und Immanentisierung menschlichen Lebens und menschlicher Gemeinschaft. Indem Kant versucht, theistische Denkfiguren in konsequent „modern terms“ zu übersetzen, erreicht er faktisch einen fundamentalen Verlust ihres ursprünglich „distinctively Christian content“. ⁶⁷ Das ist für Michalson die Größe und die Tragik von Kants Projekt einer „moralischen Religion“.

d) Dennoch ist auch für Michalson Kants religiöses Denken nicht vollständig auf seinen Hang zur Immanentisierung und moralischen Funktionalisierung menschlicher Gottesrede zu reduzieren. In seinem anderen (älteren?!) Buch über Kants Theorie vom „radikal Bösen“ in seiner „Religionsschrift“ hat Michalson selbst ein sperriges und „retardierendes“ Moment in Kants Denken herausgearbeitet, das die Einsicht in Kants „principle of imma-

⁶¹ Michalson, Problem of God, 77

⁶² Michalson, Problem of God, 82

⁶³ Michalson, Problem of God, 99

⁶⁴ Michalson, Problem of God, 100

⁶⁵ Michalson, Problem of God, 108

⁶⁶ Michalson, Problem of God, 117

⁶⁷ Michalson, Problem of God, 138

nence“ und die non-theistische oder „a-theistische“ Richtung, in die es sein Denken treibt, zwar nicht aufhebt, aber doch erheblich komplexifiziert und vertieft, weil es sich einer allzu glatten Immanentisierung des Religiösen sperrt, und in der menschlichen Autonomie eine ihr anscheinend bei allem ethischen Optimismus Kants doch irreduzibel anhaftende Begrenzung und Verwiesenheit auf echte „Alterität“ auszusagen und fassbar zu machen versucht. Unter den beiden hier besprochenen Kant-Büchern Michalsons, die für mich beide sehr bereichernd und weiterführend zu lesen waren, hat mich dieses aufgrund seiner noch komplexeren Struktur nochmals tiefer bewegt und beschäftigt, und ich will es darum im Folgenden recht ausführlich referieren:

- Der Ausgangspunkt von „Fallen Freedom“ ist Michalsons eigenes „embarrasment“ über die ungelösten Widersprüche in Kants Behandlung von „radical evil“ und „moral regeneration“ in seiner Religionsschrift.⁶⁸ Kant hatte, so Michalson, die „otherworldliness“ der traditionellen theonomen Begründungen von Moral und Ethik ansonsten konsequent „this-worldly“ rekonzeptualisiert und die „Transzendenzdimension“ der vorkritischen Metaphysik nach innen verlegt, in die „inner, hidden world of rational beings“.⁶⁹ Den Kontakt „with power not ourselves“ definierte er neu nicht mehr über „either natural or supernatural occurrences“, sondern über „our moral consciousness“.⁷⁰ Mit dieser neuen Weise, Religion und kritisches, naturwissenschaftliches Denken ohne rationalen Selbstwiderspruch zu verbinden, war eine prinzipielle Abkehr von den supranaturalistischen Vorstellungen der bisherigen Formen religiöser Weltdeutung verbunden: „As a good Newtonian, Kant could not conceive of divine action involving an intrusion into the visible natural order, and as an ethical rationalist with a strong pietistic background he was temperamentally disposed to view something like personal character formation as the heart of religious life. ... Kant made the individual's consciousness of autonomy the very essence of religious faith.“⁷¹

Damit verbunden ist Kants feste Überzeugung, dass unser Menschsein einen rationalen Grund hat, zu dem eine moralische „Anlage zum Guten“ gehört, die die Voraussetzung dafür ist, dass wir das Gute auch verwirklichen können, dass also dem moralischen „ought“ auch ein moralisches „can“ entspricht, durch das wir uns dem Guten stetig annähern können. In dieses optimistische Welt- und Menschenbild ragt nun aber Kants Lehre vom „radikalen Bösen“ als ein letztlich inkommensurabel bleibender Fremdkörper hinein: Kants „theory“ des „radikal Bösen“ „looks suspiciously like the Christian doctrine of original sin“, und damit wie ein Ausdruck jenes supranaturalistischen Aberglaubens, den Kant als guter Aufklärer sonst immer bekämpft hatte. „To make matters worse, Kant so defines radical evil that it appears to confront humanity with a problem that it cannot solve through its own worldly autonomous powers.“⁷² „In other words, radical evil is defined in such a way as to put in question our ability to save ourselves – an odd result for a thinker who makes human autonomy the heart of his philosophical vision.“ Weil der „aging Kant(s)“ die „source of evil“ völlig im Widerspruch zu den sonstigen Aufklärungsidealen in die Struktur des menschlichen Willens selbst „rather than in ignorance“ verortet, führt seine Lehre vom „radikal Bösen“ „to his even more surprising language about divine aid, grace, and what he calls ‚supernatural cooperation‘ in his subsequent account of moral regeneration“.⁷³

⁶⁸ Michalson, Fallen Freedom, IX

⁶⁹ Michalson, Fallen Freedom, 2

⁷⁰ Michalson, Fallen Freedom, 2f.

⁷¹ Michalson, Fallen Freedom, 3

⁷² Michalson, Fallen Freedom, 4

⁷³ Michalson, Fallen Freedom, 5

Diese widersprüchliche Spannung, in die sich Kants Denken durch seine Lehre vom „radikal Bösen“ versetzt sieht, ist aber nach Michalson weniger eine Schwäche, sondern vielleicht sogar ein Zeichen der großen Stärke seines philosophischen Denkens, weil es Kants ethischen Rationalismus zu einer größeren Komplexität und Wirklichkeitsnähe zwingt: „With the doctrine of radical evil and the related account of moral regeneration, we find Kant discovering the limits of his own Pelagianism. It may be that we also discover that he is at his most interesting when he is least Pelagian.“⁷⁴ Die „vaguely tragic, Sisyphian dimension“, die Kants „total vision“ durch ihre Begegnung mit der Dimension des „radikal Bösen“ erhält, das die menschliche Autonomie nicht wirklich meistern kann, weil es eben jene Grundlagen korrumpiert, auf denen ihre Fähigkeit zu moralischem Fortschritt nach Kant doch eigentlich aufgebaut ist, gibt der „mature anthropology“ des späten Kant eine „richness often missed in superficial portraits of Kant“ als Philosoph des moralischen Optimismus der Aufklärung.⁷⁵ Sie baut in sein Denken eine Reihe von „telling wobbles“⁷⁶ ein, die es an dieser Stelle nicht nur widersprüchlich, sondern auch besonders interessant machen, weil sie zu einem fruchtbaren Konflikt führen zwischen dem, was Kant in seiner Ethik eigentlich tun *will* und dem, was er aufgrund seiner rationalen Integrität tatsächlich tun *kann*:

„Kant *wants* ... human autonomy to take over the role traditionally played by divine action in the creation of a good universe, with a corresponding displacement of the supernatural world by the noumenal realm“⁷⁷, aber er *kann* diese ethische Transposition des Göttlichen in die menschliche Autonomie nicht konsequent durchführen. „Kant thus ends up straddling two worlds. One effect of this awkward posture is that, through the lense of radical evil, Kant perceives that a free will ... is a virtual mystery to itself. However elaborate his explanatory apparatus may appear to be, Kant cannot fully understand his own position. *Religion within the Limits of Reason Alone* not only contains a revealing set of wobbles, it contains frequent use of the word ‚inscrutable‘ (*unerforschlich*) and an almost systematic employment of an argumentatively timely agnosticism. For Kant, the things we do *not* know are the big things, not the little ones: we neither know why we fall into radical evil nor exactly how we get out again, given the unspecified mixture of human effort and divine cooperation needed for the salvation process. ... An ambivalent wobbling, a suggestive agnosticism, and hints of severe limitations on both self-knowledge and freedom thus provide the deep structure of Kant’s account of radical evil and moral regeneration. Taken together these themes imply that Kant’s moral philosophy culminates in the suspicion that human reason is not master in its own house.“⁷⁸

In den „wobbles“ seiner Behandlung des Problems der Korruption der doch eigentlich sich selbst genügenden Autonomie des menschlichen Willens zeigt sich, dass „Kant’s Reason projects a whole realm of the self or mind which is“ im Widerspruch zu allen Aufklärungsidealen „strongly unavailable to knowledge“. Der eigentliche Grundkonflikt in Kants ethischer Philosophie ist so betrachtet gar nicht der zwischen menschlicher Freiheit und naturwissenschaftlichem Determinismus, den die meisten Interpreten dafür halten. Die „deeper and more troubling tension in Kant’s world view is that between freedom and something more like original sin than Newtonian necessity. Freedom is more fundamentally in conflict with itself than it is threatened by a mechanistic universe.“ Der Konflikt zwischen Freiheit und Determinismus ist ein lediglich intellektueller

⁷⁴ Michalson, *Fallen Freedom*, 7

⁷⁵ Michalson, *Fallen Freedom*, 7f.

⁷⁶ Michalson, *Fallen Freedom*, 8

⁷⁷ Michalson, *Fallen Freedom*, 8

⁷⁸ Michalson, *Fallen Freedom*, 9

Konflikt. Der tiefere Konflikt der menschlichen Freiheit mit sich selbst ist für Kant tatsächlich „more urgent and intrinsically tragic“. Nicht nur, wie wir moralisch unsere physische Natur transzendieren können, ist das Grundproblem von Kants reifem Denken, sondern die Frage, wie wir trotz der Grenzen unserer eigenen ethischen Möglichkeiten dennoch an der Hoffnung einer verbesserbaren und letztlich guten Welt festhalten können.⁷⁹

Dieser Glaube an „the moral universe toward which Kant thinks reason moves“ ist das eigentliche Herz seiner moralischen Weltsicht⁸⁰, und dieses Herz ist eben durch die von Kant nicht zu verharmlosende Wirklichkeit des „radikal Bösen“ in der menschlichen Wirklichkeit bedroht. „The inner secret of Kant’s philosophy of religion“ ist sein Versuch, aus den Prädikaten rationalen Denkens Prädikate „of reality as such“ abzuleiten. „Kant moves from thought ‚making sense‘ to reality ‚making sense‘, all the while implicitly trading on the latter to give movement to the former“.⁸¹ Diese Bewegung ist es, die ihn auch zu seinem Gottespostulat führt. Er will damit den „objektiven“ Grund unseres „metaphysical trust“ in die Güte der Welt sichern. „Kant is saying, in part, that truly rational thought is rational because it is constrained and shaped in ways that are independent of the thinker. ... Indeed, the entire argument for the existence of God can be taken as the complex unfolding of an implicit confidence in the rationality of the universe.“ Kant geht es um das Vertrauen in ein „universe that makes sense“, und um diesen Sinn unserer Welt zu sichern, muss die menschliche Autonomie in „something like symmetry or proportion“ in der gesamten Wirklichkeit, die sie hervorgebracht hat und trägt, begründet sein.⁸² Kant glaubt an Gott, weil er nicht glauben kann, dass „the universe is absurd and assymetrical“.⁸³

- Das „radikal Böse“ ist der größte Störfaktor für diesen Kant’schen Glauben an Sinn und Symmetrie unserer Wirklichkeit. Es zeigt die Größe des intellektuellen Horizonts seines philosophischen Denkens, dass er trotz dieses Störpotentials das Böse nicht einfach negiert oder verharmlost, wie andere Aufklärungsdenker es tun. Der „Preis“, den er dafür zahlt, sind „wobbles“ und Widersprüche in seinem ethischen Denkgebäude, die er nicht wirklich auflösen kann. Dennoch hält er an seinem Glauben an die moralische Güte unserer Welt und unseres Lebens fest, wenn in diesen Glauben jetzt auch ein Moment der Beunruhigung eingebaut ist, der ihn vor Verflachung bewahrt und ihn nie mehr seiner selbst völlig sicher bleiben lassen kann.

