Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 4 (1957)

Artikel: Der Zweck in Religion und Moral

Autor: Antweiler, Anton

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761522

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Anton Antweiler

Der Zweck in Religion und Moral

Zu Kants « Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft »

Wie Religion und Moral sich zueinander verhalten, das zu untersuchen ist unerläßlich für jede Philosophie, die das Ganze des Menschenlebens innerhalb des Weltalls zu sehen sich bemüht. Auch Kant hat sich damit befaßt, wenn auch spät und vielleicht nur zögernd. Spät, erst nach der Vollendung der kritischen Hauptwerke, 1793 [1] ; nur zögernd, nicht etwa deswegen, weil er unreligiös oder widerchristlich gewesen wäre — von beidem trifft das Gegenteil zu —, sondern deswegen, weil sich an der Auffassung über die Religion entscheiden mußte, was sein kritisches System zu leisten vermochte und weil er gerade in der Frage nach der Religion am empfindlichsten sowohl gegen übertreibende Metaphysiker und einschränkende Empiristen, als auch gegen reizbare Afterdiener der Religion stand. Umso mehr ist es lehrreich, seine Auffassung darüber kennenzulernen, nicht nur, um tiefer in den Aufbau seines Systems hineinzuschauen und dessen Grenzen zu erfassen, sondern auch, um Gelegenheit zu haben, über das Verhältnis von Religion und Moral nachzudenken, nicht nur nach der Auffassung von Kant, sondern überhaupt. Will man nämlich versuchen, Kant gerecht zu werden, muß man sich zunächst darum bemühen, sein Anliegen innerhalb seines Systems und seiner Zeit zu verstehen ; sodann aber auch darf man zusehen, inwiefern seine Auffassung sich mit der « Religion und Moral überhaupt », das will sagen, mit dem Wesen des Menschen verträgt.

Daß für Kant Religion, als gestützt auf Dogmen, die eine Metaphysik voraussetzen, und Moral, als reine praktische Vernunftlehre,

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ; zitiert wird nach der Ausgabe von Karl Vorländer, Meiner, Leipzig 1937[5] (Philosophische Bibliothek, Bd. 45). Die Zahlen geben Seite und Zeile an.

schwer aufeinander zu beziehen waren, ist einleuchtend. Daß er versucht hat, das zu tun, zeigt, wie ernst ihm die Religion und wie wichtig ihm dieses Anliegen gewesen ist. Zu sehen, wie er es getan hat, ist aufschlußreich in Hinsicht auf seine Grundgedanken insgesamt. In der Schrift über die Religion hat er diese in so konzentriertem Destillat dargeboten, daß es schwer ist, dieses zu analysieren, und in der Vorrede zu dieser Schrift hat er die Gedanken so zusammengeballt, daß man sie als verknäuelt bezeichnen und sagen darf, daß es einiger Mühe bedarf, auch nur zu versuchen, sie zu entwirren. Das mag darin begründet sein, daß Kant eine verschnörkelte Ausdrucksweise liebte, und auch darin, daß er zu vieles zugleich bedenken mußte.

Die Schleuse, womit er die beiden getrennten Meere Religion und Moral miteinander verbindet, oder das Gelenk, wodurch er diese beiden Kräfte aufeinander einwirken läßt, ist der Gedanke des Zweckes. Wie er ihn verwertet, sei dargelegt zunächst an dem, was er in der Vorrede zu der Schrift über die Religion sagt, sodann an dem, was dazu diese Schrift ausführt, und endlich an dem, was die Schriften über die praktische Vernunft dazu beitragen.

Die Darlegung ist zwar auch historisch gemeint, will also, anders geordnet, dasselbe sagen wie Kant ; mehr aber noch ist sie als kritisch gedacht, indem geprüft werden soll, inwieweit Kant innerhalb seiner Grundauffassung seinem Anliegen gerecht geworden ist, und ob diese Auffassung dem gemäß ist, was als Religion und Moral gemeinhin, unter Menschen und Philosophen, so bezeichnet wird. Unstreitig hat Kant ein Recht darauf, aus seiner Zeit heraus verstanden zu werden. Doch wenn er beansprucht, etwas zeitlos Gültiges zu lehren, muß es möglich sein, dieses von der jeweiligen Zeitlage Unabhängige herauszuheben und zu beurteilen. Dieses Letztere ist es, worauf es dieser Arbeit ankommt — wobei sie damit rechnen muß, ebenfalls nur zeitgebunden, oder sogar nur persongebunden zu sein.

I. Die Vorrede

Anmerkungen sind dazu da, technische Angaben zu bringen, oder dazu, solche Gedanken beizusteuern, die zwar nicht notwendig in den Haupttext hineingehören, aber doch im Hinblick auf ihn bemerkenswert sind. So ist es also angemessen, zunächst die Gedanken des Textes darzustellen und dann erst die Anmerkungen zu befragen, ob sie dazu nur Erläuterndes oder auch Wesentliches zu sagen haben.

1. *Die Moral.* « Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist ; und das ist : die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt » (53 12). Aus dieser Anlage ergibt sich die Befähigung und Verpflichtung zur Moral. Was aber ist Moral ? Um sie rein zu erfassen, ist es notwendig zu wissen, daß sie « auf dem Begriff des Menschen als eines freien ... Wesens gegründet ist » (1 3) ; « vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug » (1 16). « Sie bedarf also nicht der Idee eines anderen Wesens über dem Menschen, um seine Pflicht zu erkennen » (1 6), insbesondere also « keineswegs der Religion » (1 16).

Sie besteht in der Bindung « an unbedingte Gesetze » (1 5), welche « die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der danach zu nehmenden Maximen » (1 18) darstellen. Sie sind zugleich die einzige « Triebfeder, um die Pflicht zu beobachten » (1 8).

2. *Der Zweck.* Über diesen Umkreis hinaus Bedürfnisse, etwa Zwecke zu haben oder zu fordern, ist verwerflich und muß als des Menschen « eigene Schuld » (1 9) bezeichnet werden, wenn es trotzdem geschieht ; keinesfalls kann dieses Bedürfnis « einen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgeben » (1 13). Unnötig ist der Zweck, da « die Gesetze durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit » (1 18) « keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkür bedürfen » (1 22), auch nicht als Erkennungsmittel (1 23) oder als Antriebsgrund (2 1). « So bedarf es für die Moral zum Rechthandeln keines Zweckes, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauches der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug » (3 9).

Gleichwohl « kann es doch so sein, daß die Moral auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen » (2 15) oder auf « die Wirkung » (2 21), und zwar deswegen, weil « ohne alle Zweckbeziehung gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden kann » (2 19). « Denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge : was denn aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme » (3 13).

Überraschend nun ist es, wenn diese Frage nicht etwa dadurch beantwortet wird, daß aus dem Vielerlei des Handelns Zwecke herausgehoben und aus ihnen einer als der höchste hingestellt wird und so die Moral ein in sich geschlossener Bereich bleibt. Kant greift vielmehr mit

seiner Antwort auf einen Bereich zurück, der vor, also in seinem Sinne außerhalb der Moral liegt, indem die Pflichten bezeichnet werden als « Zwecke, wie wir sie haben sollen » (3 21), die insgesamt als Zweck « die jener [= Pflichten] ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit » (3 24) zum Ziele haben. Die Idee dieser Glückseligkeit ist « die Idee eines höchsten Gutes in der Welt » (3 26). Mit dieser Glückseligkeit ist auf die Wirkung hingewiesen, die aus der Befolgung der Pflichten sich ergeben wird. Damit aber, daß Kant von der Wirkung spricht, handelt er nicht mehr von dem, was wir sollen, was also vor oder mindestens zu Anfang der Moral steht, sondern von dem, was sich aus ihr ergeben soll. Mit Sollen und Glückseligkeit als Grenzen umschreibt er den Bereich der Moral.

3. *Die Religion.* Damit dieses höchste Gut in der Welt möglich sei, « müssen wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen, das allein beide Elemente Pflicht und Glückseligkeit vereinigen kann ; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer ; weil sie unserem natürlichen Bedürfnisse, zu allem unserem Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, abhilft » (3 27). « Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben » (3 35), und der Endzweck « vermehrt nicht die Pflichten » (3 41). Dennoch « kann es der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge ... mache oder nicht ; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden kann » (3 38).

Sogar « das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde » (4 14), was auch dadurch bestätigt wird, daß « der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfnis beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken » (4 23).

« Moral also führt unumgänglich zur Religion » (4 27), derart, daß « der Endzweck der Weltschöpfung zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll » (5 1.).

4. *Die Erläuterungen in den Anmerkungen.* Aus dem, was Kant darlegt, ergeben sich eine Reihe von Fragen, die sich geradezu aufdrängen. Ist Gott nicht mehr als nur Mittel zur Glückseligkeit des Menschen ? Reicht es, wenn er diese Glückseligkeit zu bewirken hat, hin, ihn ein heiligstes und allvermögendes Wesen zu nennen ? Ist die Glückseligkeit

des Menschen der primäre Sinn des « höchsten Gutes », der sich mit diesem Worte verbindet, oder entstammt das « höchste Gut » nicht vielmehr einer anderen Sach- oder Wertsphäre und entspricht es nicht einer anderen Gemütslage als derjenigen der reinen praktischen Vernunft ?

Auf diese Fragen sucht man vergeblich eine Antwort in den Anmerkungen, wohl aber findet man Antwort auf einige andere Fragen. Ist es möglich, daß Gesetze ohne Materie auskommen ? Das ist, nach Kant, möglich, weil es nötig ist. Denn als materielle Bestimmungsgründe kämen in Frage « auf eigenes Wohlbehagen gerichtete Selbstliebe » (1 A) ; diese aber liegt so sehr unterhalb Kantischer Moralauffassung, daß er sich nicht bemüht, diesen Bestimmungsgrund als untragbar zu erweisen. « Da bleiben alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig ; einer, der rational ist, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empirisch ist, fremde Glückseligkeit » (1 A). Wenn die eigene Vollkommenheit moralisch ist, so ist es das, was Kant will ; wenn sie aber « Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers und dergleichen meinen, ... dann ist das gut nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moralischen Gesetz nicht widerstreite ; also kann sie... nicht Prinzip der Pflichtbegriffe sein » (2 A). « Ebendasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke » (2 A). Wenn Kant auch Zwecke sagt, so meint er doch materiale Bestimmungsgründe, deren andere, als die genannten, er nicht erwägt.

Woran liegt es, daß die Gesetze unbedingt binden ? Daran, daß « das Gesetz ein Gegenstand der Achtung ist » (5 A).

Ist es so dringend, daß der Zweck eingeführt wird ? Kant tut es ungern. Denn « alle Menschen könnten an [der Erfüllung ihrer Pflicht] genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird ? » (5 A). Wenn der Zweck dennoch eingeführt wird, so deswegen, weil die Menschen zu ihrem Handeln « jederzeit einen Gegenstand der Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache » (5 A) fordern. Das erkennt Kant so sehr an, daß er das Wort Zweck zur Definition der Pflicht verwendet : « ein objektiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollten) ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird » (5 A). Noch mehr erhebt er ihn, indem er aus allen Zwecken einen höchsten aussondert. « Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Endzweck » (5 A). Es fragt sich nun, wie der ob-

jektive Zweck, die Pflicht, und der Endzweck aufeinander zu beziehen sind ; und, wie sich subjektiver und objektiver Zweck miteinander vertragen. Kant beantwortet beide Fragen damit, daß die « eigene Glückseligkeit der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen ist » (5 A).

Damit ist auch die nächste Frage schon beantwortet : ist die Glückseligkeit der einzige zulässige Zweck ? Nach Kant darf es keinen anderen geben.

Als letzte Frage sei gestellt : spricht es für oder gegen den Menschen, daß er nach Zwecken fragt ? Es spricht insofern gegen ihn, als es « die unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller anderen Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens » anzeigt, wodurch er veranlaßt wird, « sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte » ; ... und, auch nach Kant, spricht es für den Menschen, daß er « an diesem Zwecke, wenn er gleich durch die bloße Vernunft ihm vorgelegt wird, etwas sucht, was er lieben kann » (6 A).

5. *Die Verträglichkeit und Geschlossenheit der Auffassung Kants.* Inwieweit die Gedanken Kants zueinander stimmen und einander abrunden, soll nun an dem geprüft werden, was er über Moral, Gesetz, Zweck und Religion vorgetragen hat. Moral und Gesetz werden gesondert behandelt, weil sie sich nicht, wie in der Darlegung, kurz miteinander verknüpfen lassen.

a) *Die Moral.* Was Kant über die Moral vorträgt, läßt sich am besten beurteilen, wenn man zuvor zusieht, was er widersprüchlich und unscharf sagt.

Der Widersprüche lassen sich drei vorweisen. Der erste bezieht sich darauf, daß die Moral nur Pflichten kennt (1 7), die daraus entstehen, daß der Mensch sich an unbedingte Gesetze bindet (1 5), daß aber das moralische Gesetz auch das höchste Gut will (4 14). Dieser Widerspruch läßt sich nicht dadurch auflösen, daß man das höchste Gut als die Folge der erfüllten Pflicht erklärt. Denn entweder ist die Pflicht das Höchste, und dann bedarf sie nicht einer Ergänzung, oder das höchste Gut ist das Entscheidende für den moralischen Menschen, und dann kennt die Moral nicht nur Pflichten, und jedenfalls nicht als Höchstes, sondern nur als Mittel und Zweck.