Kant entwickelt sein Konzept des „radikal Bösen“ konkret „in the context of a sort of contest within human nature between what he calls ‚our original predisposition for good‘ and a ‚natural propensity to evil‘, a set of terms that embodies the insight that, for Kant, the ‚human will is the locus of countervailing incentives, the ordering of which constitutes the human ‚self‘ ... Kant’s way of depicting this contest yields the important and rather surprising claim that radical evil is ‚innate‘ in human nature, for the propensity to evil is, he tells us, ‚entwined with and, as it were, rooted in humanity itself‘.“⁸⁴ Es entsteht für Kant notwendig aus dem Konflikt zwischen unserer moralischen und sinnlichen Natur, weil unser Menschsein nach Kant immer „simultaneously rational and finite“ ist. Jede Maxime, die wir bilden können, enthält darum „a mix of two types of incentives“, einer „moral incentive“ und einer „sensuous incentive“, die eine durch das „mo-

⁷⁹ Michalson, *Fallen Freedom*, 10

⁸⁰ Michalson, *Fallen Freedom*, 19

⁸¹ Michalson, *Fallen Freedom*, 20

⁸² Michalson, *Fallen Freedom*, 20ff.

⁸³ Michalson, *Fallen Freedom*, 25

⁸⁴ Michalson, *Fallen Freedom*, 30

ralische Gesetz“, die andere durch das „Gesetz der Selbstliebe“.⁸⁵ Die Frage ist, welcher dieser beiden Anreize schließlich die Oberhand gewinnt. Das moralisch Böse entsteht, wenn unser Wille „*freely subordinates one incentive to another, the moral to the sensuous*“.⁸⁶ Unsere Sinnlichkeit ist für Kant nicht an sich schlecht. Und doch drückt sich in Kants Theorie der Entstehung des Bösen durch die Unterordnung der Antriebe unserer Vernunft unter die Antriebe unserer Sinnlichkeit sein latentes Ressentiment gegen die menschliche Körperlichkeit aus, die für ihn eben das „Einfallstor“ ist, durch welches das Böse unseren Willen korrumpieren kann.

Das fundamentale Problem, das aus diesen Überlegungen für Kant entsteht „is to chart the career of these two features“, der natürlichen „Anlage zum Guten“ und der natürlichen „Neigung zum Bösen“, „in a universe that is presumed to be rational“.⁸⁷ Mit den beiden Worten „Anlage“ und „Neigung“ versucht er hier (to) „walk a fine line“ zwischen der Zuschreibung des Bösen zur menschlichen Natur und der gleichzeitigen Betonung, dass es dabei doch nicht das Wesen dieser Natur ausmacht.⁸⁸ Anders gesagt: Das Potential zum Guten und zum Bösen sind gleichermaßen Teil unserer Natur. Für diese Potentiale sind wir also nicht verantwortlich, wohl aber für das, was wir aus ihnen machen.⁸⁹ „Moral evil for him is the unaccountable and free process by which one sort of incentive overwhelms another in the process of moral agency. No mere epistemological flaw, evil is a deep predicate of the free will and, for just this reason, is utterly mysterious.“⁹⁰ Das heißt: „Moral evil is the positive result of something we do, and not merely the absence of good or the unfortunate effect of the accidents of environment. ... At the same time, however, we retain both the power and the obligation to overcome moral evil“. Weil wir eine „Anlage zum Guten“ haben, können und müssen wir unsere „Neigung zum Bösen“ überwinden.⁹¹

Weil das Böse eine Bedrohung für die Verwirklichung des moralischen Universums ist, auf das die menschliche Vernunft nach Kant zielt, ist es eine Bedrohung für den Sinn des Lebens selbst. Weil er sein Vertrauen auf ein moralisch gutes Universum gegen seine Bedrohung durch die Wirklichkeit des „radikal Bösen“ verteidigen muss, ist die Lehre vom „radikal Bösen“ kein inkonsistenter Fremdkörper in Kants Denken, wie immer wieder behauptet wurde, sondern „a crucial part of Kant’s larger vision of the creation of a moral universe“.⁹² Der Kant, der die Radikalität des Bösen konsequent zu Ende zu denken versucht, ist nicht der „flache“ Kant vieler philosophischer Lehrbücher. „The Kant of the textbooks often seems to provide us with a mathematically precise universe, dependable transcendental footholds, a theory of moral obligation firmly grounded in the moral law, and an ambitious authorship designed to explain how all these fit together. Yet, as the account of radical evil suggests, the free will that is at the heart of Kant’s theory of human nature“ ist in sich gebrochen und widersprüchlich und nicht der Herr im eigenen Haus.⁹³

- Das Problem von „moral regeneration“, das aus Kants Konzept des „radikal Bösen“ entsteht, ist also, dass unser Wille selbst korrumpiert ist, und wir doch die Verpflichtung haben, uns durch eben diesen unseren Willen über das Böse, das wir selbst über uns

⁸⁵ Michalson, *Fallen Freedom*, 34

⁸⁶ Michalson, *Fallen Freedom*, 35

⁸⁷ Michalson, *Fallen Freedom*, 37

⁸⁸ Michalson, *Fallen Freedom*, 38

⁸⁹ Michalson, *Fallen Freedom*, 40

⁹⁰ Michalson, *Fallen Freedom*, 49

⁹¹ Michalson, *Fallen Freedom*, 50

⁹² Michalson, *Fallen Freedom*, 52

⁹³ Michalson, *Fallen Freedom*, 68

gebracht haben, wieder zu erheben. Unser guter Wille, sagt Kant, ist zwar korrumpiert, aber nicht vollständig zerstört. Wir bleiben Menschen und werden keine „Teufel“. „Kant appeals more than once to the idea of a ‚seed of goodness‘ remaining in even the most wicked person, a seed that cannot be entirely ‚corrupted‘.“⁹⁴ Kant bleibt dabei, dass unserer Verpflichtung zur Überwindung des Bösen auch ein Können entsprechen muss, wenn es auch vielleicht ein eingeschränktes, unvollkommenes Können ist. Es muss also ein „guter Rest“ in uns bleiben. „Another way of making this point is to say that, also the will can become evil, it cannot forfeit its rational character. Kant is indicating we become evil through an act of *Willkür*, but *Willkür* neither destroys *Wille* ... nor does it totally lose the capacity to be affected by the rational incentive produced by *Wille*. ... It thus seems accurate to say that the indestructibility of *Wille* provides the metaphysical possibility of moral regeneration.“ Moralische Erneuerung ist nicht „the restoration of something that has been *lost*, but the purifying of something that has been *corrupted*“.⁹⁵

In seiner Lehre von moralischer Besserung knüpft Kant also eher an Erasmus als an Luther an. Aber Kants Konzept von „moral regeneration“ geht doch nicht einfach glatt und widerspruchsfrei im Sieg des guten Willens auf. Es bleibt für Kant etwas Rätselhaftes in der genauen Bestimmung unserer Fähigkeit zur Selbstheilung. „Dispite a corrupt disposition’s inability simply to renew itself through its own resources, ... the lingering ‚seed of goodness‘ assures the sheer logical possibility of moral renewal“, aber wie diese rein hypothetische Möglichkeit eine praktische Möglichkeit wird, bleibt für Kant rätselhaft und geheimnisvoll.⁹⁶ Kants „actual account of moral regeneration“ lässt mehr Fragen offen als er löst.⁹⁷ Moralische Erneuerung ist, so sagt Kant, mehr eine „‘revolution‘“ als eine „‘gradual reformation‘“, die er mit dem biblischen Bild der „Neugeburt“ (Joh 3, 5) interpretiert.⁹⁸

Ist seine Aufnahme biblischer Motive sonst von einem starken „Reduktionismus“ bestimmt, der die biblischen Aussagen völlig den autonomen Strukturen der Vernunft unterordnet, so gewinnen sie hier eine für Kant ungewöhnliche Eigenkraft: „Instead of the philosophical conceptuality standing poised and ready to explain or translate more adequately a given scriptural account, the scriptural account is called upon because the conceptuality has exhausted itself. ... Kant’s maneuvering room is very limited – and it is the Bible that helps him out.“ Er braucht jetzt über ihre propädeutische Funktion für einen „reinen Vernunftglauben“ hinaus deshalb biblische Sprache, weil die philosophische Sprache durch ihre Konfrontation mit dem „radikal Bösen“ an ihre Grenzen gekommen ist. „At the very least, it is more than a little noteworthy that Kant is driven to this non-reductionist and ... virtually confessional appeal to scripture by the problem of moral evil in human life. The moral failing disclosed by radical evil is mirrored in a severe intellectual limitation. In the specific instance of the discussion of moral regeneration, Kant’s reponse to this limitation is to quote from the Bible.“⁹⁹

Die göttliche „Gnade“, sagt Kant nun in stark biblisch gesättigter Sprachform, „vervollständigt“ unsere unvollkommene Annäherung an das Gute, indem Gott unseren unendlichen Progress hin zu moralischer Vollkommenheit als vollendet „ansieht“, auch wenn er in Wahrheit niemals vollendet ist. Wie seine Berufung auf die Bibel ist auch Kants Rede von „Gnade“ und „Rechtfertigung“ hier nicht mehr nur illustrativ und reduktionis-

⁹⁴ Michalson, *Fallen Freedom*, 73

⁹⁵ Michalson, *Fallen Freedom*, 75

⁹⁶ Michalson, *Fallen Freedom*, 72

⁹⁷ Michalson, *Fallen Freedom*, 78

⁹⁸ Michalson, *Fallen Freedom*, 79

⁹⁹ Michalson, *Fallen Freedom*, 81

tisch: „Kant is delicately walking a fine line between autonomy and grace, free will and providence, appealing to the human dimension so as to have the result be a truly *moral* regeneration, while referring in vague but substantive ways to divine action so as to underwrite the possibility of what radical evil seems to make impossible. As I have been indicating all along, this is where Kant’s position will wobble most severely, signaling his awkward posture between a modern commitment to autonomy and a received tradition framed in terms of biblical imagery.“¹⁰⁰ Er möchte biblische Begriffe wie „Gnade“ und „Rechtfertigung“ eigentlich ganz auf ihre moralische Illustrationskraft reduzieren, sieht sich aber durch seine „theory of radical evil“ doch gezwungen, sie auch über eine bloß illustrierende, propädeutische Funktion hinaus autonomietranszendent und „otherworldly“ zu interpretieren. Dabei bleibt der „epistemological status“ seiner „comments about grace and divine aid“ bewusst vage und offen, wenn er formuliert: „(W)e can admit a work of grace as something incomprehensible, but we cannot adopt it into our maxims either for theoretical or practical use“.¹⁰¹

Mit solchen offenen Formulierungen versucht Kant sich Manövrierraum zu verschaffen, um die Aporien, in die sein ethisches Weltbild durch sein Ernstnehmen des „radikal Bösen“ geraten ist, zu bearbeiten, aber dabei entsteht der Verdacht „that his appeals to such notions as grace are more heuristic than theologically robust, more strategic than substantive“.¹⁰² Er führt den Gedanken göttlicher Unterstützung eher im Sinne eines Gedankens „rationaler Hoffnung“ denn einer metaphysischen Behauptung ein.¹⁰³ „As Kant works out his answer, he weaves together several topics in a complicated pattern: an emphasis on ‚hope‘; a delicate moral psychology ... and considerable reliance on his dualistic tendencies ... Kant manipulates these several threads with a view to showing how radical evil is overcome.“¹⁰⁴ Dabei ist Kant aber „clearly less interested in the metaphysical question of whether or not God is actually ‚acting‘ on (our) behalf than in the psychological question of the potential effect the *possibility* of such aid might have on (our) motivation“.¹⁰⁵

Es ist, wie Kant formuliert, nicht so sehr „Gottes Handeln“ wie unsere „(moral) receptivity“ für dieses Handeln, unsere „*capability of receiving*“, der er den Namen „Gnade“ verleiht. Dennoch führt Kant die Rede von der göttlichen Gnade in seiner Religionschrift in einer durchaus substantiellen, nicht nur illustrativen Weise ein: „Positive commentary about God is reintroduced precisely because Kant has no other way to resolve the difficulties that radical evil has generated.“ Das bleibt auch „valid“, wenn Kants Rede von göttlicher „Gnade“ und „assistance“ nur „motivational devices“ sein sollten „designed to offset a sense of moral futility“. Auch wenn Kants „appeals to grace“ vielleicht „best viewed“ sein sollten „in terms of their impact on the psychology of the moral agent, the appeals are sufficiently explicit as to call into question the self-sufficiency of human autonomy. At the very least, the moral agent has to undertake religious thought experiments in order to round out the religious life, thought experiments best thematized in terms of the surprisingly orthodox language of divine grace.“ Das heißt: „(T)he fact that Kant ultimately takes a reductionist view of grace does not cancel out the accompanying fact that he appeals to grace in a constructive way. He is not merely surveying the traditional topics of historical, revealed religion with a view to their

¹⁰⁰ Michalson, *Fallen Freedom*, 89

¹⁰¹ Michalson, *Fallen Freedom*, 90

¹⁰² Michalson, *Fallen Freedom*, 90

¹⁰³ Michalson, *Fallen Freedom*, 91

¹⁰⁴ Michalson, *Fallen Freedom*, 93

¹⁰⁵ Michalson, *Fallen Freedom*, 95

moral meaning. In the case of the issue of grace, at least, the appeal is required, not optional, if Kant is to solve the problem of moral regeneration."¹⁰⁶

Kants Verbindung seines sonstigen moralischen Pelagianismus mit einem Konzept von „radical evil“, „grace“ und „divine aid“, das plötzlich „appears to force him in an Augustinian direction“, ist „not so much incoherent as it is unstable“. Im gleichen Atemzug, in dem Kant einräumt „that ‚some supernatural cooperation may be necessary‘ if we are to escape from radical evil he immediately adds that ‚man must make himself worthy to receive it““, und dass „what God may actually do is ‚the abyss of mystery““. ¹⁰⁷ Insgesamt ist die „fragile balance ... between an appeal to something ‚outside‘ me, that I seem to require for salvation, and the epistemological self-sufficiency of my own conscience“, die Kant hier zu bewahren versucht, „symptomatic“ für Kants Denken in diesen Fragen: „Kant makes the appeal to what is ‚outside‘ the believer in order to draw attention in a fresh way to what is already immanent in the believer’s consciousness“; dennoch zwingen ihn die „newly discovered limitations placed on freedom by radical evil“ zu einer jetzt positiven Betonung einer Dimension wirklich ichtranszendenter Alterität, die die religiöse Rede von „Gnade“ und „göttlicher Hilfe“ auf den Plan ruft: „Kant discovers late in his career that his own theory of radical evil brings back into view the question of whether or not the religious believer is truly self-sufficient.“ ¹⁰⁸ Insofern rückt Kants Konzept des „radikal Bösen“ jetzt einen „limit point“ in den Blick „beyond which“ sein sonstiger religiöser Reduktionismus nicht mehr „without considerable qualification“ gelangen kann. ¹⁰⁹

- Abschließend hält Michalson nochmals fest, dass es aus seiner Sicht gerade die „wobbles“ in Kants Konzept des „radikal Bösen“ und seiner moralischen Überwindung sind, seine „unwillingness ... to attribute evil“ in simplifizierender Weise nur „to ignorance“, die seiner „position its profundity and complexity“ geben. ¹¹⁰ Dieses Ernstnehmen des „radikal Bösen“ hinderte Kant daran, die „task of absorbing heaven into earth“, auf die sein „entire program“ und insbesondere seine „emphasis on autonomy“ sonst zielt, wirklich zu vollenden. Es waren erst Feuerbach und Marx, die den latenten Immanentismus in Kants Denken endgültig zu Ende führten, während Kant selbst darin ein Kind seines pietistischen Erbes blieb, dass er seinem „principle of immanence“ immer noch etwas seiner allzu glatten Durchführung Zuwiderlaufendes, „vaguely ‚other-worldly““ gegenüberstellte. ¹¹¹ Vielleicht zeigt diese irreduzible Komplexität in Kants Denken, dass es nach dem Ende der Vormoderne und der Moderne heute letztlich überhaupt nicht mehr konsistent möglich sein könnte, plausible totalisierende Geschichten über das Ziel der Welt und des menschlichen Lebens zu erzählen. Alle großen „metanarrative(s)“, mit ihren Konzepten von „‚fulfillment‘, ‚meaning in history‘ and ‚salvation‘ – however secularized they become“ bleiben problematische kulturelle Konstruktionen, die der Kontingenz und den Komplexitäten des Lebens nicht wirklich gerecht werden. ¹¹²

Auch Kant kann die große „Metaerzählung“ von der menschlichen Autonomie und Freiheit und der moralischen Teleologie der Weltgeschichte, um die er sich bemüht, nicht konsequent zu Ende führen, und es ist seine Größe, dass er sich diesem Problem

¹⁰⁶ Michalson, *Fallen Freedom*, 96f.

¹⁰⁷ Michalson, *Fallen Freedom*, 97

¹⁰⁸ Michalson, *Fallen Freedom*, 99

¹⁰⁹ Michalson, *Fallen Freedom*, 100

¹¹⁰ Michalson, *Fallen Freedom*, 130

¹¹¹ Michalson, *Fallen Freedom*, 131

¹¹² Michalson, *Fallen Freedom*, 134

stellt und die Brüche, die dadurch in seinem System entstehen, nicht verharmlost und harmonisierend überspielt. „Kant cannot ‚explain‘ virtue or evil; most of all, he can neither explain nor demarcate with any precision the hidden combination of will and grace producing moral regeneration. Their inscrutability is simply the epistemological expression of their contingency. Perhaps this should come as no surprise, because Kant’s famous comment about his sense of awe and wonder before the ‚starry heavens above‘ and the ‚moral law within‘ is nothing if not an expression of his sense of the sheer contingency of things. Still, the note of contingency is genuinely subversive. ... In unhooking freedom from Newton, Kant leaves us with the most intractable puzzlement about ourselves and our deepest motivations“ – und es ist die Stärke seines Denkens, dass er die subversive Wirkung dieses „puzzlement“ auf sein philosophisches System zulässt und nicht auszumerzen versucht.¹¹³

f) Auch Jeanine Grenberg bezieht sich in ihrem Buch „Kant and the Ethics of Humility“ grundlegend auf Kants Lehre vom „radikal Bösen“ in der menschlichen Natur, und sieht in ihr die Basis für eine Kant’sche „Ethics of Humility“. Die Bedeutung von „humility“ als ethischer „Tugend“, so Grenberg, ist in der Literatur umstritten und wird sehr kontrovers diskutiert. Grenberg will auf Grundlage von Kants Menschenbild eine heute plausible „Ethics of Humility“ positiv begründen und gegen mögliche Missverständnisse abgrenzen. Kants Anthropologie ist für eine solche „Ethics of Humility“ nach Grenberg deshalb so fruchtbar, weil sie ein positives, moralisches Menschenbild mit einer gleichzeitigen Betonung der fundamentalen menschlichen Grenzen, sowohl in epistemologischer als auch in ethischer Hinsicht verbindet: „Any moral theory which would make humility a central virtue needs ... to make an appreciation of human limits central to its grounding anthropology.“¹¹⁴ Indem Kant die „rational agency“ unseres Menschseins als „dependent and corrupt“, aber dennoch „capable and dignified“ interpretiert¹¹⁵, kann er wie kein anderer eine solche Grundlage bieten. „The Kantian agent is a dependent and corrupt agent“, der aber dennoch eine unzerstörbare Würde besitzt. „It is upon this philosophical account of a dependent and corrupt, but dignified, rational agent that I rely to ground humility.“¹¹⁶

Kants „epistemic humility“ in seiner „Kritik der Reinen Vernunft“ entspricht, so Grenberg, auch eine „practical, or moral, humility“ in seiner „Kritik der Praktischen Vernunft“ und seiner „Religionsschrift“. Dort verteidigt Kant „a picture of the human agent subject to, and responsible for, a radical evil of her own making“. Das ethische Subjekt nach Kant ist „a being at odds with itself“. „Kant explains this radical evil as a tendency of the human agent to place her incentive toward happiness and self-love above her incentive toward morality“, mit der sie sich selbst korrumpiert.¹¹⁷ So erlaubt uns „Kant’s account of radical evil ... to make a general claim about the human condition: human beings are desiring and needy beings who tend in a whole variety of ways to value the self improperly relative to other objects of moral value.“ Die Rede von der „Korruption“ der menschlichen Natur durch die menschliche Entscheidung für „lesser incentives“ mag vielen als zu hart und moralistisch gefärbt erscheinen, aber jeder andere Ausdruck, den wir hier verwenden können, wie „im-perfection“, „limitation“, or „finitude“ is less offensive precisely because it is a weaker claim“. Für Grenberg ist aber der stärkere Ausdruck „corruption“ letztlich „a more psychologically plausible and intuitively acceptable“ Grundlage für eine „Ethics of Humility“, wie sie sie im Anschluss an Kant entwickeln will.¹¹⁸

¹¹³ Michalson, *Fallen Freedom*, 142

¹¹⁴ Grenberg, *Ethics of Humility*, 7

¹¹⁵ Grenberg, *Ethics of Humility*, 8

¹¹⁶ Grenberg, *Ethics of Humility*, 17

¹¹⁷ Grenberg, *Ethics of Humility*, 29

¹¹⁸ Grenberg, *Ethics of Humility*, 48

Die Einsicht in die „dependent and corrupt, yet capable and dignified“ Natur menschlicher „agency“ prägt, so Grenberg, insgesamt Kants „Tugendlehre“. Während Aristoteles „Tugend“ einseitig als eine menschliche Vollkommenheit interpretiert, macht es die Kant'sche Einsicht in das „radikal Böse“ erforderlich „that we take into consideration not only excellences, but also (and perhaps more basically) the remedial, ameliorative work that needs to be done to counteract the basic corruption of the human being“.¹¹⁹ Aristoteles beschreibt „the virtuous person“ als „limitless and perfect, indeed almost god-like“.¹²⁰ Kant dagegen geht davon aus „that virtue is indeed in part ameliorative“, weil sie immer auch, zumindest teilweise, „a corrective to human corruption“ sein muss. Doch schließt diese Einsicht eine gleichzeitige Deutung von Tugend als menschliche Vollkommenheit für Kant gerade nicht aus und führt darum nicht zu einem schwächeren und kraftloseren Tugendbegriff als ihn Aristoteles vertreten hat: „The remedial work in which one engages as a corrective to one's corrupt state does not merely move a finite agent from a immoral stance to a neutral moral stance. Rather, to respond well to one's state of dependence and corruption is to acquire excellence.“¹²¹ Anders ausgedrückt: „The humble person may be humble in virtue of recognizing her agent limits; but she will also be excellent in the way that that recognition informs her treatment of herself and others. ... Virtues which result from a premise of the Corruption thesis are thus simultaneously ameliorative and excellences. ... There will, then, be authentic excellences of character in a Kantian system of virtue, but they will be the excellences of a dependent and corrupt but practically rational, capable and dignified being, and the bearers of these excellences will be prevented from becoming little divinities in virtue ... of a preceding, and continuing, need for amelioration.“¹²²

Das Streben nach vollkommener Tugend macht für Kant aus Menschen auch deshalb keine „kleinen Götter“, weil es in einem menschlichen Leben niemals vollständig zum Ziel kommen kann, sondern „a regulative ideal“ bleibt, an dem menschliches Handeln ausgerichtet werden kann, ohne die fundamentale „corruption“ menschlicher agency zu überspringen. „A regulative ideal of the perfect acquisition of the virtues, though it ‚exists merely in thoughts‘ and is thus inherently unobtainable, serves nonetheless as a standard for action. It consists in an ‚image‘ that the moral agent holds before herself as a guide in her pursuit of virtue“.¹²³ Dass moralische Vollkommenheit für Kant ein „regulatives Ideal“ ist, heißt, dass für ihn die „fulfilment of the duty of self-perfection“ in einem „continual progress“ in Richtung auf eine solche moralische Vollkommenheit besteht, nicht in der Möglichkeit, sie tatsächlich zu erreichen.¹²⁴ Weil für Kant „(t)he obligatory end of self-perfection must not be taken up as a direct goal to be achieved, but in full awareness of the limits and corruption of one's moral agency“, entspricht für ihn dieser Sicht des Menschen ein „confident valuing of self and exercise of one's agency“, die man am besten eben mit dem Ausdruck der „*humilty*“ beschreiben kann.¹²⁵

Im Zusammenhang einer Kant'schen Anthropologie einer gleichzeitig „corrupted“ und „dignified“ menschlichen „agency“ verstanden ist „humility“ weder ein Haltung von „weakness, self-degradation, and self-contempt“, wie viele Gegner einer „Ethics of Humility“ es befürchten, noch noch eine Haltung der „superiority, magnanimity, and arrogance“, sondern eben jene „meta-attitude“ moralischer menschlicher „agency“ die „constitutes the moral

¹¹⁹ Grenberg, *Ethics of Humility*, 50

¹²⁰ Grenberg, *Ethics of Humility*, 52

¹²¹ Grenberg, *Ethics of Humility*, 53

¹²² Grenberg, *Ethics of Humility*, 54f.