Der zweite Widerspruch findet sich in der Anmerkung auf Seite 4 A. Da heißt es : « die bloße Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist mit dem moralischen Begriff von Pflicht identisch. » Keines-

wegs ist die Idee eines Gesetzgebers mit dem Begriff von Pflicht identisch ; identisch an ihnen ist nur dieses, daß beide, Idee und Pflicht, von Menschen gedacht werden ; nicht identisch aber dieses, daß die Idee des Gesetzgebers eben den Gesetzgeber, der Begriff der Pflicht aber die Pflicht meint ; und Gesetzgeber und Pflicht sind sicherlich nicht identisch. Denn der Gesetzgeber ist, wie auch Kant fordert und indirekt voraussetzt, seiend, die Pflicht dagegen fordernd ; der Gesetzgeber wendet sich als Person an Personen, die Pflicht dagegen ist nur Ausdruck einer Beziehung, die innegehalten werden soll und nicht von sich aus existieren kann. Und endlich die Voraussetzung dafür, daß der Gesetzgeber tätig wird, ist die, daß er als erster da ist und dann erst die andern wichtig sind, nicht aber, wie Kant will, daß die anderen wünschen, daß es um ihretwillen einen Gesetzgeber gebe. Wenn aber dem so ist, dann sind diese anderen nicht darin frei, daß sie Pflichten aufstellen, sondern nur darin, daß sie sich daran binden, und darin hat Kant recht.

Der dritte Widerspruch liegt darin, daß Kant behauptet, « die eigene Vollkommenheit sei rational, die fremde Glückseligkeit dagegen empirisch » (1 A). Mit der eigenen Vollkommenheit meint Kant die eigene Glückseligkeit (3 25). Wie aber kann dann die Glückseligkeit das eine Mal rational, das andere Mal empirisch sein ? Glückseligkeit bleibt sich selbst gleich und ist entweder rational oder empirisch, aber nicht wechselweise das eine oder das andere. Kant verwechselt die Glückseligkeit selbst mit der Art, wie man sie erkennt : die eigene durch die Vernunft, die andere durch die Erfahrung — auch nach Kant.

Zu diesen Widersprüchen kommen Unschärfen des Gedankens und des Ausdrucks. Die erste bezieht sich auf den Begriff der Moral. « Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, ebendarum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten » (1 3). Moral gründet nun aber nicht auf dem Begriff des Menschen, sondern auf dem Menschen selbst, und zwar auf seiner Eigenart als eines Vernunftwesens, das sich als gebunden erkennt, sowohl einer geistigen als auch einer körperlichen Umwelt gegenüber, die auf Grund ihrer Ordnung an ihn bestimmte Forderungen stellt, die Kant Pflichten nennt. Diese Forderungen aber sind nicht das erste, sondern erst das zweite, weil sie Beziehungen ausdrücken. Wohl kann man sagen, daß die Erkenntnis der Moral auf der Erkenntnis des Menschen gründet, d. h. daß, wer den

Menschen erkennt, auch dessen Moral erkennt ; oder auch : erst wer begriffen hat, was der Mensch ist, begreift auch, was Moral ist. — Sodann : die Moral als Wissenschaft bedarf keiner Triebfeder (1 8), sondern nur die Sittlichkeit als das Verhalten des Menschen, damit es recht gelenkt werde. — Ferner : das Gesetz ist nur Ausdruck einer Triebfeder, eines Motivs, ist nur ein Ausdruck davon und ein Hinweis darauf. Die Motive des Sittlichen sollen sein : die Bändigung des Raubtierhaften und Zerstörungswütigen, das der Mensch beides nur deswegen als herabziehend empfindet, weil er weiß, daß er aus seinem Geist heraus auf eine Lebensführung hingeordnet ist, der zu genügen für ihn verbindlich ist aus der Erkenntnis der Umwelt, die für ihn die Welt ist mit ihrem Reichtum an Inhalten, dem ein ebensolcher Reichtum an Verhaltensweisen zu entsprechen hat, Inhalte, welche die eigentlichen Motive ausmachen und heute als Werte bezeichnet werden.

Unscharf ist auch « der Begriff der Sittlichkeit als Kausalität in der Welt » (6 A). Es sei angenommen, daß die Kausalität sich nicht auf den Begriff der Sittlichkeit, was kantisch nicht nur möglich, sondern auch geläufig wäre, sondern auf die Sittlichkeit bezieht. Auch dann ist das unscharf. Sittlichkeit ist nicht Kausalität. Diese ist strenge Verknüpfung, « aus Notwendigkeit », wie Kant sagen würde ; jene aber ist freie Verknüpfung, nicht vorhersagbar, und das eben macht die Sittlichkeit aus. Wohl aber ist sie kausal, insofern der sittlich handelnde Mensch in die Naturkausalität eingreift und Wirkungen hervorruft, die ohne ihn nicht eintreten würden. Der Mensch ist auf diese Naturkausalität angewiesen : wie anders wollte er handeln können, wenn er nicht wüßte, wie er es anzulegen hat, daß er das, was er erreichen will, auch erreichen kann, sofern es sich um Naturabläufe handelt ? Dennoch bleibt das Kausale am sittlichen Handeln außerhalb der Sittlichkeit : es ist nicht das eigentlich Sittliche, sondern Außenbereich dazu, eine der Voraussetzungen und eine der Folgen, und nicht einmal die wichtigste : diese bezieht sich auf die Gesinnung.

Auch das Verhältnis von Moral und Religion wird unscharf bestimmt. « Moral führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert » (4 27). Moral, als Wissenschaft, kann sich nicht zu der « Idee eines Gesetzgebers » « erweitern », sondern bestenfalls die Idee eines Gesetzgebers in ihre Betrachtung miteinbeziehen. Dann aber überschreitet sie ihren Bereich und bezeugt damit, daß die Moral nicht die höchste Weise des Menschseins darstellt, wie Kant es doch will. Sodann vertragen sich

machthabend und moralisch nicht. Entweder ist, wie Kant will, moralisch gleichbedeutend mit frei, und dann ist ein Machthaber nicht nur überflüssig, sondern zerstörerisch ; oder aber ein Machthaber ist notwendig, und dann ist der Mensch nicht so frei und selbständig, wie Kant ihn haben will.

Mag auch manches widerspruchsvoll und unscharf sein, so befreit das nicht davon, die Auffassung Kants über die Moral zu erfassen zu versuchen.

Unstreitig hat er darin recht, daß Moral freie Vernunftwesen voraussetzt. Wo nicht Einsicht herrscht, kann kein Einblick von innen nach außen, von jetzt auf später sein, und wo keine Freiheit ist, kann aus diesem Einblick kein Handeln folgen, das zurechenbar ist. Ein-sehen und Aus-blicken, Sehen und Handeln gehören zum sittlichen Wesen.

« Dieses Wesen bindet sich durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze » (1 5). Unstreitig begegnet die Sittlichkeit dem Menschen in Gestalt von Gesetzen : du sollst . . ., du sollst nicht. Und unstreitig bindet sich der Mensch an sie, wenn er es tut, durch die Vernunft, aber nicht, wie es bei Kant zu verstehen ist, wegen der Vernunft, sondern wegen der Verantwortung, die er mit Hilfe der Vernunft einsieht. Diese Vernunft ist also nicht Ursprung der Sittlichkeit, weder, daß es sie als System von Forderungen gibt, noch, daß der Mensch sich diesen Forderungen unterstellt, sondern nur Mittel, um sich in die Sittlichkeit hineinzufinden und in ihr zu bewegen. Selbst wenn sie diesen bedeutenden Dienst leistet, sodann aber nicht wiederum, um nur Formales zu erkennen. Denn die Gesetze sind nur Ausdruck von und für etwas, das eine notwendige Ordnung verlangt, wenn es sinnvoll bestehen und tätig sein können soll. Formales ohne Materiales gibt es nicht, so wenig wie es Unordnung gibt, sondern immer nur Ungeordnetes.

Das Wollen wird als objektiv, das Können als subjektiv bezeichnet (1 15). Sicherlich ist das Wollen nicht objektiv in dem Sinne, den gerade Kant festgelegt hat : als Eigenschaft von etwas, das vom Subjekt unabhängig ist. Vermutlich hat er mit « das Wollen » gemeint « das Gewollte », hat das aber nicht gesagt, weil damit eine materiale Bestimmung des Wollens festgelegt wäre, und die eben will er ja nicht zulassen. Daß er so verstanden werden muß, wird dadurch bestätigt, daß er das Können subjektiv nennt, nämlich die Leistung des Menschen hinsichtlich des Gesollten. Genau das also, was er bestreiten will, behauptet er : die Bindung des sittlichen Menschen an ein Objektives, von ihm Unabhängiges. Subjektiv gesehen, also vom Menschen her, besteht das Können ja gerade

in dem Wollen, in der Fähigkeit nämlich, sich auf etwas Erkanntes als Erstrebenswertes hinzurichten und die vorhandenen Strebekräfte in dieses Hingerichtetsein einfließen zu lassen, um so aus dem jetzigen Zustand in einen anderen zu kommen, sei es für sich, sei es für andere, sei es — was meist sein wird — für beides zusammen.

Daß mit dem Können eine neue schwere Frage eingeführt wird, ist fast nicht merklich. Denn wenn der Mensch sich bindet, so doch nur deswegen, weil er es kann ; wäre es anders, so wäre er unvernünftig. Nun aber bindet er sich ohne Rücksicht auf sein Können, und soll dafür « an der reinen praktischen Vernunft genug haben » (1 17). Wozu aber dann die Unterscheidung zwischen Wollen und Können ? Stammt sie nicht aus der Erfahrung, und kann sie nicht nur aus der Erfahrung stammen ? Wieso aber ist dann der Unterschied zwischen Wollen und Können « reine Vernunft ? »

Man sieht, was Kant will : den Menschen auf sich selbst, auf seine reine Vernunft stellen. Diese aber muß, weil Sittlichkeit nun einmal im Handeln besteht, zu einer praktischen erweitert werden. Und nun ist Kant bemüht, diese « Idee der Moral », wie er sagen würde, so hinzustellen, daß sie auch der Erfahrung genügt. Das tut er so, daß er diese entweder übersieht oder aber unmerklich mit einbezieht, wodurch die Vernunft nicht mehr rein bleibt und das Praktische die Oberhand gewinnt.

b) *Das Gesetz.* Wenn Kant vom Gesetz spricht, ist es oft unklar, ob er die Forderung oder die Formulierung der Forderung meint ; manchmal fließen beide Bedeutungen ineinander über, ohne daß man entscheiden kann, welche überwiegt. Wenn er die Forderung meint, dann das, was man heute Wert nennt. Werte aber bestehen immer nur inbezug auf vorgegebene Zustände, wie z. B. sich einer nur bessern kann, wenn er schlecht oder noch nicht gut genug ist. Dann aber ist die materiale Bestimmtheit der Sittlichkeit zugestanden. Oder Kant versteht unter Gesetz die Formulierung dieser Forderung. Dann ist nicht ersichtlich, als von wem stammend er sie ansieht : vom einzelnen Menschen sich selbst gegenüber, von Lenkern einer Gemeinschaft deren Mitgliedern gegenüber, von überirdisch Autorisierten solchen gegenüber, die es nicht sind, oder von Gott den Menschen gegenüber. Meist meint er wohl den letzten Fall, und muß ihn auch meinen, weil er sonst nicht der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral zueinander nachzugehen brauchte. Wenn er nur diese Formulierung des Gesetzes meint, dann ist sein hartnäckiger Kampf unnötig, nach ihm selbst : die Vernunft bindet

sich an die Gesetze selbst, und dann ist es gleichgültig, ob und von wem sie auch einmal ausgesprochen oder niedergeschrieben worden sind. Also bleibt es dabei : Gesetze als Forderungen sind stets material bestimmt, und unabhängig davon, ob und von wem sie formuliert werden.

« Die Gesetze verbinden durch die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit » (1 18). Das trifft zu, insofern es nicht für jeden einzelnen Fall ein eigenes Gesetz gibt, vielmehr von jedem Gesetz viele Fälle erfaßt werden sollen. In diesem Sinne sind sie allgemein und formal. Das aber bedeutet nicht, daß sie formal ohne Bindung an eine Materie und allgemein ohne Bindung an bestimmte Grenzen sind. Die Allgemeinheit bezieht sich doch immer auf etwas, was allen gemeinten Dingen oder Vorgängen gemeinsam ist, bleibt also immer auf einen Bereich bezogen. So ist der Münchener Dialekt allgemein für München, die deutsche Sprache allgemein für die Deutschen, die Sprache allgemein für die Menschen. So auch sind die Gesetze bezogen auf die Gesamtwelt, innerhalb deren sie gelten und mit der sie komplementär sind, derart, daß diese Welt durch die Gesetze gekennzeichnet und erkennbar ist. Entsprechend gelten die sittlichen Gesetze, die Kant hier besonders meint, für alle endlichen Vernunftwesen, insbesondere für die Menschen. Ebenso gelten die Gesetze für den Menschen als einzelnen, weil nur er sie wirksam machen kann ; gelten für ihn mit seiner Begabung und Umwelt, wie sie jeweils sind, und innerhalb dieser in einem bestimmten Spielraum ; immer so, daß nicht eindeutig ist, was er zu tun hat, daß er vielmehr von sich aus zu entscheiden hat, welcher konkreten Materie er die Form aufzuprägen gedenkt. Also auch hier : die Allgemeinheit der Form ist stets relativ auf etwas, und je nach dem Bezugsbereich ist die Allgemeinheit mehr oder weniger weit, die Form mehr oder weniger mit Materie erfüllt.