¹²³ Grenberg, *Ethics of Humility*, 77

¹²⁴ Grenberg, *Ethics of Humility*, 89

¹²⁵ Grenberg, *Ethics of Humility*, 91

agent's proper perspective on herself as a dependent and corrupt, but capable and dignified rational agent".¹²⁶ Kants Ethik als eine „Ethics of Humility“ zu interpretieren mag, so Grenberg, für viele, die dem gängigen Bild der Kant'schen Philosophie als orientiert an einem „unattractive image of the self-sufficient, hermetically sealed autonomous agent who needs no one but himself“ anhängen, „curious and unlikely“ erscheinen. Doch in Wirklichkeit, so Grenberg, war Kant ein philosophischer Denker „who did not lose an appreciation for a humility grounded in human dignity, finitude, and corruption“.¹²⁷ Es ist gerade Kants Betonung des „moral feeling of respect“ gegenüber dem, was uns Menschen zugleich fundamental begrenzt und verpflichtet, die ihn zur „meta-attitude of humility“ führt.¹²⁸

Die Grundhaltung anthropologischer „humility“ begründet in Kants Ethik sowohl den moralischen „self-respect“, als auch den moralischen „respect for other persons“, die in einer Sicht des Menschen als gleichzeitig „korrupt“ und „würdig“ notwendig zusammenkommen:

Eine Grundhaltung von „humility“ führt einerseits zur Selbstachtung, weil „self respect“ und „humility“ sich wechselseitig bedingen und hervorbringen: „Although humility is itself a proper awareness of one's limits as an agent, such an awareness can come about only in that agent who has a proper awareness of her worth as an agent. And although self-respect is itself a proper awareness of one's worth as an agent, such an awareness can come about only in that agent who also has a proper awareness of her limits as an agent. Understanding those attitudes of humility and self-respect as guided by the maxim of the moral disposition allows us, then, to consider them as mutually dependent aspects of a perspective on one's own finite agency, both its capacities and its limits“.¹²⁹ „Humility“ bewahrt den „moral agent“ gleichermaßen vor Selbstüberschätzung und „moral despair“: „So, instead of clinging to a fanatical certainty about her motives and disposition, or collapsing into a fit of self-absorbed despair, a humble agent confidently engages in the limited, fallible, and continually revisable pursuit of knowledge about herself“, weil ihr Selbstbild weder von moralischer Über- noch von moralischer Unterschätzung, sondern von „(h)umble confidence“ bestimmt ist.¹³⁰

Andererseits führt eine Grundhaltung von „humility“ zum grundsätzlichen Respekt auch für andere Personen und hat ein entsprechendes „beneficent“ soziales Verhalten zur Folge: „An attitude of humility thus prepares one most adequately for developing a truly beneficent character. ... The humble person feels sympathy and patience toward persons for those myriad ways in which self-love can go wrong“ und verbindet dieses Mitgefühl mit daraus folgenden „actions which respond to the needs of others“.¹³¹ So verbindet die Tugend der „humility“ grundlegende menschliche Selbstachtung und altruistische menschliche Achtung für andere miteinander, weil das eine aus dem anderen hervorgeht und beide sich gegenseitig bedingen. Mit ihrer Interpretation der Kant'schen Ethik als einer „Ethics of Humility“ hat Grenberg so, meine ich, auf ihre Weise die Kant'sche Ethik wesentlich verständlicher gemacht und in ihren Grundstrukturen weiter plausibilisiert.

g) Kants Ethik wird immer wieder als im Wesentlichen individualistische, d. h., an der individuellen Mündigkeit, Autonomie und Freiheit des einzelnen Menschen, seiner individuellen Perfektibilität und Verpflichtung durch die innere Norm des „moralischen Gesetzes“ orientierte „Pflichtethik“ verstanden. Aufklärung heißt nach Kant, in autonomer Selbstbe-

¹²⁶ Grenberg, Ethics of Humility, 133

¹²⁷ Grenberg, Ethics of Humility, 144

¹²⁸ Grenberg, Ethics of Humility, 151

¹²⁹ Grenberg, Ethics of Humility, 191

¹³⁰ Grenberg, Ethics of Humility, 235

¹³¹ Grenberg, Ethics of Humility, 250f.

stimmung, eben „ohne Leitung eines anderen“¹³² zu urteilen und zu entscheiden. Das Soziale wäre in dieser Interpretation bei Kant lediglich die Verallgemeinerung des Individuellen: Meine individuelle ethische Maxime soll *auch* „Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung“ sein können. „Kant believes the eventual perfection of the species will be a side effect of the individual quest for perfection“, wie es in z. B. einem Online-Artikel zu Kants Konzept ethischer Vervollkommnung entsprechend formuliert wird.¹³³

Dagegen weist Philip J. Rossi in seiner Monographie „The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind“ im Rahmen einer detaillierten Analyse der Originaltexte Kants nach, dass zumindest die ethische Vision des reifen Kant schon in ihrer Grundlegung ausgesprochen soziale und gemeinschaftsorientierte Struktur und Ausrichtung hat. Kants Vernunftkritik, so Rossi, ist Ausdruck einer „self-discipline of reason“, die für Kant einen „fundamentally social character“ hat¹³⁴, weil sie auf eine „social union“ aller Menschen zielt „that brings about an ethical commonwealth“. Dieses fundamentale „moral and social trajectory“ von Kants gesamtem „critical project“ ist nach Rossis Analyse in allen seinen kritischen Werken mindestens latent vorhanden, findet aber seinen deutlichsten Ausdruck in Kants Religionsschrift, in der Kant sein kritisches Denken der Herausforderung durch das „radikal Böse“ stellt: „It is ... in response to that challenge that Kant begins to elaborate an account of what may appropriately be termed ‘the social authority of reason’“¹³⁵ ein „account“, in dem er das „höchste Gut“ jetzt nicht mehr nur wie früher als „the proper apportionment of happiness to accord with each *individual's* moral virtue“ versteht, sondern zugleich als „nothing more or less than the destiny that befits humanity as the unique species that stands at the juncture of nature and freedom“; ein Schicksal, das, wie Kant jetzt betont, die menschliche Art nur gemeinsam erreichen oder verfehlen kann, weil es „consists in the social project of working toward the establishment of an ethical commonwealth“¹³⁶ und eines Zustands von „perpetual peace“¹³⁷.

Kant musste, so Rossi, deshalb zunehmend ein Konzept der „social authority of reason“ entwickeln, weil er immer deutlicher erkannte, dass eine solche soziale Vernunftkritik „the only morally adequate basis“ war „on which human beings are empowered to construct a principled social ordering of human existence“ – und auf deren Grundlage sie darum das „höchste Gut“ tatsächlich erreichen können.¹³⁸ Die ethische Vernunft des Menschen an der Schnittstelle von Natur und Freiheit hat für Kant eine fundamental *teleologische* Struktur: Sie zielt auf ein „final end“, das sie sich nicht selbst zugeteilt hat, sondern in Ausrichtung auf das sie sich immer bereits vorfindet.¹³⁹ Sie ist sich sozusagen selbst als „Geschöpf der Freiheit“ *gegeben*. Dieser Einsicht entspricht die Entwicklung, die Kants Formulierung des Freiheitsgedankens innerhalb seiner kritischen Schriften nimmt. Ist in der „Kritik der Reinen Vernunft“ die menschliche Freiheit noch v.a. als „spontaneity“ konzeptualisiert, so denkt Kant sie in seiner „Kritik der Praktischen Vernunft“ jetzt v. a. als ethische „autonomy“¹⁴⁰. Die „Spontaneität“ menschlicher „agency“ hat ihr „ordering principle“, so macht Kant jetzt deutlich, in der autonomen „self-governance“ der Vernunft.¹⁴¹

¹³² „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, zitiert nach Bahr, Was ist Aufklärung, 9

¹³³ „Darwin, Kant, and Thoreau on Darwinism“ Online-Essay von „AlliterativeAndy“, online veröffentlicht unter: <http://everything2.com/title/Darwin%252C+Kant%252C+and+Thoreau+on+Darwinism>; Stand 01/14)

¹³⁴ Rossi, Social Authority, 4

¹³⁵ Rossi, Social Authority, 5

¹³⁶ Rossi, Social Authority, 7

¹³⁷ Rossi, Social Authority, 9

¹³⁸ Rossi, Social Authority, 10

¹³⁹ Rossi, Social Authority, 27

¹⁴⁰ Rossi, Social Authority, 29

¹⁴¹ Rossi, Social Authority, 30

Anders als im Kontext unserer heutigen “political, economic, and popular culture” war für Kant dabei “Autonomie” von vornherein kein rein individueller, sondern ein immer auch gemeinschaftsbezogener, sozialer Begriff: Die Betonung liegt für Kant nicht nur auf dem “*autos*”, sondern mit gleicher Betonung auch auf dem “*nomos*”, aus dem das Wort “Autonomie” zusammengesetzt ist: Autonomie bedeutet nach der “Reich-der-Zwecke-Formel” des “Kategorischen Imperativs”, dass “*ein jedes vernünftige Wesen so handeln“ muss, „als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre*“¹⁴². Die menschliche Autonomie ist für Kant also immer “embedded in ordered human social relationships”, die er in der “Kritik der Praktischen Vernunft” zunächst mit dem Begriff eines “kingdom of ends” (“Reichs der Zwecke”) zum Ausdruck bringt¹⁴³, den er später dann zu dem eines “ethical commonwealth” fortentwickelt.