Das läßt sich gerade an dem Beispiel verdeutlichen, das Kant bringt, an der Zeugenaussage vor Gericht (2 3). Das Gesetz, unter dem der Zeuge steht, ist nicht ein Gesetz ohne Materie, sondern auf die Wahrheit und Wahrhaftigkeit bezogen, also nicht auf Treue oder Hilfsbereitschaft oder Freundschaft ; und es bezieht sich nicht auf die Wahrheit von etwa mathematischen oder philologischen Einsichten, sondern auf die Wahrheit, so wie sie der Zeuge in diesem Falle zu sagen vermag und zu bekunden hat.

Kant spricht ohne Einschränkung von Gesetz und Pflicht. Bis wie weit aber gehen sie ? Steht alles unter Gesetz und Pflicht ? Oder gibt es solches, das noch nicht davon erfaßt ist, und solches, das nicht mehr davon erfaßt ist ? Bleibt kein Spielraum für « freie » Entscheidung ? Eine

Sprache etwa zu erlernen, ist vor einem bestimmten Alter noch nicht Pflicht, und auch dann, wann die Pflicht bündig ist, steht nicht fest, bis zu welchem Grade man sie kennenzulernen hat. Oder : es ist Pflicht, etwa gegen bestimmte Mitmenschen nachsichtig zu sein. Hört das aber nie auf ? Oder : wenn auch der allgemeine Gesetzesfall eindeutig ist, so ist es längst nicht immer eindeutig, wann er gegeben ist ; etwa Hilfsbedürftigen beizuspringen, ist Pflicht ; ist aber dieser, der mich jetzt anspricht, hilfsbedürftig ? Und wenn : wie weit geht die Pflicht zur Hilfe ? Bis zum Zehntel des Einkommens ? Bis zur Hälfte des Besitzes ? Bis zur Hingabe des Lebens ? Darüber gibt es keine formalen Bestimmungen, das ist nur aus dem Einzelfall heraus, der unwiederholbar ist, zu entscheiden, und das ist nie Sache der Pflicht, so wie Kant sie meint, sondern gerade in den Grenzfällen Sache einer Pflicht, für die das Wort Liebe allein angemessen ist.

Was Kant an möglichen materialen Bestimmungsgründen anführt, eigenes Wohlbehagen, eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, ist dürftig. Andere und wirksamere gibt es : eine Erkenntnis zu finden, an der nichts anderes gesucht und geschätzt wird, als eben die Erkenntnis von etwas, was bisher unbekannt war ; oder eine Leistung zu vollziehen, an der bisher noch jeder gescheitert ist ; oder ein Werk zu vollenden, wie es nur dieser eine bewirken kann ; oder eine Gesinnung zu erreichen oder zu betätigen, die nichts weiter sein will als Zeugnis eines Glaubens oder einer Einsicht. Alles das ist weit wirksamer als das, was Kant aufzählt, und enthält erst das eigentlich Menschliche. Alles das aber ist nicht mehr unter Gesetz und Pflicht zu bringen. Denn es sind einzelne Handlungen, die nur in einzelnen Fällen möglich sind, also weder häufig noch wiederholbar, also weder allgemein noch formal, und schon gar nicht vorschreibbar, außer von dem, der in Herz und Nieren schaut, oder von dem, der sie sich selbst auferlegt.

c) *Der Zweck.* Auch hierbei wird es angemessen sein, mit den Widersprüchen zu beginnen, in die Kant sich verwickelt. Er sagt, daß « eine andere Triebfeder als das Gesetz » (1 8), also ein Zweck überflüssig ist ; und ebenso, daß das Fehlen eines Zweckes « ein Hindernis der moralischen Entschließung sein würde » (3 34) : zwei Behauptungen, die einander ausschließen. Ebenso : « wir bedürfen keiner Zwecke » (1 21), « sollen sie aber haben » (3 21), und zwar als « objektiven Zweck, als Pflicht » (5 A). Ferner : wir sollen nur aus Pflicht handeln (1 8), trotzdem « sucht der Mensch etwas, was er lieben kann » (6 A). Und endlich : dem Menschen werden Zwecke zugesprochen, « wie wir sie haben sollen » (3 22),

und zwar für jeden je als höchsten ; gleichwohl « kann es der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge denkt » (3 39). Diese « alle Dinge » sind entweder die Menschen, und dann ist der einzelne mit seiner Pflicht nicht mehr eigenständig ; oder « alle Dinge » sind auch außermenschlich, und dann sind die Menschen umso mehr ihrer einzigartigen Bedeutung beraubt, die ihnen ihre Sittlichkeit aus der reinen Vernunft zuweisen sollte. Daß Kant den zweiten Fall gemeint hat, geht daraus hervor, daß « der Endzweck der Weltschöpfung zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll » (5 1), eine Behauptung, mit der er alles umstürzt, was er als Moral aufgebaut hat.

Unscharf ist es, wenn er vom Zweck als einem « materialen Bestimmungsgrund der freien Willkür » (1 22) spricht, und demgegenüber den Zweck definiert « als Gegenstand einer Zuneigung, d. i. einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache » (5 A). Wenn er den zweiten Gedanken als Erläuterung des ersten angesehen wissen will, dann engt er diesen unnötig und ungehörig ein. Wenn er den ersten im Hinblick auf den zweiten gemeint hat, dann hat er ihn zu weitläufig und mißverständlich ausgedrückt, weil « materiale Bestimmungsgründe » auch andere als der Besitz einer Sache sein können und es meistens auch sind.

Das führt dazu, den Begriff des Zweckes als einer Begierde nach Besitz näher zu betrachten. Gewiß trifft es zu, daß die Begierde nach dem Besitz einer Sache zum Handeln veranlaßt : nach Essen, Kleidung, Wohnung, Boden, Schmuck. Es trifft aber nicht zu, daß das Handlungen sind, die unterhalb der Sittlichkeit liegen oder gar gegen sie gerichtet sind. So wahr es ist, daß Gier nach Besitz entehrt, so unwahr ist es, daß Streben nach Besitz von der Sittlichkeit ausschließe. Was ein Vater für seine Familie, ein Werksbesitzer für seine Angestellten, ein Staatslenker für sein Volk anstrebt, steht, kann und soll stehen unter der Sittlichkeit und kann und soll deren Auswirkung sein. So wie der Mensch sich selbst hat, genau so bedarf er anderer Dinge, um sich selbst haben zu können, und so, wie er selbst sittlich sein soll, genau so gehört auch das Gehabte in seinem sittlichen Bereich, weil es eben zu ihm gehört.

Wohl trifft zu, daß das Streben nach Besitz nicht die einzige, und in der Regel, nicht die höchste Form sittlichen Tuns ist. Meist geht es darum, eine Idee zu verwirklichen, die mindestens für den, der es tut, meist auch für die anderen, die betroffen oder angegangen werden, wertbeladen ist, ob es Gottesverehrung oder Erlösung oder Weltüberwindung oder Vaterland oder Heimat oder Familie sei. Oder es geht um

die Betätigung einer Kraft : der Muskeln, der Einsicht, des Gestaltens ; oder darum, eine Eigenschaft zu erwerben, tüchtig zu sein in irgendeiner Hinsicht, formend, wissend, gelenkig, kräftig. Oder darum, ein Werk zu gestalten : eine Dichtung, ein Gemälde, eine Plastik, ein Haus, eine Brücke, einen Tempel. Gerade in diesen letzten Zwecken wirken sich die bewegenden Mächte des einzelnen und der Menschen insgesamt aus, und bei ihnen von Begierde nach Besitz zu sprechen, verkennt entweder die Tatsachen oder erniedrigt die Menschen.

Der Bereich dessen, wo es Zwecke gibt, ist also weiter, als Kant angibt oder zuläßt. Es verlohnt sich, dem nachzugehen, wie überhaupt Handlung und Zweck sich zueinander verhalten, nach Kant. « Alle Menschen könnten hieran [d. h. an einem Handeln, ohne an einen Zweck oder Endzweck zu denken] auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird ? » (5 A). Zunächst : schon das Erfüllen einer Pflicht ist ein Zweck, und dieser Zweck ist stets material bestimmt, weil sich die Pflicht immer auf einen konkreten Fall bezieht. Sodann : wenn Kant meint, daß mit Zweck etwas Eigensüchtiges und in diesem Sinne Materielles gemeint sein soll, dann hat er recht, wenn er von dem Gedanken der Erfüllung einer Pflicht den Gedanken an einen Gewinn ausschließt ; aber auch nur teilweise recht. Denn der Mensch vermag nicht von sich abzusehen, und ist um seiner Existenz willen gezwungen und verpflichtet, sowohl an sich als auch an seinen Besitz zu denken. Nur dann, wenn das im Übermaß geschieht, handelt er wider seine Pflicht, auch an andere und anderes zu denken. Ferner : den Ausgang des Handelns, wenn nicht wissen, so doch abschätzen zu können, ist ein Anliegen nicht nur der Vernunft, sondern auch, und gerade, der Sittlichkeit. Nur deswegen, weil die Handlungen zu sehr ineinander und miteinander verschlungen sind, ist es in den weitaus meisten Fällen nur ungenau möglich und oft überhaupt unmöglich, das Ende zu erkennen. Daß der Mensch es aber erkennen möchte, ist auch schon deswegen verständlich, weil er für dieses Ende einzustehen hat. Es ist eine besondere sittliche Leistung, zu handeln ohne diese Kenntnis, nur aus dem Vertrauen auf den Weltlauf, und das heißt in diesem Fall immer : auf den Weltlenker. Daß es Fälle gibt, in denen es nicht auf den Erfolg, sondern auf die Gesinnung ankommt, in denen also der Erfolg der Gesinnung zuwider sein kann und darf, das ist unbestreitbar, kann aber nicht die Regel werden, weil die Sittlichkeit das Zusammenspielen der verschieden-

sten Kräfte und Gesinnungen bewirken und gewährleisten soll, also auf den Erfolg angewiesen ist. Nur dann ist das Befolgen als Befolgen schon genug, wenn eine Gemeinschaft so verläßlich begründet und geleitet ist, daß aus dem Befolgen allein schon auf das rechte Gedeihen geschlossen werden kann ; solcherart sind die klösterlichen Gemeinschaften gemeint, und deswegen wird in ihnen soviel Wert auf Gehorsam gelegt — mit Recht. Aber gerade, weil es Ausnahmen sind, wird durch sie die Regel bestätigt.

Daß Wohlbehagen, Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit (1 A) material zu eng sind, wurde schon gesagt. Jetzt ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß alle diese Werte nur Anzeiger sind, keine Güter. Erst da, wo gewisse Güter, sichtbar oder unsichtbar, vorhanden sind, kann das durch Wohlbehagen, Vollkommenheit oder Glückseligkeit angezeigt werden. Nicht sie also sind primär anstrebbar, sondern können immer nur « dazugegeben werden » (Mt. 6, 33). Ebenso auch sind sichtbare Güter oder unsichtbare Rechte nicht primär sittlich, sondern wirtschaftlich, und nur deswegen, weil der Mensch immer, wenn er handelt, sittliches Wesen ist, nur deswegen auch ist Besitz und Wirtschaft ein sittliches Anliegen. Nicht also am Gut ist die sittliche Qualität des Besitzenden oder Handelnden abzulesen, sondern an der Gesinnung : darin hat Kant recht ; aber Güter zu erstreben, kann nicht nur sittlich zulässig, sondern sogar notwendig sein, wenn diese Güter Ausdruck oder Mittel sittlicher Gesinnung sind. Als solche Zwecke oder Ziele aber sind sie nicht aus der Welt zu schaffen, wenn sie auch nicht die einzigen und nicht die höchsten sind, womit freilich nichts daran geändert wird, daß sie bei den meisten die durchschlagenden sind, und für viele währt nur aus diesem Grunde ehrlich am längsten.

Wichtiger aber als das bisher Vorgebrachte ist dieses : Handeln ist nicht immer und nur auf Zwecke gerichtet, wie Kant es meint. Handeln hat verschiedene Anliegen : es kann etwas verwirklichen sollen, weil es vernünftig ist, etwa eine Maschine herzustellen, um Kraft und Zeit zu sparen ; oder es kann etwas verwirklichen sollen, weil es wertvoll ist, etwa ein Gemälde als Ausdruck der Frömmigkeit ; oder etwas verwirklichen sollen, weil es einem Gemütsbedürfnis genügt, etwa einem Kranken helfen ; oder etwas verwirklichen sollen, weil es immer so gewesen ist, etwa Äußerungen der Gottesverehrung oder Formen des Umgangs. Das alles sind nach Kant Zwecke, die aber keineswegs auf gleicher Stufe stehen und keineswegs nur der reinen praktischen Vernunft entspringen oder vor ihr bestehen können. Im Gegenteil : es kann sein und ist oft

höchst unvernünftig, zu beten oder zu malen oder zu helfen — und dennoch wird es eher getan als das Vernünftige, weil es eben über das Vernünftige hinaus in besonderer Weise der Sittlichkeit genügt. In der Sittlichkeit äußern sich Kräfte und Zustände des Menschen, die bis in das Geheimnis des Seins überhaupt, in das Geheimnis des Lebens hineinreichen und von ihnen her genährt werden, und deswegen wird Moral so wenig wie Religion jemals der reinen Vernunft des Menschen ganz zugänglich werden. Immer aber will sittliches Handeln auf etwas hinaus, was zunächst noch jenseits des Gegenwärtigen liegt, und nicht erst dem Erfolg, nicht erst der Absicht, sondern der Wirklichkeit nach ist dieses Jenseitige das Wirksame, in Verbindung mit der eigentümlichen Struktur des Menschen als eines einsichtigen handlungsfähigen Wesens, und nie ist dieses Jenseits nur der Gedanke an Besitz oder Selbstgenuß.

Also : Handeln ohne Hinwendung auf ein Ziel, ohne Zweck, ist nur Tun, und Tun ist ein Ablauf an oder in dem Menschen, nicht aber zurechenbar, also nicht sittlich.

d) *Die Religion.* Auch bezüglich der Religion läßt sich feststellen, daß Kant widersprüchlich und unscharf gewesen ist. Das stützt sich auf seine Ausführungen über den Endzweck und das höchste Gut.

Widersprüchlich, weil einander ausschließend, ist es, wenn Kant zuerst sagt, es « sei des Menschen eigene Schuld » (1 9), nach einem Endzweck zu fragen, dann aber behauptet, diese Frage entspreche « einem natürlichen Bedürfnis » (3 31), « einer Natureigenschaft des Menschen » (6 A) und beweise « das in ihm moralisch gewirkte Bedürfnis » (4 24). Ein moralisch gewirktes Bedürfnis aber kann doch nicht der Moral zuwider sein und auch nicht fern von ihrem Ursprung liegen.

Ein Widerspruch auch ist es, wenn der Endzweck als « Erfolg der Pflichten » (4 25) bezeichnet wird, und ebenso als « die Bedingung aller übrigen Zwecke » (3 21). Wenn Kant, wie er es tut, den Erfolg an das Ende stellt, ohne Wirksamkeit auf den Anfang, ist es unmöglich, daß er als Endzweck die Bedingung der übrigen Zwecke sei und deswegen zur Moral erforderlich, die ja keine Zwecke haben soll.

Dieser letzte Widerspruch ist in seiner zweiten Behauptung auch unscharf. Was heißt es, daß der Endzweck die Bedingung aller übrigen Zwecke sei ? Daß sie überhaupt möglich sind ? Dann hängt ja die Moral von etwas ab, was nicht zu ihr gehören darf. Oder daß sie vorhanden sind ? Dann ist die Moral ja material gebunden. Oder daß sie sinnvoll geordnet sind ? Dann findet ja die Moral eine Ordnung vor, die dann also nicht aus der reinen praktischen Vernunft stammt. Oder

daß die Menschen nach solchen Zwecken verlangen und sie für unerläßlich halten ? Dann ist « das natürliche Bedürfnis des Menschen » nicht dessen « eigene Schuld », sondern eine Tatsache, die zu ihm gehört und von einer menschennahen Moral, sowohl als System von Handlungen als von Erkenntnissen, anerkannt werden muß.

Auch der Satz : « es ist ein Gott, mithin ein höchstes Gut in der Welt » (4 A) ist unscharf. Zunächst : was heißt das « ein höchstes Gut » ? Man kann darunter verstehen einen in der Welt schon vorhandenen, aber noch zu erwerbenden Besitz ; oder einen noch nicht vorhandenen, aber herzustellenden Besitz ; und beides entweder so, daß der einzelne ihn ganz, oder so, daß er ihn nur teilweise gewinnt ; oder eine zu erreichende Eigenschaft, die je für den einzelnen unterschiedlich ist ; oder eine Eigenschaft, die allen gemeinsam sein kann, weil sie jedem einzelnen zugänglich ist ; und beidemal ist es offen, ob es sich um eine Vernunfteigenschaft handelt oder eine solche, die den ganzen Menschen angeht ; oder ob es sich um einen Zustand handelt, der zu erreichen ist ; oder endlich um ein Anzeichen dafür, daß ein bestimmter Idealzustand erreicht ist. Das Letzte meint Kant, wenn er von der « der Beobachtung der Pflichten angemessenen Glückseligkeit » spricht (3 24). Dann aber gebraucht er den Ausdruck höchstes Gut in einem Sinne, der nicht gebräuchlich war, weil man darunter Gott verstand, zunächst einmal in sich selbst als höchsten Wert in höchstem Dasein, und sodann als Wert in bezug auf den Menschen der sich ihm zuwendet.

« Es ist ein Gott, mithin ein höchstes Gut ». Das kann heißen, daß Gott bewirkt, daß es ein höchstes Gut gibt. Dann aber kann dieses höchste Gut bestenfalls in bezug auf den Menschen so genannt werden, nicht in sich, weil es ja nicht in sich selbst steht, sondern von Gott bewirkt werden muß. Der Satz kann aber auch besagen, daß Gott selbst das höchste Gut ist. Dann aber ist offen, in welchem Sinn er so genannt wird : weil er die höchstmögliche Form des Seins, gerade auch in Hinsicht auf die Sittlichkeit darstellt ; oder weil er die höchste Lenkungsmacht ist ; oder weil er der höchste Richter ist ; oder weil er die höchste Belohnung gibt ; oder weil er der höchste ist, an dem Menschen teilhaben können. In Verbindung mit dem Satz : « es gibt die Idee eines höchsten Gutes in der Welt » ist es klar, daß Kant an keine der vorgenannten Möglichkeiten gedacht hat, sondern nur daran, daß Gott die Bedingung dafür ist, daß es für den Menschen ein höchstes Gut in der Welt geben kann.

Damit ergibt sich ein neuer Widerspruch. Daraus, daß der Mensch nach einem höchsten Gut verlangt, wird geschlossen, daß Gott ist (3 29).

In der Anmerkung auf S. 4 dagegen heißt es umgekehrt : « Gott ist, mithin ist ein höchstes Gut in der Welt ». Kant bekundet damit, daß ihm zwar die Ordnung in der Reihenfolge des Erkennens die wichtigste sein soll, es ihm aber nicht gelingt, dennoch die umgekehrte Ordnung in der Reihenfolge des Wertes oder des Bewirkens von seinen Schlüssen fernzuhalten.

Ihm liegt nur daran nachzuweisen, daß wir die Idee eines höchsten Gutes in der Welt haben (3 26). Er untersucht nicht, ob es das in sich oder nur für uns ist ; und wenn in uns, ob es rational oder moralisch oder emotional ist. Er begnügt sich damit, es mit der Glückseligkeit, also einem Gemütszustand, gleichzusetzen, ohne zu sehen, daß er damit den Bereich des Moralischen, so wie er ihn auffaßt, verläßt und daß er gerade das als Bekrönung einführt, was nach ihm allem Moralischen zuwider ist : das Emotionale.

Genau das gesteht er, augenscheinlich ohne die Tragweite zu sehen, ein : « das moralische Gesetz will, daß das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde » (4 15). Es erübrigt sich jetzt, danach zu fragen, worin dieses höchste Gut bestehe, ob in einer Leistung als Handlung oder in einem Werk als Wirkung oder in einer Gesinnung. Dieses höchste Gut ist die menschliche Glückseligkeit, die « der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen ist » (5 A). Auf diese Weise aber wird der Zweck zum höchsten erhoben, der doch aller Pflicht zuwider sein soll. Daß er nur der Absicht nach, und nicht auch schon der Wirkung nach, das erste sein soll (Urteilskraft 235), ist nur der Versuch, einen Ausweg aus den Tatsachen zu finden, dergestalt, daß sie bereit sein sollen, sich der Kantischen Auffassung einzufügen.

Völlig übersieht Kant, daß die Religion mehr ist als nur das Verlangen nach Belohnung guter Handlungen. Damit aber ist das Entscheidende gefunden : was er als Folge der Moral auffaßt, ist nicht die Religion, die der Gläubige meint, wenn er Gott anbetet.

Fassen wir zusammen : Kant gelingt es nicht, weder den Zweck zu beseitigen, noch der Religion gerecht zu werden, noch das Bindeglied zwischen Religion und Moral zu finden, noch den Tatsachen dessen, was als Religion und Moral bezeichnet wird, zu genügen. Nur dadurch, daß er seine Gedanken verschachtelt, gelingt es ihm zu glauben, dasjenige, was er denke, sei auch dasjenige, was ist ; gleichwohl wird auch er von den Tatsachen überwältigt, allein schon von denen, die er anführt. Spekulation, gerade auch die kritische, ist immer zweitrangig gegenüber dem Wirklichen, allein ausgenommen die schöpferische Denkkraft Gottes.

II. Die Schrift über die Religion

Die Vorrede, als Präludium, soll Melodie und Harmonie des Ganzen angeben und vorausschauend überblicken lassen. Es fragt sich also, ob Kant in den weiteren Ausführungen den Gedanken der Vorrede treu geblieben ist. Wenn man das nachprüft, ist es notwendig und berechtigt, sich an das zu halten, was er in der Vorrede gesagt hat, also das andere nur gelegentlich beizuziehen, zumal ja nur die Vorrede im Zusammenhang über den Zweck in Religion und Moral handelt.

1. *Voraussetzungen.* In jeder Darlegung werden, mehr oder weniger, die Voraussetzungen sichtbar, von denen die vorgetragenen Gedanken unterbaut und demgemäß begrenzt werden. Auch bei Kant ist das der Fall. Von drei solchen Voraussetzungen soll gesprochen werden.

Die erste Voraussetzung spricht Kant in dem Satz aus : « Der Philosoph, als reiner Vernunftlehrer, muß sich an bloße Prinzipien a priori halten, hierbei also von aller Erfahrung abstrahieren » (11 16). Daß er alle Erfahrung beiseite lassen und sich nur an Prinzipien a priori halten will, entspricht seiner Grundauffassung insgesamt, und insofern bleibt er auch in dieser Schrift sich treu. Zu fragen ist nur, ob sich dieses Prinzip mit dem Gegenstand seiner Untersuchung verträgt, ob also Moral als reine Vernunftlehre möglich ist. Das scheint nicht möglich zu sein. Es ist unnötig davon zu sprechen, daß auch Moral ein Gegenstand der Erfahrung ist, weil man ihr ja zuerst begegnet sein muß, um zu wissen, daß es sie überhaupt gibt, und um danach zu suchen, ob ihre vielen Sätze auf wenige zurückführbar sind. Denn diese Art der Erfahrung ist es nicht, die Kant meint ; er denkt vielmehr bei Erfahrung an den Bereich des Alltäglichen, in dem sich die Moral auswirkt. Man müßte also zwei Stufen der Erfahrung unterscheiden, um Kant gerecht zu werden, und dann kann man auch bei seiner Sprechweise bleiben. Gleichwohl aber : woher kann die reine Vernunft wissen, wieviele Prinzipien a priori sie braucht ? Und woher kann sie wissen, wie vielfältig jedes Prinzip angewendet werden kann und muß ? Doch nur im Hinblick auf die gegebene Welt, die nur durch Erfahrung zugänglich ist. Nur das Allgemeinste, du sollst, ist jeder Moral in jeder möglichen Welt gemeinsam. Sobald man schon nur das Wort Pflicht hinzufügt, du sollst deine Pflicht tun, dann ist diese Pflicht nicht mehr a priori feststellbar, sondern muß aus der gegebenen Gestalt der Welt abgelesen werden. Diese Pflicht aber begegnet einem nicht als die Pflicht schlechthin, sondern stets als Pflicht in bezug

auf einen bestimmten Bereich, Familie, Beruf, Staat, und auch da wieder nur in bestimmten Besonderungen, derart etwa, daß die Pflicht eines Zehnjährigen seinen Eltern gegenüber anders ist als die eines Dreißigjährigen, und bei diesen wieder anders beim Sohn eines Kleinbauern als eines Großindustriellen. Sodann : das Fordernde an den Geboten ist uneinsichtig. Wieso folgt denn daraus, daß es etwa eine Wahrheit gibt, auch schon, daß diese Wahrheit zur Wahrhaftigkeit verpflichtet ? Oder daraus, daß es einen Gott gibt, nur aus seiner « Idee », daß er anzubeten ist ? Wenn man diese Forderungen aus den Folgerungen als notwendig erweist, aus dem also, was eintreten würde, wenn man nicht wahrhaftig oder fromm wäre, dann eben beruft man sich auf Erfahrung, und damit ist die Moral keine reine Vernunftlehre mehr. — Und endlich : daß es Religion gibt, ist für Kant nicht einsichtig, weil Gott nicht einsichtig ist. Also kann auch das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht Gegenstand der Vernunft a priori sein. Also muß die Religion auf etwas anderes gegründet werden, nämlich auf die Moral. Warum aber bemüht sich Kant dann um die Religion ? Doch nur, weil er sie in der Erfahrung vorfindet und in seinem System unterbringen muß, aber auch unterbringen will. Allein die Tatsache also, daß Kant, als reiner Vernunftlehrer, sich mit Religion befaßt, läßt erkennen, daß er um der Erfahrung willen die reine Vernunft zwingen muß, sich mit dieser Erfahrung abzugeben und einen Weg zu suchen, sie a priori unterzubringen.