Kritik bedeutet für Kant, so Rossi, nicht nur die individuelle, sondern auch die “social self-governance of reason”, weil Kant eben die menschliche Vernunft selbst als Ausdruck “of the interrelatedness of the beings who exercise it” versteht.¹⁴⁴ Das “höchste Gut” als oberstes Ziel der Vernunft muss daher notwendig ebenfalls eine soziale Struktur haben, was Kant “during the later stages of his work on the critical project” immer deutlicher werden lässt. War das “höchste Gut” in der “Grundlegung” und der “Kritik der praktischen Vernunft” noch weitgehend durch den Gedanken der “relation of virtue to happiness for individual moral agents” bestimmt¹⁴⁵, so findet es in der Religionsschrift seinen wesentlichen Ausdruck im “ethical commonwealth”, eine Bedeutungsverschiebung, durch die Kant “explicitly makes it a social goal ... that must itself be rooted in a form of social dynamics that appropriately exhibits the self-governance of reason”. Das “ethical commonwealth” als soziales Ziel der ethischen Vernunftkritik “involves human beings in an unique task: It is a duty ‘not of human beings toward human beings but of the human race toward itself’”. Das “ethical commonwealth” orientiert als regulatives soziales Leitideal für Kant nun “the whole range of human activity”: “Human beings must *work together* to establish the *social* conditions that enable each and every member of the ethical commonwealth to develop and sustain the disposition to work for this common destiny for the human species.”¹⁴⁶

Auch das “kingdom of ends” stellte bereits einen “social context” für die Orientierung menschlichen Handelns bereit, doch der Fokus dieses Handelns war noch ganz der “infinite progress” hin auf eine individuelle moralische Vervollkommnung des einzelnen “moral agent”. Im “ethical commonwealth” ist dieser individuelle moralische Fortschritt nun nicht mehr nur in einen größeren sozialen Kontext *eingebettet*, sondern wird *insgesamt als Teil* eines notwendig immer auch überindividuellen, sozialen Fortschritts der ganzen “human species” gesehen.¹⁴⁷ Weil das “radikal Böse” für Kant nicht nur ein individuelles, sondern wesentlich ein soziales Problem ist, d. h., in der “unsociable sociability” der Spezies Mensch besteht, braucht es zu seiner Überwindung ebenfalls soziale Mittel: “As a corruption of the social self-governance of reason, radical evil can then only be overcome socially. This will be accomplished through an effective intent to the form of social union – an ethical commonwealth – that will enable human beings to exercise with one another the full social self-governance of reason.”¹⁴⁸ Gemeinsam mit dem Gedanken des “ewigen

¹⁴² nach Ludwig, Imperativ, 92

¹⁴³ Rossi, Social Authority, 31

¹⁴⁴ Rossi, Social Authority, 45

¹⁴⁵ Rossi, Social Authority, 48

¹⁴⁶ Rossi, Social Authority, 53

¹⁴⁷ Rossi, Social Authority, 45

¹⁴⁸ Rossi, Social Authority, 88

Friedens" ist das "ethical commonwealth" Kants "most mature" Versuch "to articulate the social authority of the self-governance of reason".¹⁴⁹

Diese Aufgabe einer sozialen Selbstbestimmung der ethischen Vernunft, so Rossi, ist vielleicht das wichtigste Erbe der kritischen Philosophie Immanuel Kants auch für unsere Gegenwart. Kant selbst hat gegen Ende seiner Laufbahn die Konturen dieser Aufgabe zwar immer klarer formuliert, für die inhaltliche Konturierung ihrer tatsächlichen Durchführung aber allenfalls einen Anfang gemacht. Diese Aufgabe über Kants eigene Anfänge hinaus inhaltlich weiter zu konkretisieren bleibt, so Rossi, "as urgent a task at the start of the twenty-first century as it was at the end of the eighteenth".¹⁵⁰ Die "Unfinished Task"¹⁵¹ des Aufbaus einer friedlichen und sozialen kosmopolitischen Weltordnung in einer "Shared Human World"¹⁵² ist, so Rossi abschließend, sicherlich das wichtigste Vermächtnis der kritischen Philosophie Immanuel Kants für unsere Zeit, an das wir heute anknüpfen und dessen Ansatz wir vollenden müssen.

h) Arnulf Zweig fragt schließlich zusammenfassend nach dem „enduring value of Kant’s ethics“ für unser heutiges Leben. Die Bestimmung eines solchen bleibenden „Ertrags“ des Erbes eines ethischen Denkers sieht sich, so Zweig, einer großen Reihe von Problemen gegenüber. Sie ist immer eher „spekulativ“ als „emirisch“ strukturiert, eher präskriptiv als deskriptiv ausgerichtet, und immer eine sehr subjektive Selektion aus den rezipierten Gedankengebäuden, „reflecting my own values“ und Überzeugungen.

Das gilt auch und besonders für Kant. „The Kant I admire and whose ideas I want to see endure is the Enlightenment critic of irrationalism, mysticism, and sactimonious religiosity, the Kant who challenges prejudice and bigotry, feudal injustices, despotism, and at least some forms of inequality“. Aber es gibt auch einen Kant „whose parochial attitudes“ heute sehr zeitgebunden erscheinen¹⁵³, einen Kant, dessen „moral outlook“ und „orientation to life“ sehr „stoical and tough“ ist, eine uns heute fremd gewordene „veneration of Duty“ beinhaltet, und ein geradezu puritanisches Misstrauen gegen „normal human inclinations and feelings“ an den Tag legt, das zu einer „severe morality“ führt, die „may sound excessively demanding to modern ears“, und keinerlei „excuse for human weaknesses or even some harmless misdeed“ gelten lässt.¹⁵⁴ Kants „defense of such rules as the prohibition of suicide, extramarital sex, and all ,unnatural‘ sexual practices“ überzeugt heute nur noch wenige Menschen.¹⁵⁵

Aber in Kants ethischem Erbe findet sich auch ein „defense of human rights, cosmopolitan, and political liberalism that should make his ethical theory attractive to anyone troubled by nationalism, religious zealotry, warfare, and claimed superior virtues of the powerful“. Kants „diagnosis of the evils of colonialism and his advocacy of world citizenship and a league of nations to secure perpetual peace“, oder sein „moral outrage“ gegen jede Form der Sklaverei „seem prescient and worthier of attention than his opinions about sex and suicide“. ¹⁵⁶ Trotz seines sonstigen ethischen Rigorismus anerkennt Kant „the open character of many ethical questions, the need for wisdom and judgment in deciding how abstract moral ... principles ... are to be applied to actual cases“, und verteidigt politisch demokra-

¹⁴⁹ Rossi, Social Authority, 89

¹⁵⁰ Rossi, Social Authority, 91

¹⁵¹ Rossi, Social Authority, 139

¹⁵² Rossi, Social Authority, 162

¹⁵³ Zweig, Enduring Valus, 255

¹⁵⁴ Zweig, Enduring Valus, 256

¹⁵⁵ Zweig, Enduring Valus, 258

¹⁵⁶ Zweig, Enduring Valus, 258

tische Ideale wie „freedom of thought and expression“ und „progressive, anti-authoritarian ... and republican forms of government“, die „generations of readers“ inspiriert haben - Ideale, die Kant selbst für „universally valid“ gehalten hat, und die entscheidende politische Wertvorstellungen für viele geworden sind, auch wenn sie bis heute immer noch nicht für alle Gesellschaften unbestrittene Gültigkeit haben.¹⁵⁷

Kant wird tatsächlich ganz unterschiedlich interpretiert, und nicht nur liberale Demokraten, auch ethische Fundamentalisten und sogar Nazis haben sich auf ihn berufen. „Given this multiplicity of readings ... and the complexity of his thoughts and writings, any claim about what is of enduring value in Kant should be taken as a subjective expression of hope, not as a confident verdict.“ In diesem Sinne nennt Zweig als bleibende „Werte“ des ethischen Erbes Immanuel Kants u. a. seine „ideas of moral equality, of human beings as entitled to respect, and the limitation of human knowledge“, die absolutistische Gewissheitsansprüche epistemologischer oder ethischer Natur unterläuft.¹⁵⁸ Kants Deutung unserer Humanität als „Zweck in sich selbst“, die uns von allen bloßen „Dingen“ der Natur unterscheidet, ist zwar sicherlich „no more than a postulate“. Aber es ist ein Postulat, das ethisch Sinn macht und sich als viabel erwiesen hat. „I think“, schreibt Zweig, „that Kant is right to claim that looking at human beings as *if they were rational*“ etwas ist, dass wir in unserem ethischen Handeln immer praktisch voraussetzen müssen¹⁵⁹ – zumindest als „object(s) of hope“, das uns verpflichtet und motiviert.¹⁶⁰

i) Was ist nun der „Ertrag“, den dieser weitere Durchgang durch ausgewählte Sekundärliteratur für unser heutiges Verständnis und unseren heutigen Umgang mit der Kant'schen Ethik erbracht hat? Folgende mögliche Momente eines solchen interpretativen „Ertrages“ will ich hier nochmals besonders herausheben:

- Das erste Moment ist die Betonung ethischer Autonomie, verbunden mit der Achtung der fundamentalen Menschlichkeit jedes menschlichen Wesens, die Kant an die Stelle von heteronomen Begründungen des Handelns und aller Formen religiöser wie politischer Fremdbestimmung gesetzt hat. Mit diesem moralischen Autonomiegedanken hat Kant das menschliche Nachdenken über Recht, Gerechtigkeit und Pflicht, wie ich denke, irreversibel verändert und unsere Welt nachhaltig humanisiert. „Bringing reason to the world becomes the enterprise of morality rather than metaphysics, and the work as well as the hope of humanity“,¹⁶¹ bringt Christine Kosgaard diese humanisierende Wirkung des Kant'schen ethischen Erbes auf den Punkt.
- Das zweite Moment ist die Betonung des perspektivischen Charakters aller ethischen Weltorientierung, die Kants Begründung der Ethik zum Ausdruck bringt. „Moral faith in God“, so Allen Wood, „is an outlook on the world, a way of viewing, interpreting, evaluating and judging the events of the world, which is not – and could not be – justified by empirical evidence or speculative demonstrations“¹⁶². „Kant's arguments are not *about us*, they are addressed *to us*“¹⁶³, formuliert Christine Kosgaard. Kants ethisches Erbe bedeutet in diesem Sinne, wie es Marcel Reich-Ranicki es in seinem Essay „Der Dichter der kleinen Freiheit“ im Blick auf Erich Kästner formuliert hat, ein „immer wieder angezweifelt und doch nie aufgegebenes Vertrauen zur ethischen Kraft der Vernunft

¹⁵⁷ Zweig, *Enduring Values*, 259

¹⁵⁸ Zweig, *Enduring Values*, 261

¹⁵⁹ Zweig, *Enduring Values*, 262

¹⁶⁰ Zweig, *Enduring Values*, 263

¹⁶¹ Kosgaard, *Kingdom*, 3

¹⁶² Wood, *Moral Religion*, 176

¹⁶³ Kosgaard, *Kingdom*, XII

und zur moralischen Wirkung der Ordnung“, mit dem wir unsere Welt moralisch interpretieren und bewohnbar machen.¹⁶⁴

- Das dritte Moment ist Kants „nachtheistische“ Rekonstruktion der biblischen „Reichs-Gottes-Erwartung“ im Sinne der Idee einer regulativen sozialen Teleologie bzw. des Ideals eines „ethischen Gemeinwesens“, auf das hin menschliches Handeln individuell und sozial ausgerichtet werden kann. Gordon Michalson spricht von der „corporate hope embodied in the ethical commonwealth“ als „an earthly version of the kingdom of heaven“¹⁶⁵, die Kants ursprünglich rein individuell gedachte moralische Teleologie einer noumenal ermöglichten „unendlichen Annäherung“ an das Ziel ethischer Heiligkeit zunehmend sozial refiguriert und historisch „erdet“. Ein „heute sag- und tragfähiger Glaube“ wird m. E. nicht daran vorbeikommen, die apokalyptischen Vorstellungsmuster der ursprünglichen biblischen „Reichs-Gottes-Erwartung“ mit Kant immanent und regulativ zu rekonzeptualisieren. Hier verbinden sich Kants Impulse mit Momenten der beginnenden Entmythologisierung apokalyptischer Zukunftserwartungen bereits bei Jesus selbst, wenn schon dieser das „Reich Gottes“ nicht mehr primär in der Weise einer futurischen Endzeiterwartung verkündigt, sondern seine bereits *jetzt* angebrochene Gegenwart „mitten unter euch“ (Luk 17, 21) betont – als ein „Sauerteig“ (Mt 13,33), ein Ferment im Prozess der Weltgeschichte, das die Kraft hat, diesen Prozess von innen her zu verändern und verwandeln.
- Das vierte Moment ist ein funktionales Verständnis menschlichen Gottesglaubens als existentielles Bekenntnis zur Sinn- und Werthaftigkeit unseres Lebens und unserer Welt. Gordon Michalson formuliert diese existentielle Funktion des moralischen „Gottespostulates“ bei Kant so: „Indeed, the entire argument for the existence of God can be taken as the complex unfolding of an implicit confidence in the rationality of the universe.“¹⁶⁶ In anderer Weise hat Lloyd Geering diesem Gedanken Ausdruck gegeben, wenn er schreibt: „When I say ‚I believe in God‘, I mean that I can trust the world into which I have been born, in spite of all its threats and dissapointments, in spite of the evil and tragedy so often found within it. With these words I mean that I believe there is a unity and a purpose permeating the world and that I reject the alternative possibility, namely, that the world is a meaningless chaos and life is a horrible mistake.“¹⁶⁷
- Das fünfte Moment ist die Einsicht in die subjektive Brille bei jeder Bestimmung dessen, was in Kants ethischem Erbe für uns heute bleibende Bedeutung hat. Wie das „Ding an sich“, so lässt sich auch „Kants Ethik an sich“ nicht empirisch fassen und auf bestimmte unhinterfragbar gültige Inhalte festlegen. „Given (the) multiplicity of (possible) readings ... and the complexity of his thoughts and writings, any claim about what is of enduring value in Kant should be taken as a subjective expression of hope, not as a confident verdict“¹⁶⁸, hat Arnuld Zweig entsprechend formuliert. In dieser subjektiven Interpretation, Auswahl und Aneignung hat Kants ethisches Denken für mich aber tatsächlich immer noch einen erheblichen Reiz, eine große diskursive Konsistenz, und eine auch in den Perplexitäten unserer nachaufgeklärten Gegenwartskultur noch oft überraschende Orientierungskraft.

¹⁶⁴ s. Literaturverzeichnis

¹⁶⁵ Michalson, Problem of God, 99

¹⁶⁶ Michalson, Fallen Freedom, 20ff.

¹⁶⁷ Geering, Reader, 97f.; vgl. zum Zusammenhang ‚Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 244ff.

¹⁶⁸ Zweig, Enduring Valus, 261

- Das sechste Moment ist die Fundierung Kant'scher Ethik in einem Bild des Menschen als gleichzeitig „dependent and corrupt, yet capable and dignified“ (Grenberg¹⁶⁹), durch die sie den Menschen zu einer „meta-attitude of humility“¹⁷⁰ führt, die mit einem Verständnis menschlicher „Tugenden“ als „simultaneously ameliorative and excellences“¹⁷¹ verbunden ist, das sowohl zum grundlegenden moralischen „self-respect“ als auch zum „respect for other persons“¹⁷² führt, und die Kant'sche Ethik trotz ihrer apodiktischen und „self-sufficient“ erscheinenden Momente¹⁷³ zu einer paradigmatischen „Ethics of Humility“ macht, eine Interpretation, durch die Jeanine Grenberg sie uns, wie ich meine, nochmals wesentlich näher bringen und verständlich machen kann.
- Das siebte Moment ist die Einsicht in den zunehmend geschichtlichen und sozialen Charakter des Kant'schen Projekts einer moralischen Vernunftkritik. Wie Philip J. Rossi gezeigt hat, besitzt die ethische Vision zumindest des reifen Kant eine schon in ihrer Grundlegung eine ausgesprochen soziale, gemeinschaftsorientierte Struktur und Ausrichtung. Kants Vernunftkritik, so Rossi, ist Ausdruck einer „self-discipline of reason“, die für Kant einen „fundamentally social character“ hat¹⁷⁴, weil sie auf eine „social union“ aller Menschen zielt „that brings about an ethical commonwealth“. Das „höchste Gut“ rekonzeptualisiert der späte Kant damit zunehmend sozial und geschichtlich, indem er jetzt das gemeinschaftliche Herbeiführen eines „ethischen Gemeinwesens“ und einer Ordnung „ewigen Friedens“ als das Ziel bestimmt, auf das hin die menschliche Vernunft im Letzten ausgerichtet ist. Das geschichtliche Herbeiführen eines „ethical commonwealth“ als sozialen Endziels der Vernunftkritik ist für Kant nun „nothing more or less than the destiny that befits humanity as the unique species that stands at the juncture of nature and freedom“¹⁷⁵.
- Das achte Moment schließlich ist die Einsicht in die irreduzible Komplexität einer viablen ethischen Welterperspektive, die sich allen glatten Systematisierungen und totalisierenden „Metaerzählungen“ sperrt. Die Bedeutung dieser Einsicht für unsere heutige Interpretation der Moralphilosophie Kants hat v. a. Gordon Michalson eindrucksvoll herausgearbeitet, wenn er in „Fallen Freedom“ schreibt: „The Kant of the textbooks often seems to provide us with a mathematically precise universe, dependable transcendental footholds, a theory of moral obligation firmly grounded in the moral law, and an ambitious authorship designed to explain how all these fit together. Yet, as the account of radical evil suggests“¹⁷⁶ ist der wirkliche Kant auch in seiner Ethik sehr viel komplexer, retardierter und widersprüchlicher als das gängige Kantbild ihn erscheinen lässt, und die „telling wobbles“, die er in seine moralische Weltsicht eingebaut hat, zeigen eine „richness“ auch seines ethischen Denkens „often missed in superficial portraits of Kant“.¹⁷⁷

(6) Diesen letzten Gedanken der irreduziblen Komplexität und Gebrochenheit, die Kants Philosophie insgesamt gegen jeden Versuch einer „glatten“ und widerspruchsfreien Systematisierung von Welt, Leben und Denken – auch gegen seine eigenen totalisierenden und philosophisch hegemonialen Tendenz, für die er immer auch anfällig blieb – aus-

¹⁶⁹ Grenberg, Ethics of Humility, 50

¹⁷⁰ Grenberg, Ethics of Humility, 151

¹⁷¹ Grenberg, Ethics of Humility, 54f.

¹⁷² Grenberg, Ethics of Humility, 131ff.

¹⁷³ Grenberg, Ethics of Humility, 144

¹⁷⁴ Rossi, Social Authority, 4

¹⁷⁵ Rossi, Social Authority, 9

¹⁷⁶ Michalson, Fallen Freedom, 68

¹⁷⁷ Michalson, Fallen Freedom, 8

zeichnet, will ich im folgenden Abschnitt nochmals grundsätzlich weiter ausführen und vertiefen.

Kant ist darin ein „Kind der Moderne“, dass sein moralischer Vernunftglaube und seine ethische Rationalität etwas Apodiktisches und Fundamentalistisches haben, das er auch selbst immer wieder hervorhebt: Die epistemologischen Strukturen, die er in seiner „Kritik der Reinen Vernunft“ herausarbeitet, gelten, so schreibt er, notwendig und „a priori“, und sind damit über jede Kontingenz und empirische Bezweifelbarkeit erhaben. Alle Philosophie vor ihm verharrte nach Kant im „dogmatischen Schlummer“, den erst der von ihm entdeckte und formulierte transzendente Idealismus beenden konnte. Auch das von der autonomen Vernunft sich selbst gegebene „moralische Gesetz“ gilt für Kant „kategorisch“. Es ist wie die Formen der Sinnlichkeit und die apriorischen Kategorien des Verstandes ein „reines“ Produkt der Vernunft ohne jede Beimengung geschichtlicher oder empirischer Kontingenz und Relativität. Insoweit könnte man Kant als einfachen „aufgeklärten Rationalisten“ in der Reihe vieler anderer Aufklärungsphilosophen am Beginn der „Moderne“ interpretieren.

Aber tatsächlich ist, wie nicht nur Gordon Michalson gezeigt hat, Kants Version des aufgeklärten Rationalismus viel komplexer und weniger glatt rationalistisch als der anderer Aufklärungsphilosophen vor und nach ihm. So schreibt etwa Sheila Greeve Davaney, Kant habe, obwohl er noch nicht wirklich dem späteren historistischen Paradigma zugeordnet werden könne, dennoch den statischen Vernunftfundamentalismus des Aufklärungsdenkens vor ihm bereits in Richtung auf seine spätere geschichtliche und dynamische Öffnung zu transzendieren begonnen: „In his rejection of speculative metaphysics and traditional theology, his delimitation of the limits of reason, his turn to the human knower as active, and his rejection of inevitable progress in history, Kant challenged many of the terms by which earlier Enlightenment thinkers had made their arguments“¹⁷⁸. In Kants „apriorischem“ und „apodiktischem“ Vernunftsystem gibt es, so meine ich, tatsächlich erhebliche „Störfaktoren“, die die vermeintlich sichere Foundation des menschlichen Lebens „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ immer wieder von innen her subversiv aufbrechen, und seiner Philosophie in mancher Hinsicht schon etwas Dekonstruktives, „Postmodernes“ geben. Solche systemsprengenden Störfaktoren in Kants Denken sind für mich z. B.:

- Kants radikaler Agnostizismus im Blick auf die fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit in seiner „Kritik der Reinen Vernunft“: „For Kant, the things we do *not* know are the big things, not the little ones“ (Gordon Michalson¹⁷⁹). Unsere Vernunft, so Kant, „erkennt“ nur „Erscheinungen“ und muss die „Dinge an sich“ völlig „unerkannt liegen lassen“. Die vom Menschen nicht erkannte (und niemals erkennbare!) Wirklichkeit ist wie ein „stürmischer Ozean“, in dem unsere begrenzte phänomenale Welterkenntnis nur eine kleine „Insel“ ist¹⁸⁰. Daraus resultiert die fundamentale „role of mystery“ (Peter Byrne), die Kants Vernunft- und Religionsverständnis bei all seinem sonstigen Rationalismus ausmacht. „We know that for Kant even our awareness of morality is something tinged with mystery. Moral awareness and action is a reflection of our supersensible, intelligible, free natures that cannot be captured in a scientific, empirical investigation into human nature.“ Das Ethische ist für Kant nicht vollständig vernünftig zu begreifen, sondern ist umgeben „with the aura of the holy, the sublime, the supernatural“.¹⁸¹

¹⁷⁸ Davaney, *Historicism*, 15

¹⁷⁹ Michalson, *Fallen Freedom*, 9

¹⁸⁰ Zitate belegt in „Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 289 und 300

¹⁸¹ Byrne, *Kant on God*, 170f.