Eine zweite Voraussetzung. « Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen ; weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen » (21 8). Bestimmtheit und Festigkeit der Maximen also ist es, worauf es ihm ankommt. Um derentwillen haben sich Handlungen und Charaktere zu fügen. Wenn Kant es ablehnen will, daß es Handlungen gebe, die aus der Sittlichkeit herausfallen, hat er recht. Wenn er von den Charakteren fordert, daß sie sich in allen Handlungen bewähren, hat er wiederum recht. Wenn er aber damit, daß er die moralischen Mitteldinge ausschließt, dieses meint, daß jede Handlung und jeder Charakter immer nur und unmittelbar auf die Moral, also auf die Pflicht gerichtet sei, dann hat er unrecht. Denn immer ist der Wert, als inhaltlich bestimmt, und immer das Ziel, als jeweils gegeben, maßgebend. Die Bestimmtheit und Festigkeit der Maximen folgt nicht aus ihrer Allgemeinheit, sondern aus der Forderung der Maximen in bezug auf einen gegebenen Bereich, und diese sind so veränderlich,

daß über die Grundsätze : tu das Gute, unterlaß das Böse, hinaus keine allgemeinen Maximen möglich sind, also Gesetze, die von jedem zu jeder Zeit dasselbe fordern. — Ferner : nicht die Gesetze sind das Endgültige, sondern die Zwecke. Die Gesetze sind nur Hilfsmittel als Ausdruck und Behelf, sind also in diesem Sinne « Mitteldinge », und also auch « adiaphora ». — Insgesamt also : die Bestimmtheit und Festigkeit der Maximen sind nicht dazu da, um den Reichtum des Handelns und des Charakters einzuengen und erstarren zu machen. Mechanismus in der Moral ist ihr Tod. Daß aber Kant auf Bestimmtheit und Festigkeit solchen Wert legt, kommt daher, daß er von der Moral und den moralischen Gesetzen das gleiche möchte gelten lassen wie von den, wie er sie auffaßt, Naturwissenschaften und naturwissenschaftlichen Gesetzen.

Die dritte Voraussetzung ist in dem Satz ausgesprochen : « Jede Gattung vernünftiger Wesen ist objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts bestimmt » (111 7). Also die Idee der Vernunft steht als objektiv über der ganzen Gattung, demgemäß auch über dem einzelnen, demgemäß also ist es nicht so, daß die Vernunft ihre Ideen und Gesetze wählt, sondern so, daß sie sich ihnen zu unterstellen hat. Das, was an vielen Stellen bei Kant durchschimmert, daß er sich nämlich an einer Wirklichkeit orientiert, von der er behauptet, sie unterstünde der gesetzgebenden Vernunft, das kommt auch hier zum Vorschein : die Idee ist objektiv, derart, daß sie dem Menschengeschlechte das höchste Gut als einen Zweck vorsetzt. Weder also die Gattung, noch der einzelne sind autonom. Daß aber der einzelne für seine Glückseligkeit auf die Gattung angewiesen ist, lehrt allein die Erfahrung. Und daß das höchste Gut gemeinschaftlich ist, kann Kant so gut wie jeder Mensch nur empirisch wissen.

Alle drei Voraussetzungen ergeben, daß Kant zwar versucht, die Apriorität der Vernunft zu wahren, daß aber jedesmal in seinen Behauptungen das Gegenteil deutlich wird, daß die Vernunft sich nach etwas zu richten hat, was ihr sowohl vorgegeben als auch nur durch die Erfahrung zugänglich ist.

2. *Der Zweck.* Über den Zweck wird nichts weiteres ausgeführt, außer an einer Stelle, die aber besser unter dem Gesichtspunkt des höchsten Gutes behandelt wird, weil es sich um dieses handelt, also in den Bereich der Religion gehört.

3. *Das Gesetz.* Am Gesetz hebt Kant etwas Neues hervor : « Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit

nennen ; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet) » (27 26). In einem gewissen Umfang steht es jedermann frei, die Begriffe zu definieren, wie er es für gut hält. Mindestens aber ist dann zu erwarten, daß er sich innerhalb seines Sprachgebrauches gleichbleibt. Es verlohnt sich also, zuzusehen, ob das bei der Kantischen Definition der Persönlichkeit zutrifft. Kant setzt nicht das moralische Gesetz mit der Persönlichkeit gleich. Das kann er nicht, weil das moralische Gesetz etwas oberhalb des Menschen ist, das Achtung einflößt und Bewunderung abnötigt. Gleichwohl besteht zwischen moralischem Gesetz und Persönlichkeit ein enger Zusammenhang. Kant setzt ihn in die Idee des moralischen Gesetzes. Was aber ist sie ? Ist sie etwas für das moralische Gesetz Normatives ? Nach Kant nicht, weil das moralische Gesetz das Höchste im sittlichen Bereich darstellt. Ist sie die Vorstellung, die der Mensch vom moralischen Gesetz hat ? Auch nicht, weil die Vorstellung jederzeit nur empirisch ist. Ist sie ein Postulat, wie es die Ideen von Gott, Seele und Unsterblichkeit sind ? Auch nicht, weil aus der Moral höchstens etwas postuliert werden kann, was jenseits ihrer selbst liegt, etwa die Möglichkeit des höchsten Gutes im Kantischen Sinn. Was aber ist denn die Idee des moralischen Gesetzes, die gleich der Persönlichkeit ist ? Wohl dieses : daß der Mensch imstande ist, nicht nur einzelne moralische Gesetze, sondern deren irgendwie geartete Gesamtheit oder Ganzheit zu erfassen, insbesondere also deren Sinn, Bedeutung und Würde : das macht seine Persönlichkeit aus ; anders ausgedrückt : der Mensch ist ein der Moral fähiges Wesen, und damit Persönlichkeit. Kant setzt also auch hier, wie oft, Idee für die Sache, um das Geistige und Überzeitliche an ihr hervorzuheben. So auch ist es wahr, daß die Persönlichkeit « die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet » ist.

Trifft diese Auffassung aber zu, ist insbesondere die Persönlichkeit eine Vernunftidee ? Die Persönlichkeit ist es nicht. Sie ist vielmehr ein Konkretum der Erfahrung, aus apriorischen Grundsätzen überhaupt nicht abzuleiten, weil sie einmalig ist, auch wenn Persönlichkeit nicht den gehobenen Zustand von Person, sondern nur diese meint. An ihr freilich sind apriorische Elemente stark beteiligt, die Hinwendung auf Ziele oder Werte. Aber nicht diese machen die Person und Persönlichkeit aus, sondern die eigentümliche Art, wie diese Werte gesehen, verbunden und betätigt werden. Wo Person, da Sittlichkeit, nicht aber umgekehrt, was der Fall sein müßte, wenn Kant recht hätte. Sodann : sicherlich trifft es zu, daß an der Person die Menschheit deutlich wird, insofern das Menschliche das Gemeinsame allen Personseins ist. Aber der Reichtum

des Menschlichen leuchtet an jeder Person nur teilweise auf, und gerade darin kann man einen Grund dafür sehen, daß es soviele verschiedene Personen gibt : damit nichts von dem Menschlichen an den Menschen verlorengehe. Wie reich aber das Menschliche ist, läßt sich a priori so wenig ausmachen, wie es ausgemacht werden kann, wie vieler Menschen das Menschliche bedarf, um sich in ihnen darzustellen. Und endlich : so gewiß das moralische Gesetz von der Person gekannt und anerkannt sein muß, damit sie Person sein kann, so gewiß reicht das allein noch nicht hin, um eine Person auszumachen, besonders nicht in dem betonten Sinn der Persönlichkeit. Ihr Zauber beruht auf dem, was an ihr liebenswert ist, und das ist immer unableitbar und unwiederholbar, ihr Geist, ihr Gemüt, ihr Einfallsreichtum, ihre Schönheit an Leib und Seele, ihr Glanz, ihre Lauterkeit, ihre Heiterkeit, ihre Unberührbarkeit, ihr Ungestüm, ihre Ruhe, ihre Güte, ihre Stille : das Geheimnis des einzelnen, das er selbst am wenigsten versteht. Daß eine solche « Person » sich dem moralischen Gesetz unterstellt, ist das geringste dessen, was sie von sich fordert. Kantisch ausgedrückt : ihre Freiheit über dem Gesetz, nicht ihre Bindung an das Gesetz, ist es, was ihre Größe ausmacht, ihre Sicherheit begründet und ihre Gefährdung einschließt.

4. *Die Moral.* Gegenüber der Vorrede erweitert und vertieft Kant seine Auffassung über die Moral. — « Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch seelenerhebend ist ; und das ist : die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt » (53 12). Hier spricht Kant es selbst aus, daß die moralische Anlage in uns und damit die Moral etwas ist, das nicht abgeleitet, nicht als notwendig erwiesen, sondern nur vorgefunden und hingenommen werden kann. Demgemäß kann es nach ihm selbst nicht zutreffen, daß « unsere Vernunft moralisch gesetzgebend ist » (68 14). Nur eines von diesen beiden kann wahr sein, und wenn Kant die moralische Anlage als Gegenstand der Bewunderung bezeichnet, so gibt er damit selbst an, welche dieser beiden Möglichkeiten er im Grunde vorzieht, wenn er auch, seiner Apriorität, d. h. der Gleichmäßigkeit mit seiner Erkenntnistheorie zuliebe, immer wieder von der Vernunft als gesetzgebend spricht : Moral ist in uns angelegt, das bedeutet, wird vorgefunden, das bedeutet, kann nicht aus Prinzipien a priori von der Vernunft abgeleitet werden. Nur dieses leistet die Vernunft, das aber auch notwendig, daß sie die moralische Anlage erkennt, bestätigt und betätigt, wobei hinzukommt, daß der einzelne einen erheblichen Spielraum hat,

seine moralische Anlage zu betätigen, in diesem Sinne also selbständig und gesetzgebend ist, wenn man das so ausdrücken will.

Noch weiter : « die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag » (53 32). Die moralische Anlage in uns ist also nur dadurch erklärlich, daß sie als von Gott gegeben aufgefaßt wird. Damit wird Gott Ursprung und ist nicht mehr bloß Ende der Moral. Damit ist er Bedingung dafür, daß es sie überhaupt gibt, und nicht mehr bloß Bedingung dafür, daß das höchste Gut in der Welt verwirklicht werde. Damit ist Moral und Mensch von Gottes Gnaden, und nicht mehr Gott von der Moral und des Menschen Gnaden.

Nur in einer kurzen Bemerkung, aber entschieden genug sagt Kant : « unter irgend einer Herrschaft muß der Mensch stehen », und dann ist es schon das Richtige, daß es die « moralische » ist (93 27). Also nicht aus Freiheit, weil die Vernunft es verlangte, hat der Mensch die Moral geschaffen, indem er sich Gesetze aussuchte, unter denen zu leben er für vernünftig hielt, sondern umgekehrt ist es : der Mensch bedarf einer Herrschaft, und wenn es nicht die des moralischen Gesetzes, also eine gute ist, dann wird es die des Teufels, also eine schlechte sein. Dieses « muß » besagt hier dieses, was Kant an anderer Stelle als die Gleichheit von Person und moralischem Gesetz bezeichnet hat : daß der Mensch nicht außerhalb der Sittlichkeit stehen kann, sondern von Haus aus unentrinnbar sittliches Wesen ist ; besagt also, daß nicht der Mensch es ist, der sich die Moral geschaffen hat, sondern daß sie ihm auferlegt ist und er unter ihrer Herrschaft steht. Seine Freiheit ist nicht die des Schaffens, sondern nur die des Anerkennens, und die kann er nicht unbetätigt lassen. Es bleibt ihm nur, sich zu dem zu bekennen, was er ist und sein soll, oder aber, das abzulehnen und dadurch nicht etwa der Moral ledig, sondern selbst an ihr und sich schuldig zu werden. Außerhalb der Moral zu sein, ist ihm unmöglich. Sie aber zu erkennen und zu betätigen, dazu bedarf der Mensch, darin hat Kant recht, der Vernunft.

Das, wenn nicht sachlich, so doch menschlich Wichtigste, steht noch aus : die Frage, wodurch es kommt, daß der Mensch gut oder böse ist. « Dieser Streit [zwischen Eigen- und Fremderlösung] kann nicht durch Einsicht in die Kausalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, daß ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden ; denn diese Frage übersteigt das ganze Spekulationsvermögen unserer Vernunft » (135 22). Kant fragt

nicht danach, woher es kommt, daß es überhaupt Gut und Bös gibt. Er fragt auch nicht danach, wieso sich die Tatsache, daß es Böses gibt, damit verträgt, daß die moralische Anlage des Menschen von Gott stammt. Auch nicht danach, wie sich der Weltlauf, trotz des vielen Bösen, als Zeugnis, nicht gegen, sondern für Gott auffassen läßt. Er fragt nur danach, wie es kommt, daß ein bestimmter Mensch gut oder böse wird. Zunächst hält er es für selbstverständlich, daß das eine Kausalerklärung sein müsse, schränkt also die Möglichkeit der Erklärung von vornherein so ein, daß nur eine solche in Frage kommt, die dem entspricht, was in den Naturwissenschaften selbstverständlich ist. Das aber ist schon eine Einschränkung, die nicht zugelassen werden darf. Denn wenn Moral und Naturwissenschaft zweierlei sind, dann ist es nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, daß auch die Erklärungsmöglichkeiten und Erklärungsgründe je in beiden verschieden, also auch zweierlei sind. Die Forderung nach Erklärung ist also schon falsch angesetzt. Ferner : wenn schon die Moral ihre Gesetze von der Vernunft des Menschen hat, wie Kant es will, dann muß die Vernunft auch wissen, wie der Mensch mit ihnen umgeht und was er von ihnen zu erwarten hat. Wenn er aber das Wichtigste, nämlich ob er auf Grund seiner eigenen Gesetze gut oder böse wird, nicht weiß und nicht wissen kann, dann auch kann die eigene Vernunft nicht der Grund dafür sein, daß es die Moral gibt. Bemerkenswert aber ist, daß Kant diese Grenze hervorhebt und insofern seiner Auffassung getreu bleibt, die anderes nicht zuläßt ; bemerkenswert auch, daß er sich auf diese Weise mit der Erfahrung abfindet, die wieder einmal nicht in sein a priori paßt und die er doch nicht leugnen kann.

5. *Die Religion.* Auch über die Religion ergänzt Kant Wichtiges, über seine bisher vorgetragene Auffassung hinaus. — « Die Religion ist ein Zweck an sich selbst » (12 18). Sie ist also nicht für etwas anderes da, eine Auffassung, die jederzeit als diejenige betrachtet wird, welche der Religion gerecht wird. Anderseits aber behauptet Kant, daß « die moralische Anlage in uns die Grundlage und die Auslegerin der Religion ist » (140 2). Damit, daß Religion Zweck an sich selbst ist, kann es verträglich sein, daß etwas anderes ihre Grundlage ist, obwohl, wenn diese Grundlage notwendig zur Religion gehört, es sinnvoller wäre, die Grundlage mit zur Religion zu beziehen und sie nicht ihr gegenüber so betont abzuheben, wie Kant es tut. Jedenfalls aber ist das mit der Religion als einem Zweck an sich selbst unverträglich, daß die Moral ihre Auslegerin ist. Dann entscheidet nicht mehr die Religion, was sie selbst ist, sondern

die Moral, und dann ist die Religion nur mehr für die Moral da und nicht mehr Zweck an sich selbst. Sie kann es auch nicht sein, wenn « der Begriff der Religion, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist » (182 20). Auch hier stört zunächst, daß nicht gesagt wird, die Religion gründe auf reiner Vernunft, sondern, daß der Begriff der Religion ein Vernunftbegriff sei. Gemeint ist jedenfalls, daß die reine Vernunft die Religion als eine Verbindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers auffassen soll. Auch dann ist Religion Mittel zum Zweck, Beweggrund zur Beobachtung der moralischen Gesetze, nicht aber Zweck an sich selbst, mit welch letzteren nicht ausgeschlossen zu sein braucht, daß sie Moral einschließt, etwa als Bekundung der religiosen Gesinnung.

« Um allgemein zu sein, muß Religion auf bloße Vernunft gegründet sein » (129 19). Daß diese Bedingung zu eng ist, sagt Kant selbst : « eine moralische Religion ist... in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen » (95 2). Daß Kant die statutarische Religion ausschließt, mag er tun, obwohl damit diese nicht aufhört, Religion zu sein — wenn auch in anderer Form, als Kant sie zuläßt —, und obwohl ja auch Kants moralische Religion in der Beobachtung der Gesetze, also in der Erfüllung von Pflichten besteht. Wenn er aber von Herzensgesinnung spricht, dann führt er ein Neues neben der Vernunft, vielleicht gegen sie ein. Denn das Herz « fühlt », es « beweist » und « folgert », aber nicht im Sinne der reinen Vernunft. Sicherlich enthält das Herz auch Vernünftiges, aber mit Herz ist wesentlich mehr gemeint : die Einfühlung in etwas, das als jenseits allen Begreifens, aber als wichtiger und mächtiger empfunden wird. Wenn Kant dieses Herz zuläßt, dann ist es wiederum ein Beleg dafür, daß er an der Erfahrung, die nun einmal Religion im Herzen gegründet sein läßt, nicht vorbeikommen kann, trotz seiner reinen Vernunft, wenn er auch versucht, das Herz gleich in den Willen umzudenken, dem es um Gesetze geht. Das Herz will nicht Gesetze, sondern Leben als Liebe, und nimmt dann freilich gern auch Gesetze hin, nicht aber als Maximen allgemeinen Handelns, sondern als den Anruf zu einem bestimmten Verhalten in bestimmter Situation.

Nach dem, worin Religion begründet ist, sei davon gesprochen, worin sie besteht. « Alle Religion besteht darin, daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen » (118 26). Wir haben « Gott als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl als auch der Moral zu denken, weil wir von

dieser ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntnis bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauch bedienen kann » (98 1). Daß die Menschen nur dasjenige begreifen, was sie begreifen können, ist begreiflich, und daß sie sich danach ihr Bild von diesem oder jenem zurechtmachen, ist ihr gutes Recht. Daß aber nun daraus verbindlich auf das geschlossen wird, was ist, das ist zwar begreiflich, aber nicht mehr gutes Recht. Und das tut Kant. Wenn er glaubt, daß er von den moralischen Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntnis bekommen kann, mag er es glauben. Daraus aber ergibt sich nicht, daß Gott nun von Gnaden der reinen Vernunft als Bedingung des moralischen Gesetzes zugelassen wird und er nur diese Bedingung ist. So gewiß jede Religion Gebote kennt, so gewiß wird in der Religion nicht zunächst der Gesetzgeber, sondern der Überwertige gesucht und, wie immer auch, gefunden : der Heilige, der Lebendige, der Ewige, der Wahre, der Herrliche, der Liebende, der Schenkende, der Erbarmende, und selbst der Gerechte ist nicht derjenige, der nach moralischen Gesetzen urteilt, sondern derjenige, der das Ganze sieht und darum sowohl zu lenken als auch, je in Teilen, auszuteilen weiß. Religion ist nicht primär « Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote » (179 3), sondern Bewußtsein der Geborgenheit im Aufblick zum Allmächtigen. Das rechte Verhalten, die Moral, ist, von daher gesehen, eine selbstverständliche und nebensächliche Folgerung. Wenn Kant religio als Gottseligkeitslehre (213 27) in diesem Sinn auffaßt, meint er dasselbe. Wenn er aber nur das Bewußtsein der vor Gott erfüllten Pflicht meint, ist es zu eng. Daß er aber von Gottseligkeit spricht, ist ebenso ein Zugeständnis an die Erfahrung, als es die Herzensgesinnung ist.

Damit, daß Kant die Religion als Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote bestimmt, will er ein Zweifaches erreichen : erstens, daß « kein assertorisches Wissen gefordert wird, ... außer diesem Minimum der Erkenntnis, es sei möglich, daß Gott sei » (179 A), und zweitens, daß Religion nicht als « ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten » (179 A) aufgefaßt zu werden braucht. Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß das Religiöse nur eine Qualität am Moralischen, nicht also etwas Eigenständiges ist. Deutlicher kann der Unterschied gegenüber dem religiösen Erlebnis nicht bezeichnet werden : dem Religiösen ist nichts gewisser, als dieses, daß Gott ist ; für Kant dagegen genügt die Möglichkeit, daß Gott sei. Überdies : wenn es keine auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten gibt, so widerspricht auch das der Tatsache, daß der Religiöse jederzeit seinem Gott begegnet und unmittelbar

vor Ihm steht. Und letztlich besteht Religion nicht in erster Linie darin, Pflichten zu erfüllen, sondern darin, das Leben als erfüllter zu erfahren, als dem Menschen zunächst faßbar ist. Nur nebenher sei gesagt, daß gerade das Minimum an Erkenntnis, es sei möglich, daß ein Gott sei, eben eine Erkenntnis ist, und zwar fundamentaler metaphysischer Art, was doch vom Kant der reinen Vernunft bestritten und verworfen wird.

Die wahre Religion kann nur eine sein, auch nach Kant. « Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktischen Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir allein so durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen » (196 4). Wenn Kant behauptet, die wahre Religion enthalte nichts als Gesetze, so verwechselt er die Religion als Institution, als Kirche, mit der Religion als Gesinnung und Erlebnis. Religion ist nur diese letztere, die erstere ist nicht mehr als das Äußere dazu. Aber auch bei der Kirche sind die Gesetze weder das einzige — weil es auch Gebete gibt —, noch das Entscheidende, weil die Gesetze nur dazu da sind, eine Gesinnung zu bekunden oder zu betätigen oder zu gewinnen. Ferner : sich der unbedingten Notwendigkeit bewußt zu werden, ist nicht das gleiche, wie : diese Notwendigkeit einsehen. Kant sagt es selbst, daß es notwendige Dinge gibt, die das Spekulationsvermögen der Vernunft übersteigen, obwohl sie fundamental sind. So auch kann es sehr wohl sein, daß die Religion als Gesinnung als notwendig erkannt wird, ohne daß auch gegeben zu sein braucht, daß ihre Forderungen der Vernunft einleuchten, was schon deswegen unmöglich ist, weil weder der Mensch sich selbst noch den Gott ganz erkennt, zu dem hin die Religion die Beziehung des Menschen ist. Weiterhin übersieht Kant, daß die Fähigkeit, die Vernunft zu gebrauchen, zu verschiedenen Zeiten verschieden ist, nicht nur beim einzelnen Menschen, sondern auch bei ganzen Zeitaltern. Dann würde also die alleinige Religion jeweils nur Bezug auf eine bestimmte Zeit haben, also nicht der Forderung Kants entsprechen, daß sie reine, d. h. zeitunabhängige Einsichten bietet. Außerdem ist Offenbarung ja per definitionem die Mitteilung einer Einsicht, deren Inhalt, aber nicht deren Grund und völligen Zusammenhang man einsieht ; auch hier gebraucht Kant einen Terminus, der seiner Sprechweise zuwider ist, nur deswegen, weil er ihn empirisch vorfindet und nicht übergehen will. Und endlich : noch einmal, wie schon bei früherer Gelegenheit, muß gesagt werden, daß Gesetze immer nur auf einen bestimmten Bereich bezogen sind, und daß dieser Bereich immer nur empirisch gegeben sein kann, weil es in einem Bereich der reinen Vernunft nur Beziehungen, nicht aber

Verhaltensregeln geben kann, wofür die Mathematik der einleuchtendste Beleg ist.

Kant geht noch weiter ; von dem Wir zum Ich. « In Ansehung der rein moralischen Gesetze kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen » (118 33). Sicherlich ist es so, daß Religion die Beziehung eines einzelnen zu Gott ist, die ihm keiner abnehmen kann, keiner auch auferlegen kann. Und sicherlich ist es so, daß jeder seine Religion nach dem Maße betätigt, als er sie geistig erfaßt. Aber sicher ist es nicht so, daß jeder die moralischen Gebote von sich aus erfaßt, weder die, welche für ihn selbst unerläßlich sind, noch die, welche sein Verhalten den anderen gegenüber klären. In beiderlei Hinsicht gibt es Gebote, die innegehalten werden müssen, und deren Befolgung, wenn sie nicht aus eigener Einsicht und Entschließung erfolgt, zum Heile des einzelnen und der Gemeinschaft erzwungen werden muß, durch moralische Beeinflussung oder physischen Zwang. Das ist zwar kein Ruhmeszeichen für die reine Vernunft, aber so gewichtige Erfahrung, daß sich vor ihr nur verschließen kann, wer sie nicht sehen will. Kant setzt bei allen gleiche Breite, Tiefe und Wirksamkeit der Vernunft voraus, was vielleicht schätzenswert wäre, keinesfalls aber gegeben ist. Gesetzt aber nun, jeder handelte nach den Geboten der reinen Vernunft, dann kann das, bei gegebener und nicht abstreitbarer Verschiedenheit der Menschen, nur Verwirrung stiften — wie das ja auch gewesen ist bei all den Erleuchtungen aller möglichen Konventikel. Diese Verwirrung kann man nur in belanglosen Dingen zulassen und ertragen. In den Grunderfordernissen muß Übereinstimmung herrschen, um des einzelnen und der Gesamtheit willen, und diese Übereinstimmung kann man im religiösen Bereich so wenig dem einzelnen überlassen, wie im politischen, was durch die Ochlokratie am deutlichsten belegt wird. Also : Religionsbetätigung nach Maßgabe der Einsicht, Religionsbegründung aber nach Maßgabe dessen, was Gott und Mensch, je für sich allein und insgesamt, und in ihrem Verhältnis zueinander sind.