- Kants Ästhetik des „Erhabenen“ in seiner „Kritik der Urteilskraft“: Im Unterschied zum „Schönen“ ist das „Erhabene“ (insbesondere das „dynamisch Erhabene“) für Kant etwas, dass das sonstige „harmonische Spiel“ unserer „Erkenntniskräfte“ von innen her erschüttert und stört: Dinge, die wir als „erhaben“ erfahren, „appear ‚to be contrapurposive for our power of judgment, unsuitable to our faculty of presentation, and as it were doing violence to our imagination‘ ... We have problems apprehending and comprehending such objects in our intuition and we feel ‚pushed almost to the point of the inadequacy of our faculty of imagination‘ ..., which ‚demonstrates its limits and inadequacy‘ ...“¹⁸². Oder wie Mark Taylor es formuliert: „The sublime is unrepresentable and thus eludes or overflows the economy of representation. Forever unrepresentable, the sublime is never present; never present, the sublime is unrepresentable. If the sublime approaches, which is not to say arrives, it is at the limit, edge, margin, border of form – ‚in‘ the gaps, fissures, faults, tears of structure.“¹⁸³
- Kants „Lehre“ vom „radikal Bösen“ in seiner Religionsschrift: Das „radikal Böse“ bleibt mit dem sonstigen moralischen Optimismus des Kant’schen Denkens in mancher Hinsicht unvereinbar, und Kant umkreist die hierdurch entstehenden Aporien und logischen Brüche mehr, als dass er sie löst. Bei all seiner sonstigen Betonung, dass moralisches „Sollen“ „moralisches Können“ beinhaltet, und der Mensch darum eine natürliche „Anlage zum Guten“ haben muss, steht seine Einsicht in die gleichzeitige unausrottbare menschliche „Neigung zum Bösen“ für „a kind of void in our experience“, einer „absence of meaning“¹⁸⁴, die Kant letztlich nicht in sein System integrieren kann. Die natürliche menschliche „Neigung zum Bösen“ bleibt für Kant „‚inscrutable‘ to us“; sie ist, so sagt er, „both universal and utterly beyond all explanations“¹⁸⁵. Michalson formuliert in einem sprechenden Bild: „Moral evil ist he riderless horse in Kant’s total vision; it cannot be domesticated, yet its wildness does not destroy his vision“¹⁸⁶. Auch wenn Kant sein Vertrauen in eine moralische Weltordnung gegen seinen „most profound threat“¹⁸⁷, das radikal Böse in der Welt, letztlich bekräftigt, erfährt es durch das „radikal Böse“ in Kants Denken doch eine nie ganz aufzulösende Erschütterung und Beunruhigung, die ihn auch zu einer überraschenden Berufung auf die göttliche „Gnade“ führt, die er zwar nicht wirklich konsistent denken kann, aber die *nicht* trotzdem irgendwie zu denken für ihn noch inkonsistenter und unmöglicher wäre.
- Kants damit verbundene Einsicht in die grundlegend gebrochene Natur menschlicher Annäherung an das Gute, seine entsprechende Zurückweisung eines „glatte“ historischen Fortschrittsglaubens (er entwirft, anders als andere Aufklärer, keine „große Verunfaterzählung“ eines stetigen linearen Fortschreitens des aufgeklärten Menschen zum Guten), verbunden mit einer zunehmend sozialen und geschichtlichen gesellschaftlichen Utopie, dem „ethical commonwealth“ (*ethischen Gemeinwesen*), als trotz ihrer Kontingenz und Nichtlinearität dennoch in der menschlichen Geschichte teleologisch als „inneres Ziel“ wirksamem, sie ausrichtenden und immer wieder wenigstens relative Verbesserungen ermöglichendem „regulativem Ideal“.
- Mit dieser zunehmend sozialen Utopie zur Orientierung menschlichen Handelns bettet Kant die aufgeklärte menschliche Autonomie schließlich zugleich in einen Zusammenhang ein, der irreduzibel größer ist als sie selbst, und begrenzt somit die totalisieren-

¹⁸² Wenzel, Introduction, 107

¹⁸³ Taylor, Tears, 219-222

¹⁸⁴ Michalson, Fallen Freedom, 14

¹⁸⁵ Michalson, Fallen Freedom, 15

¹⁸⁶ Michalson, Fallen Freedom, 26

¹⁸⁷ Michalson, Fallen Freedom, 18

den Tendenzen einer rein am einzelnen menschlichen Ich orientierten Deutung des Autonomiegedankens, denen er sich sonst auch selbst nicht immer ganz entziehen konnte: „Human reason“ nach Kant „is embedded in and functions within an order that is not fully of its own making“ (Rossi¹⁸⁸); dem entspricht seine immer wieder bestätigte positive Bezugnahme auf den Gedanken des Unverfügbaren, des „Übersinnlichen“, des Wunderbaren, oder sogar der „Gnade“ in der „Religionsschrift“, und seine trotz im Einzelnen auch vieler entgegenstehender Formulierungen immer wieder durchscheinende dementsprechende Haltung epistemologischer und moralischer „humility“: „(T)he language of true reason is humble“, wie Kant selbst es einmal formuliert hat.¹⁸⁹ Nicht zuletzt diese Haltung demütiger Bescheidenheit vor dem was größer ist als wir selbst bricht Kants sonstige Tendenz zu einer apodiktischen und foundationalistischen in einer scheinbar sich selbst genügenden Vernunft begründeten Philosophie und Ethik m. E. immer wieder von innen her auf, wie es vielleicht am schönsten auch in der berühmten Schlusspassage seiner „Kritik der Praktischen Vernunft“ zum Ausdruck kommt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*“¹⁹⁰

(7) Am Ende dieser Ausführungen soll auf den bis hierhin erarbeiteten Grundlagen ein eigener zusammenfassender Versuch stehen, zu benennen, was von Kants ethischen Denkanstößen für eine heutige ethische Welterperspektive für mich richtungsweisend und unverzichtbar bleibt.

Ich glaube nicht, dass sich ethische Normen und Ideale wie Menschenwürde, Freiheitsrechte oder „Beneficence“, „Love“¹⁹¹ und „Respect to Others“¹⁹² so eindeutig, klar und notwendig aus der Struktur der menschlichen Vernunft ableiten lassen, wie Kant dies postulierte, weil die Wirklichkeit, die uns mitsamt unser Rationalität und Irrationalität hervorgebracht hat, oft chaotisch, widersprüchlich und uneindeutig ist, und auch unsere „Vernunft“ entsprechend nicht so symmetrisch und mathematisch präzise geordnet ist, wie Kant das noch dachte, sondern eher unscharf, evolutionär offen und fluktuierend.¹⁹³ Dennoch enthält unsere Humanität, meine ich, tatsächlich immer wieder Momente einer unbedingten Verpflichtung, der wir uns nur um den Preis der Verleugnung und Beschädigung unserer Menschlichkeit entziehen können. Auch wenn Menschenwürde, Freiheitsrechte oder „Beneficence“, „Love“ und „Respect to Others“ nicht so apodiktisch zu sichern und „a priori“ zu plausibilisieren sind, wie Kant dies dachte oder denken wollte, wenn auch vielen ethischen Entscheidungen eine irreduzible „undecidability and aporeticity“ (Manolopoulos nach Derrida¹⁹⁴) anhaftet, müssen wir sie dennoch riskieren und wagen, „als ob“ sie von unserer Vernunft eindeutig und unbezweifelbar „geboden“ wären, weil diese „Unentscheidbarkeit“ eben nicht mit "indeterminacy nor indecision" zu verwechseln ist, sondern, wie John Caputo es formuliert hat, "a decision made in the midth of undecidability"¹⁹⁵ bedeutet.

In diesem Sinne meine ich, dass man, um Kant heute zu folgen, seine „reinen“ apodiktischen ethischen Setzungen und Leitvorstellungen in vielerlei Hinsicht auch dekonstruieren, empirisch „herunterbrechen“, sowie kulturell und geschichtlich „erden“ muss. Kants

¹⁸⁸ Rossi, Social Authority, 27

¹⁸⁹ zitiert nach Loudon. Impure Ethics, 182

¹⁹⁰ KpV 288, zitiert nach Ludwig, Imperativ, 15f.

¹⁹¹ vgl. Blackwell Guide, 211ff.

¹⁹² vgl. Blackwell Guide, 229ff.

¹⁹³ Vgl. Simmel, Kant, s. Literaturverzeichnis

¹⁹⁴ Manolopoulos, Creation, 4

¹⁹⁵ Manolopoulos, Creation, 1

Begriff des „reinen“, d.h. von aller empirischen Beimischung „gereinigten“ apriorischen ethischen Vernunftsurteils muss zugunsten einer konsequenten Bejahung von „Unreinheit“ rekonstruiert werden – nicht nur in dem Sinn, in dem Kant selbst seiner „reinen“ rationalen Grundlegung der Ethik als zweiten einen notwendig zu ergänzenden Teil auch eine „angewandte“, empirische, oder wie Robert B. Louden es formuliert „impure ethics“ folgen lässt¹⁹⁶, sondern auch auf der grundsätzlichen Ebene im Sinne einer konsequenten Bejahung von geschichtlicher Kontingenz, evolutionärer Genese und „Verleiblichung“ auch der grundsätzlichen Begründung und metaempirischen Normierung unser moralischen Orientierungen.

Kants „kategorische Imperative“ wären dann aus meiner Sicht zu revidieren als geschichtlich gewachsene und empirisch bewährte eher weisheitliche, pragmatische „Prüfsteine“ für die moralische Orientierung unseres Handelns, welche die „Goldene Regel“, die sich in fast allen Weisheitstraditionen der Menschheit findet, präzisieren und erweitern. Von Kants apodiktischer, „kategorischer“ Interpretation dieser Imperative bliebe allerdings auch bei einer solchen weisheitlich-pragmatischen Reinterpretation das Moment eines unbedingten „Du sollst“, das nach Matthias Kroeger auf die „Erfahrung“ weist, „dass uns immer wieder – im persönlichen oder politischen Leben - Zumutungen und Forderungen begegnen, an denen wir nicht vorbeikönnen – es sei denn um den Preis unserer seelischen Integrität und Versteinerung. Wir können diesen allenthalben begegnenden und sprechenden Imperativ wohl übergehen und verletzen, aber die Tatsache des Ethischen können wir nicht übergehen, auslöschen und wieder aus der Welt bringen. Sie hängt uns – seit der humanen (kulturellen) Ko-Evolution – an und sie besteht in Erfahrungen, die uns ‚stellen‘, uns ‚packen‘ und die ein ‚Du musst‘ zu uns sprechen.“¹⁹⁷

Im Sinne der Entfaltung dieses kontingenten, aber uns dennoch unhintergehbaren verpflichtenden „Du sollst“ wären Kants „Kategorische Imperative“ dann als heuristische, pragmatische „Prüfsteine“ zu interpretieren, anhand derer wir an unsere möglichen ethischen Entscheidungen die Fragen stellen können:

- Im Sinne der „Universal Law Formula“¹⁹⁸: Sind sie über unsere individuelle Situation hinaus für alle Menschen **universalisierbar**?
- Im Sinne der „Formula of Humanity as an End in Itself“¹⁹⁹: Sind sie **mit dem Gedanken der individuellen und gemeinschaftlichen Menschenwürde vereinbar**?

¹⁹⁶ vgl. insgesamt Louden. Impure Ethics; Louden weist auf „Kant’s insistence“ hin, dass „the metaphysics of morals, or *metaphysica pura* is only the first part of morality; the second part is *philosophia moralis applicata*, *moral anthropology*, to which the empirical principles belong“ (*Moral Mroogovius II 29 599*)“ Die Untersuchung dieses oft vernachlässigten zweiten, „angewandten“ oder „anthropologischen“ Teils von Kants ethischem Denken ist Thema von Loudens Buch. Im Ergebnis findet er nicht so sehr Kants eigene Formulierung einer angewandten, „empirischen“ Ethik mit ihrer „mass of racial, ethnic, religious, and sexist prejudices“ überzeugend, die Kants eigener anthropologischer Grundlegung für Louden eher „unwürdig“ sind, sondern Kants grundsätzliche Unterscheidung einer auf der „conviction that we are free subjects“ beruhenden ethischen Denken konstituierenden Metaebene und der Notwendigkeit, diese metaethischen Grundlegungen dann auch empirisch anzuwenden auf „the practical problems human beings face“ (Louden, Impure Ethics, 182). Inwieweit nicht nur für diese angewandte Ethik, sondern auch für ihre metaempirische Grundlegung „unreines“ Denken bejaht werden kann und muss, ohne Kants Anspruch auf eine rationale Orientierung unseres Handelns an den Gedanken von Freiheit und Autonomie deshalb aufzugeben, wäre Thema eines weiteren, in Fortführung von Loudens Untersuchung noch zu schreibenden Buches.

¹⁹⁷ Kroeger, Ruck, 203

¹⁹⁸ vgl. Blackwell Guide, 52ff.

¹⁹⁹ vgl. Blackwell Guide, 83ff.