Nur für den ersten Blick kann sich Kant für seine Auffassung der Religion auf die Definition der Sünde berufen : « Unter Sünde wird die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes verstanden » (44 22 ; 80 24). Denn zunächst ist Gegenstand der Sünde mehr als das moralische Gebot. Je höher einer in der Religiösität gestiegen ist, umso eher wird er etwas als Sünde erkennen oder auffassen, nicht etwa, weil es geboten ist, sondern, weil es ihm möglich war, besser zu handeln, als er tat, und besser, als es allgemein geboten werden kann. Gerade aber diese

Sünden sind die eigentlichsten, weil die empfindlichsten. Die Definition der Sünde also als einer Übertretung ist nur eine handliche für den Alltagsgebrauch und den Durchschnittsmenschen. Aber auch bei diesem liegt das Entscheidende nicht darin, daß ein Gebot übertreten wurde, sondern darin, daß dieses Gebot eine Handlung herbeiführen oder einen Zustand sichern wollte, wie es aus der Ordnung der Dinge und Menschen notwendig oder mindestens wünschenswert ist. Wo diese Ordnung böswillig gestört wird, da liegt Sünde vor. Ihr Bezug auf Gott und Gottes Willen und Gottes Gebot liegt darin, daß die gegebene oder geforderte Ordnung durch Gott als Schöpfer festgelegt wurde und es Sein Wille ist, daß sie gewahrt werde, was manchesmal durch ein Gebot von Ihm festgelegt oder kundgemacht wurde. Eine Lüge etwa ist und bleibt Sünde, auch wenn es das Gebot « Du sollst nicht lügen » als dieses formulierte Gebot nicht gäbe. Daß es notwendig ist, die gegebene Ordnung innezuhalten, folgt also aus dieser Ordnung, nicht aus der Vernunft. Wohl ist Vernunft notwendig, um die Ordnung zu erfassen, nicht aber hinreichend, sie zu begründen.

Auch, was Kant über die Einteilung der Religionen sagt, ist unzutreffend. « Man kann alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) und die moralischen, d. i. die Religionen des guten Lebenswandels einteilen » (56 14). Diese Einteilung ist weder vollständig noch ausschließlich. Vollständig ist sie nicht, weil er die Religionen der Magie ebenso wie der Verehrung übersieht. Ausschließlich ist sie nicht, weil zu einem Kultus immer auch eine bestimmte Lebensform, also ein « guter » Lebenswandel gehört, und weil jeder gute Lebenswandel auf religiöser Grundlage auch immer einen, wenn auch noch so dürftigen, Kultus einschließt. Unzutreffend ist es, Kultus als Gunstbewerbung aufzufassen. Wenn Kant dabei an Magie denkt, so irrt er sich, weil Magie nicht Gunstbewerbung, sondern Machtausübung über die Götter ist. Daß, wenn nicht in jeder Religion, so doch in jedem Religiösen mindestens die Versuchung steckt, sich um die Gunst der Gottheit zu bewerben, trifft zu, und ist so lange nicht verwerflich, als mit Gunst die Ermöglichung des eigenen Lebens gesucht wird, so wie ja auch Kant die Glückseligkeit nur von Gott her erwartet und auf diese Erwartung geradezu seine Auffassung von Religion gründet. Kultus aber, wenn er auch Gunstbewerbung mit einschließen kann — was durchaus nicht immer der Fall ist —, will Ausdruck der Gesinnung sein, weil der Mensch keine Gesinnung, am wenigsten die religiöse, so geheimhalten kann, daß sie nicht sichtbar wird, und auch nicht so geheim halten will, daß er nicht, auch vor sich

selbst, sie ausdrücken möchte, mehr oder weniger. Außerdem schließt Kultus Lebenswandel nicht aus, sondern ein, und gerade die magischen Formen der Religion sind peinlicher auf ihn bedacht als die moralischen. Die Unterscheidung kultischer und religiöser Form der Religion ist also nicht eine senkrechte — hie Kult, hie Gesinnung —, sondern eine waagerechte : jede Religion enthält eine kultische und eine moralische Schicht, jeweils von verschiedener Dichte und Dringlichkeit.

Neues findet sich auch über das höchste Gut, wovon schon bei der Behandlung der Voraussetzungen gesprochen wurde. « Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts bestimmt » (111 7). Mehrerlei ist an dieser Aussage verwunderlich. Zunächst : nicht mehr der einzelne, sondern die Gattung ist zum höchsten Gut bestimmt, woraus folgt, daß nicht mehr der einzelne imstande ist, das höchste Gut zu bewirken, sondern auf die Mitwirkung der anderen angewiesen ist, woraus wiederum folgt, daß er sein höchstes Gut nicht erreichen kann, wenn zwar er, aber die anderen nicht wollen, woraus endlich folgt, daß nicht Gott und Mensch allein die notwendigen Bedingungen des höchsten Gutes sind, sondern die menschliche Gemeinschaft oder, noch allgemeiner, jede Gattung vernünftiger Wesen. Verwunderlich ist sodann, daß jede Gattung zu einem höchsten Gut bestimmt ist, und zwar objektiv, von der Idee der Vernunft. Nicht also wählt sich die Gattung das höchste Gut aus, indem sie festlegt, was ihr am gemäßesten ist, sondern muß es als bestimmt annehmen. Und nicht der einzelne entscheidet über sein höchstes Gut, sondern die Gattung. Diese beiden Bedenken wollen nicht behaupten, daß Kant mit seiner Aussage Unrecht habe, im Gegenteil : er hat Recht damit, sowohl, daß das « höchste Gut » — um Kantisch zu reden — des einzelnen erheblich von der Gemeinschaft abhängt, in der er lebt, als auch, daß das höchste Gut vorbestimmt, also nicht frei wählbar ist. Das aber soll hervorgehoben werden, daß Kant damit seine eigene Behauptung aufhebt, wonach die reine Vernunft des einzelnen die Glückseligkeit festsetzt und wonach die Gemeinschaft für die Moralität des einzelnen nichts bedeutet.

6. Fassen wir zusammen, was die Schrift über die Religion Neues gegenüber der Vorrede bringt. Zunächst werden die Voraussetzungen Kants deutlicher, an denen sich klarmachen läßt, daß sie nicht aus der reinen Vernunft entnommen, sondern um der Erfahrung willen so formuliert und ausgewertet sind, wie Kant es tut, er sich also an das Prinzip des Aristoteles hält : σώζειν τὰ φαινόμενα.

Neu ist sodann, daß das moralische Gesetz mit der Persönlichkeit identisch ist (27 26) ; daß die Moral aus einer ursprünglichen Anlage erwächst (53 12) ; daß Gott nicht nur wegen des Zweckes, sondern auch als Kraftspender, um der Stärkung willen, von der Moral benötigt wird (54 2) und daß das höchste Gut ein Anliegen der Gattung ist (111 7).

III. Die Schriften zur praktischen Vernunft und Urteilskraft [2]

Da, nach Kant, die Moral und, abhängig von ihr, die Religion der praktischen Vernunft zugehören, liegt es nahe, auch die anderen Schriften Kants zur praktischen Vernunft daraufhin zu befragen, was sie hinsichtlich des Zweckes, der Moral, des höchsten Gutes und der Religion zur Klärung beitragen können.

1. *Der Zweck.* Kant bemüht sich, den Zweck als notwendig zu erweisen, und zwar dadurch, daß er ihn erst nachträglich, wenn die Handlung schon geplant und fast vollzogen ist, einführt ; und ihn zu entwerten, indem er ihn mit der Lust oder mindestens der Glückseligkeit verkoppelt. Entspricht das seiner Auffassung des Zweckes überhaupt ?

Er definiert ihn folgendermaßen : « Der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält, ist der Zweck » (Urteilskraft 17). Auch hier zeigt sich, was schon mehrfach festzustellen war, daß Kant nicht sauber scheidet. Der Zweck ist ein Begriff, sofern er gedacht wird. Der Zweck ist aber eine Sache, als Ding oder Zustand oder Vorgang, sofern er wirksam wird. Das kann er freilich nur, indem er geistig oder, wie Kant sagt, begrifflich im Handelnden gegenwärtig ist. Dann aber ist nicht der Begriff der Zweck, sondern die Sache. Ferner soll der Begriff den Grund der Wirksamkeit dieses Objekts enthalten. Gemeint ist, daß dieses Objekt, sofern es als erstrebenswert gedacht wird, den Grund dafür abgibt, daß es verwirklicht wird. Der eigentliche Grund aber für die Verwirklichung ist nicht das Objekt, sondern der Handelnde. Nur er verfügt über die Möglichkeit, das, was gedacht und erstrebt wird, auch zu verwirklichen. Das Objekt ist nur insofern Grund, als überhaupt etwas da sein muß, worauf sich der Handelnde richtet, und insofern, als jetzt gerade dieses, nicht ein anderes erstrebt wird. Zweck also ist eine Beziehung, die das Subjekt dem Objekt hinzufügt, aber nur an einem zuvor gegebenen Objekt sinnvoll und

[2] Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Karl Vorländer, Meiner, Leipzig 1929[9] (Philos. Bibl. Bd. 38). -- Kritik der Urteilskraft, ebd. 1924[6] (Philos. Bibl. Bd. 39).

möglich ist. Diese Beziehung schließt ein geistiges Erfassen ein, wird aber erst wirksam auf Grund der Handlungskraft des Aufnehmenden. Nicht also der Begriff enthält den Grund der Wirklichkeit, sondern ist nur Mittel dazu, Handelnden und Ding miteinander zu verbinden.

Eine andere Definition heißt : « Das Produkt einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloß die Vorstellung ihrer Wirkung ist, heißt ein Zweck » (Urteilskraft 274). Man tut Kant wohl nicht Unrecht, wenn man Produkt als Wirkung einer Ursache, also Zweck als Wirkung auffaßt, und zwar in dem Sinne, wie Kant von einer Kausalreihe zu sprechen gewöhnt ist. Dann ist Produkt primär sachlich zu verstehen, als greifbares Ding, so wie das Haus Produkt des Erbauers und der Nagel Produkt des Schmiedes ist. So aber ist Zweck zu eng gefaßt : Zweck braucht nicht das Haus zu sein, sondern kann seine geplante Verwendung sein, so wie Kant von der Mieteinnahme spricht (Urteilskraft 235). Diese aber ist nicht mehr Produkt, die aus einer Ursache zwangsläufig hervorkommt, sondern gehört einer Überlegung an, die sich der Ursache nur als Mittel bedient und weder an der Ursache noch an dem sichtbaren Ergebnis ablesbar ist. Das Haus könnte genau so gut für Waisenkinder oder als Bibliothek geplant sein. Beide Zwecke aber, Benutzung für Waisenkinder oder Bücher, sind nicht Produkt, sondern laufend geschehende Ereignisse als Bündel von Handlungen. Zweck also ist zu materiell gefaßt. Ferner : Nicht die Vorstellung ist die Ursache der Wirkung, sondern die Vorstellung dient dazu, die spezifischen Wirkungen jeweils ausgewählter Ursachen zu steuern, derart, daß gewollte Wirkungen eindeutig oder in etwa erreicht werden ; eindeutig im mechanischen, thermischen, ekletrischen Bereich ; nur bedingt eindeutig im erzieherischen, politischen, moralischen, religiösen Bereich. Sodann : nicht die Ursache hat einen Bestimmungsgrund, sondern die Ursache hat jeweils nur einen bestimmten Umkreis möglicher Wirkungen, und diese werden ausgewählt und gesteuert, nicht von der Ursache, nicht von der Vorstellung, sondern von dem Handelnden, auf Grund der Kenntnis, die er von dem möglichen Verhältnis der Ursache zur Wirkung hat, wobei unter Wirkung auch ein Zustand, eine Eigenschaft, eine Leistung zu verstehen ist.

Im Grunde will Kant auch nicht bestreiten, daß « eine Kausalverbindung nach einem Vernunftgebrauche von Zwecken gedacht werden kann » (Urteilskraft 235), die « sowohl aufwärts als abwärts Abhängigkeit bei sich führen würde » (Urteilskraft 235), d. h. also, daß die Vernunft Kausalverbindungen benutzt, die vom Ende her auf einen Anfang hin gedacht werden, um den richtigen Anfang zu finden, von dem aus das

Ende verwirklicht werden kann. Nur unterläßt er es, das in seinem Begriff vom Zweck deutlich zu machen, deswegen, weil dieser Begriff vom Zweck so ausfallen muß, daß er ihm seine These von der zweckfreien Moral nicht stört.