- Im Sinne der „Reich der Zwecke“ – Fassung²⁰⁰: **Entsprechen sie der sozialen Utopie einer idealen menschlichen Gemeinschaft?**

Diese drei Kant'schen Formulierungen des Formalgehalts ethischen Sollens weisen insofern über die „Goldene Regel“ hinaus, als dass die „Goldene Regel“ ihrem Wortlaut nach zwar „Pflichten gegenüber anderen“, aber nicht „Pflichten gegen sich selbst“ begründen kann (etwa die Pflicht, seine Talente zu pflegen, die eines von Kants Beispielen in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ darstellt), und zugleich eher am individuellen zwischenmenschlichen Verhalten als an den größeren sozialen Dimensionen ethischen Verhaltens in einer Gemeinschaft (bis hin zur gesamten Weltgemeinschaft) orientiert ist. Kants bleibende ethische Einsichten bestünden dann vielleicht v.a. in folgenden Momenten:

- Legitimität („Handeln aus Pflicht“) ist etwas anderes als bloße Legalität („pflichtgemäßes Handeln“) Wo beide im Widerspruch zu einander stehen, ist auch Widerstand gegen „ungerechte“ Gesetze und „Befehle“ möglich und geboten.
- Der Gedanke der universalen Menschenwürde als der Sinn des humanen Selbstzweckgedankens. Menschen dürfen niemals instrumentalisiert und zum Mittel anderer Interessen gemacht werden, seien sie politischer, ökonomischer oder sonstiger Natur.
- Die Verteidigung menschlicher Freiheit und Autonomie gegen jede Heteronomie und Fremdbestimmung, seien sie religiöser, politischer oder ökonomischer Natur: „Habe Mut“, deinen eigenen Überzeugungen zu folgen, und auf den „moralischen Kompass“ deines eigenen Gewissens zu hören, weil „weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist“ (Luther auf dem „Reichstag zum Worms“²⁰¹). Hier zeigt sich, meine ich, bei allen sonstigen Differenzen eine große Nähe Kants zu Luther und zum „Protestantischen Prinzip“, die Tillich dazu gebracht hat, Kant sogar als den „philosoph of Protestantism“²⁰² zu bezeichnen.
- Der Gedanke eines unbedingten „Du sollst“, das gerade in der menschlichen Autonomie und Freiheit begründet ist, und nicht „von außen“, durch staatliche, religiöse oder sonstige „Autoritäten“ legitimiert werden kann. Paul Tillich hat diesen Grundansatz von Kants in unserer essentiellen Menschlichkeit begründeten „Pflichtethik“ folgendermaßen in die Gegenwart übertragen: "The reason for the unconditional character of the moral imperative is that it puts our essential being as a demand against us. The moral imperative is not a strange law, imposed on us, but it is the law of our own being. In the moral imperative we ourselves, in our essential being, are put against ourselves, in our actual being. No outside command can be unconditional, whether it comes from a state, or a person, or God - if God is thought of as an outside power, establishing a law for our behavior. A stranger, even if his name were God, who imposes commands upon us, must be resisted ... We cannot be obedient to the commands of a stranger even if he is God. Nor can we take unconditionally the content of the moral imperative from human authorities like traditions, conventions, political or religious authorities. There is no ultimate authority in them. One is largely dependent on them, but none of them is unconditionally valid. The moral command is unconditional because it is we ourselves commanding ourselves. Morality is the self-affirmation of our essential being. This makes it unconditional whatever its content may be."²⁰³

²⁰⁰ vgl. Blackwell Guide, 102ff.

²⁰¹ zitiert nach <http://www.luther.de/legenden/ws.html> (Stand 12/2013)

²⁰² nach Davidovich, Meaning, 231

²⁰³ Tillich, Theology of Culture, 134

- Der Gedanke eines „universal principle of justice“, das unser soziales Verhalten orientieren und normieren kann, und das nach Sullivans „Introduction to Kant’s Ethics“ den Wortlaut hat: „Behave in such a way that your choices are compatible with the greatest amount of external freedom for everyone“. Sullivan schreibt dazu: „Such a principle may not seem to be a very promising basis for a just social union, but it in fact turns out to be surprisingly powerful. Because it underlies all the laws of the state, it requires that the essential legal structure protect the maximum freedom of all the citizens to pursue their own happiness and well-being by limiting lawful actions to those to which all members of a state can consent.“ Es ist darum die Antithese zu jeder Form von Tyrannei, in der das Recht durch die jeweilige Macht bestimmt wird und darum „subject“ ist „to the arbitrary whims of whoever happens to possess that power“.²⁰⁴ So ist es auch grundlegend für ein demokratisches und gleichzeitig soziales Verständnis staatlichen Rechts, wie es für uns heute selbstverständlich scheinen mag, zu Kants Zeiten aber noch revolutionär und nicht ohne Gefahr zu artikulieren war.
- Der Gedanke einer „Social Self-Governance of Reason“²⁰⁵ und der mit ihr verbundenen grundlegend sozialen Natur aller menschlichen Moralorientierung in Gestalt des regulativen sozialen Leitideals eines „ethischen Gemeinwesens“ oder einer „unsichtbaren Kirche“, das für den reifen Kant „nothing more or less“ bezeichnet „than the destiny that befits humanity as the unique species that stands at the juncture of nature and freedom“ (Rossi²⁰⁶).

Man könnte und müsste diese Liste von „Kants bleibenden ethische Einsichten“ sicherlich vielfach ergänzen und modifizieren, und sie ist gewiss, wie Arnulf Zweig es formuliert hat, eine sehr subjektive Selektion aus Kants ethischem Gedankengebäude, „reflecting my own values“ und Überzeugungen²⁰⁷, und nicht eine für alle Menschen und zu allen Zeiten gültige „Essenz“ aus Kants Moralphilosophie. Dennoch ist sie für mich zentral und aussagekräftig für die Formulierung einer heute „sag- und tragfähigen“ auch ethischen Perspektive auf unsere Welt.

Eine solche ethische Sicht der Welt ist vielleicht nicht, wie Kant es dachte, absolut vernunftnotwendig und rational unabweisbar. Aber sie ist nach meiner Überzeugung dennoch in einem anderen Sinne für uns menschlich plausibel und „geboten“: Wir *entscheiden* uns für sie, und das nicht nur aus utilitaristischen Gründen, weil sie uns gut tut und uns hilft, die Welt für möglichst viele Menschen besser zu machen. Wir entscheiden uns auch aus *religiösen* Motiven für sie, weil wir *fühlen* und *empfinden*, dass sie unserer Menschlichkeit besser entspricht als andere Weltansichten, für die wir uns entscheiden könnten. Wir drücken mit unserer Entscheidung also eine religiöse Wirklichkeitsintuition aus, die nicht nur, wie Kant es dachte, unserer ethischen Rationalität am besten entspricht, sondern uns auch *vorrational* und *intuitiv* anspricht, bewegt und im Sinne eines „ultimate concern“ (Tillich) „in der Tiefe“ überzeugt.

So kann Kants oft sehr „absolute“, „kategorische“ und „apodiktische“ ethische Diktion nach meiner Überzeugung doch auch im Rahmen einer tastenden und suchenden, geschichtlich orientierten und kontingenzbejahenden Weltansicht in einer Weise reformuliert und refiguriert werden, die uns den Zugang zu den „enduring values“ (Zweig) seiner ethischen Weltperspektive jenseits aller totalisierenden Versuche der Generierung einer abschlie-

²⁰⁴ Sullivan, Introduction, 12

²⁰⁵ Rossi, Social Authority, 41ff.

²⁰⁶ Rossi, Social Authority, 9

²⁰⁷ Zweig, Enduring Values, 255

ßenden „großen Erzählung“ neu aufschließt und zugänglich macht – durch kleine „Rückungen“, wie es Matthias Kroeger im Blick auf die Aufgabe der „nontheistischen“ Refiguration traditioneller theistischer Absolutheitsansprüche formuliert hat²⁰⁸, eine Reihe von kleinen „Verschiebungen“, Relativierungen und „Retardierungen“, die Kants Anliegen für mich aber nicht insgesamt aufheben, sondern im Gegenteil (wenn auch vielfach gebrochen und verändert) neu zum Sprechen bringen und auch in unserer heutigen Zeit plausibel machen können.

²⁰⁸ vgl. meine Darstellung in ‚Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Mensch‘ im 21. Jahrhundert“, 100f.

Literaturverzeichnis

Allison, Henry E.: Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition, New Haven 2004

Anderson, Pamela Sue und Bell, Jordan: Kant and Theology, London 2010

Bahr, Ehrhard (Hg.): Was ist Aufklärung. Thesen und Definitionen. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, Stuttgart 1974

Byrne, Peter: Kant on God, Aldershot 2007

Davaney, Sheila Greeve: Historicism. The Once and Future Challenge for Theology, Minneapolis 2006

Davidovich, Adina: Religion as a Province of Meaning. The Kantian Foundation of Modern Theology, Minneapolis 1993

Grenberg, Jeanine: Kant and the Ethics of Humility, Cambridge 2010

Hill, Thomas E. (Hg.): The Blackwell Guide to Kant's Ethics, Chichester 2009

Korsgaard, Christine M.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge 2008

Kroeger, Matthias: Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche: Über Grundriss und Bausteine des religiösen Wandels im Herzen der Kirche, Stuttgart 2005

Louden, Robert B.: Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, New York, Taschenbuchausgabe 2002

Ludwig, Ralf: Kant für Anfänger. Die Kritik der Reinen Vernunft. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig, München 1995

Ludwig, Ralf: Kant für Anfänger. Der kategorische Imperativ. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig, München 1995

Manolopoulos, Mark: If Creation is a Gift, New York 2009

Maslankowski, Willi: Immanuel Kant. Von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Eine Auswahl aus seinen Werken, Norderstedt 2008

Michalson, Gordon E.: Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration, 1990, Taschenbuchausgabe Cambridge 2008

Michalson, Gordon E.: Kant and the Problem of God, Oxford 1999

Morris, Paul und Grimshaw, Mike (Hg.): The Lloyd-Geering Reader: Prophet of Modernity, Wellington 2008

Palmquist, Stephen R.: Philosophers in the Public Square. A Religious Resolution of Kant's Conflict. In: Chris L. Firestone und Stephen R. Palmquist (Hg.): Kant and the New Philosophy of Religion, Bloomington 2006, 230ff.

Reich-Ranicki, Marcel: Über Erich Kästner. Der Dichter der kleinen Freiheit. Beitrag im F.A.Z.-Feuilleton vom 23. 2. 1974, online veröffentlicht unter:

<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/2.3134/ueber-erich-kaestner-der-kleinen-freiheit-12244223.html> (Stand 12/2013)

Rossi, Philip J., SJ: The Social Authority of Reason. Kant's Critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind, New York 2005

Schütze, Stefan: "Gott", "Welt" und "Mensch" im 21. Jahrhundert. Paradigmen theologischen Denkens: Auf der Suche nach einem für mich heute trag- und sagfähigen Glauben, München 2012

Schütze, Stefan: Gefeiertes Geheimnis. Spiritualität, Ritual und Gottesdienst in einer nachtheistischen Religiosität, München 2013

Schütze, Stefan: Paradigmen theologischen Denkens. Auf der Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben. Teil IV: Weitere Verhältnisbestimmungen und Grenzziehungen. In: Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik. Heft 84, Jahrgang 15/2013, <http://www.theomag.de/84/sts08.htm>

Schütze, Stefan: Paradigmen theologischen Denkens. Auf der Suche nach einem für mich heute tragfähigen und sagfähigen Glauben. Teil V: Grenzbestimmungen und Grenzüberschreitungen. In: Tà katoptrizómena. Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik. Heft 88, Jahrgang 16/2014, als Leitartikel hier in dieser Ausgabe von www.theomag.de

Simmel, Georg: Was ist uns Kant? Aus den „Sonntagsbeilagen“ der „Vossischen Zeitung (Berlin) Nr. 31-33“ vom 2.8., 9.8. und 16.8. 1896, online veröffentlicht unter: <http://socio.ch/sim/verschiedenes/1896/kant.htm> (Stand 12/2013)

Sullivan, Roger J.: An Introduction to Kant's Ethics, Cambridge 2008

Taylor, Mark: Tears, New York 1990

Tillich, Paul: Theology of Culture, New York 1959

Wenzel, Christian Helmut: An Introduction to Kant's Aesthetics. Core Concepts and Problems, Malden (MA), Oxford (UK) 2005

Wood, Allen C.: Kant's Moral Religion. New York 1979, Paperbackausgabe 2009

Zweig, Arnulf: Reflections on the Enduring Value of Kant's Ethics, in: Hill, Thomas E. (Hg.): The Blackwell Guide to Kant's Ethics, Chichester 2009, 255-264