Über die Bestimmung des Zweckes im Empirischen sagt Kant, daß es « das Gefühl der Lust » ist. Schon früher wurde gezeigt, daß es Zwecke nur im Empirischen geben kann und daß es eine « transzendentale » Bestimmung des Zweckes höchstens in dem Sinne gibt, daß von dem Empirischen so weit wie möglich, aber nicht überhaupt, abstrahiert wird. Aber auch innerhalb des Empirischen hat Kant den Zweck zu eng gesehen. Er sagt nicht, was er unter Lust verstehe, meint aber dem Zusammenhang nach das, was er das sinnliche Wohlgefühl nennen würde. Wenn die Bestimmung des Zwecks ausschließlich die wäre, ein solches Wohlgefühl auszulösen, dann müßte man Kant beipflichten, daß der Zweck in der Moral nicht viel bedeuten dürfe ; nicht viel, nicht : daß er verschwinden müsse ; denn auch das sinnliche Leben untersteht der sittlichen Lenkung und darf nicht um der Sittlichkeit willen ausgerottet werden. Lust aber ist, auch innerhalb der Moral nicht, allein auf diesen Fall eingeschränkt und entsteht überall da, wo etwas den Leistungen, Fähigkeiten und Erwartungen eines Handelnden entspricht. In diesem Sinne gilt sie etwa für das Fassen und Vollziehen schwieriger Entschlüsse, auch und gerade dann, wenn sie schmerzlich sind. Kants eigener Hymnus auf die Pflicht (pr. V. 101) ist nichts anderes als die Bekundung einer solchen Lust. Genau wie das Glück aber ist die Lust nicht ein Gegenstand oder Zustand, der unabhängig von anderen Gegenständen oder Zuständen angestrebt werden könnte, sondern immer nur ein Anzeiger dafür, daß ein angemessenes Maß persönlicher Leistung erfüllt ist, dessen Überschreitung sich in Unlust als Anzeiger des jetzt Unmöglichen bekunden würde. Nicht also das Gefühl der Lust, sondern die Verwirklichung eines Inhaltes ist die Bestimmung des Zweckes, und an dieser Tatsache des Empirischen kann keine transzendentale Betrachtung etwas ändern.

Neben diesem subjektiven Zweck spricht Kant von dem objektiven. « Der objektive Zweck ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Prinzipien der Zweckverbindung » (Urteilskraft 59). Auch hier laufen subjektive und objektive Ordnung durcheinander. « Der objektive Zweck ist die Möglichkeit des Gegenstandes » kann doch nur besagen wollen, daß der Zweck es ist, der es möglich macht, daß es einen Gegenstand gibt. Dafür, daß es einen Gegenstand gibt, sind eine Reihe von Bedingungen zu erfüllen, die so geordnet sein müssen, daß aus ihrem Mit-

einander in geordnetem Zugleich und Nacheinander der Gegenstand entsteht ; etwa ein Wasserfall aus einer Niveaudifferenz auf dem Wege eines Wasserlaufes, der kontinuierlich ist. Darin aber liegt kein Zweck, weil die Niveaudifferenz nicht etwa deswegen entsteht, damit sich ein Wasserfall bilde. Also für die Möglichkeit des Gegenstandes ist der Zweck überflüssig. Wenn aber der Weg des Wassers und die Niveaudifferenz künstlich hergestellt werden, damit sich ein Wasserfall bilde, dann ist der Zweck mit eine der Bedingungen, unter denen er zustande kommt, nicht aber die Möglichkeit überhaupt. Und wenn trotzdem das Gewicht auf diese Absicht gelegt wird, dann werden die anderen Bedingungen als selbstverständlich vorausgesetzt, womit aber nicht gesagt sein darf, daß sie entbehrlich oder von geringerem Gewicht wären. Noch so viel Zweck bringt keinen Wasserfall hervor, wenn kein Wasser und kein Untergrund für seinen Lauf vorhanden ist. Die Möglichkeit eines Gegenstandes beruht auf dem Zusammenwirken jeweils notwendiger Bedingungen, in die eingreifen zu können freilich das Eigentümliche der menschlichen Freiheit ist, von ihr aber vorausgesetzt werden. Ferner : wo bestehen « die Prinzipien der Zweckverbindung » ? Wenn im Subjekt, kann der Zweck nicht objektiv sein. Also im Objekt. Dann aber können nur diejenigen Abläufe und Zuordnungen gemeint sein, die wir, vom Subjekt her, als zweckmäßig bezeichnen, weil wir sie so, wie wir sie vorfinden, einrichten würden, um das zu erreichen, was jeweils erreicht wird. Ein Beispiel ist der Wasserhaushalt der Pflanze, der höchst sinnreich, aber nicht zweckmäßig ist, wenn damit — was doch nach Kant sein muß — Bewußtsein oder Absicht von seiten der Pflanze verbunden sein soll. Wenn aber nur die sinnreiche Zuordnung der Teile und Vorgänge gemeint ist, dann kann das nicht aus der reinen Vernunft abgelesen werden, sondern gehört der Erfahrung an. Wenn Kant, wenigstens der Sache nach, hier von einem objektiven Zweck spricht, der die Möglichkeit des Gegenstandes ist, so widerspricht er damit der Definition, die er früher (Rel. 5A) gegeben hat : « Ein objektiver Zweck ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird », worüber früher schon abgehandelt wurde.

Fassen wir zusammen, was Kant über den Zweck sagt, und was sich aus diesem Gesagten ergibt. Kant kann den Zweck nicht gebrauchen, aber auch nicht entbehren, das erste nicht um der reinen Vernunft willen — wenn sie auch praktisch ist —, das zweite nicht aus dem Zwang der Erfahrung. Er schränkt ihn willkürlich ein, als auf Lust bezogen, und muß ihn als objektiv doch wieder zulassen ; weil er das erste tut,

kann er ihn herabsetzen, weil das zweite, sein System retten, oder es wenigstens versuchen. Er muß den Zweck als Ursache zulassen, obwohl das seiner Kausalauffassung nicht entspricht. Alles das erreicht er dadurch, daß er, wie auch sonst, das Subjektive und das Objektive miteinander vermengt und das eine gegen das andere ausspielt, und dadurch, daß er heimlich seine reine Vernunft an der Erfahrung orientiert.

2. *Das höchste Gut.* Über das höchste Gut bringen die Schriften zur praktischen Vernunft bemerkenswert viele und beachtliche Gedanken. — Woran liegt es, daß es ein höchstes Gut gibt? Am moralischen Gesetz. « Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauches unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgendeinem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen ; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt » (Urteilskraft 321). Deutlicher kann Kant es nicht aussprechen, daß das moralische Gesetz das höchste Gut sowohl verbietet als auch fordert. Ebenso ist deutlich, daß dieses höchste Gut sich auf die gegebene Welt bezieht und durch Freiheit verwirklicht werden muß. Damit ist gesagt, daß es nur relativ ist : in bezug auf diese Welt, die doch empirisch ist, und inbezug auf seine Existenz, die davon abhängt, daß es durch Freiheit bewirkt werde. Es besteht in der « Glückseligkeit » (ebd.). Es braucht nicht wiederholt zu werden, was über den Begriff des höchsten Gutes schon gesagt wurde.

Kant ergänzt diese Auffassung über das höchste Gut dadurch, daß er die Bedingungen angibt, unter denen es möglich ist. « Dieses ist nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe vorauszusetzen : nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott » (prakt. Vernunft 154, vgl. 4 : Gott und Unsterblichkeit). Was die theoretische Vernunft nicht leisten kann, bringt die praktische zuwege, aber nur, damit das Anliegen des Menschen, seine Glückseligkeit, gesichert sei. Man sieht : die Ordnung der Bedürfnisse des Menschen wird auch zur Ordnung der Wirklichkeit überhaupt gemacht. Erst der Mensch, und um des Menschen willen Gott und eine bestimmt geartete Welt.

Das höchste Gut oder wenigstens die Beförderung des höchsten Gutes ist ein a priori notwendiges Objekt des Willens. « Das Objekt der Freiheit, welches der Wille sich als höchsten Zweck vorsetzen kann, ist das höchste Gut in der Welt » (Urteilskraft 305). « Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durch moralisches Gesetz bestimmbaren Willens » (pr. V. 140) ; oder : « die Beförderung des

höchsten Gutes... ist ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens » (pr. V. 131), « ist ein wahres Objekt der praktischen Vernunft » (pr. V. 133), das uns eine wichtige Aufgabe überträgt. « In der Tat versetzt uns das moralische Gesetz der Idee nach in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut herbeibringen würde, und bestimmt unseren Willen, der Sinnenwelt die Form, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu erteilen » (pr. V. 52). Deutlicher kann es nicht gesagt werden, daß die Moral Aufgaben in einer Sinnenwelt hat, wenn auch die Sinnenwelt unzulänglich als ein Ganzes vernünftiger Wesen bestimmt wird. Das Gleiche ergibt sich aus einer anderen Bemerkung. « Diese Verbindung [von Glückseligkeit und Sittlichkeit als zwei spezifisch ganz verschiedenen Elementen des höchsten Gutes] wird als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet erkannt... Also ist es a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen » (pr. V. 130). Schon früher wurde gezeigt, daß sowohl Glückseligkeit als auch Sittlichkeit auf Erfahrung beruhen, daß demgemäß auch das höchste Gut nur in bezug auf eine bestimmte Erfahrungswelt möglich ist. Kant aber will das nicht, also kehrt er das Verhältnis um : weil die Freiheit a priori sein soll, muß es auch die Moral und die Sittlichkeit, folglich auch die Glückseligkeit sein. Wenn überdies « das höchste Gut nicht bloß Objekt, sondern auch... zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens ist » (pr. V. 127), so ist das Verhältnis wieder einmal umgekehrt : nicht der Wille bestimmt, daß es ein höchstes Gut gibt, sondern das höchste Gut, überhaupt und auch im Kantischen Sinne, bestimmt den Willen, das Empirische also bestimmt das Apriorische und Gesetzgebende.

Schon einige Male wurde es ausgesprochen, worin das höchste Gut besteht : in einer Verbindung von Tugend und Glückseligkeit. « Tugend und Glückseligkeit zusammen machen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person... zugleich das höchste Gut einer möglichen Welt aus » (pr. V. 128). Kant bleibt bei seinem Gedanken, das höchste Gut als Zustand einer Person zu kennzeichnen, der aber nur möglich ist, wenn die Welt nach den Prinzipien der Sittlichkeit gelenkt wird. Hier wird es deutlich, daß Sittlichkeit immer nur auf eine empirische Welt bezogen sein kann, und ebenso, daß der einzelne des höchsten Gutes nicht teilhaft wird, wenn der Zustand der Welt es nicht zuläßt.

Aber noch mehr läßt Kant das Empirische des höchsten Gutes erkennen. « Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in

der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens » (pr. V. 143). Ein zweifaches ist hieran wichtig. Das Erste : einem Wesen soll es nach Wunsch und Willen gehen ; es untersteht also nicht unbedingt geltenden Gesetzen, an die es sich bindet, auch gegen seine Neigung ; sondern es bestimmt, was ihm gemäß ist. Daß Kant nicht Neigung mit Gesetz gleichsetzen darf, Wunsch und Wille also das Aufgehen im Gesetz bedeute, ist dadurch unmöglich, daß Kant ja von dem Gegensatz zwischen Neigung und Gesetz aus erst sein Moralsystem aufgebaut hat. Zweitens ist wichtig, was schon einmal gesagt wurde, daß die Glückseligkeit der, nicht nur Bestimmungsgrund, sondern wesentliche Bestimmungsgrund des Willens ist, also etwas durchaus Empirisches und Nichtrationales.

Es ist nun überraschend, zu erfahren, daß das höchste Gut in etwas ganz anderem bestehen soll. « Aus diesem so bestimmten Prinzip der Kausalität des Urwesens werden wir es nicht bloß als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken » (Urteilskraft 314). Also nicht mehr Glückseligkeit und Tugend, sondern die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen ist das höchste Gut. Worauf Kant hinaus will, wird hier deutlich : vernünftige Wesen unter moralischen Gesetzen ; und was er nur ungern zuläßt, ebenso : die Glückseligkeit. Er kann auch nicht sagen, daß die vollkommene Befolgung der moralischen Gesetze die Glückseligkeit bewirke. Denn wenn es nur auf die Moral ankäme, so würde Tugend das Höchstmögliche sein. Aber sie genügt eben nicht : der Mensch erwartet so sehr die Glückseligkeit, daß auch Kant sie nicht beiseite lassen kann — obwohl er es im Grunde möchte. Wie sehr er das möchte, erhellt daraus, daß das Urwesen gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke sein soll. Nicht : Oberhaupt der Moral, sondern der Zwecke innerhalb der Moral. Für die Moral genügt, nach Kant, die reine Vernunft, für die Zwecke nicht. Wenn aber, um der Zwecke willen, sogar ein Gott postuliert werden muß, ist ersichtlich, wie stark der Zwang der Erfahrung ist, Zwecke zuzulassen. Nur nebenher sei darauf hingewiesen, das dieses Urwesen auch gesetzgebend für die Natur ist, also nicht die reine Vernunft des Menschen.

Kant hat versucht, das höchste Gut als notwendig aus der Moral herzuleiten, es also « vernünftig » zu machen. Das ändert aber nichts daran, daß es « bloße Glaubenssache » ist. « Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind bloße Glaubenssachen, dergleichen ist das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt » (Urteilskraft 342). Das höchste Gut ist überschwenglich, es stört die theoretische Vernunft, und alles, was Kant über das höchste Gut gesagt hat, ist nur erzwungen gewesen, weil eben die Menschen das höchste Gut nicht beiseite lassen wollen. Daß dem aber so ist, lehrt nur die Erfahrung, und noch einmal wird deutlich, wie ablehnend Kant gegen die praktische Vernunft ist, deren Gegenstände nur Glaubenssachen sind — trotz allen Bemühens der Vernunft, in ihrem Praktischen rein zu sein, woraus nur das eine immer wieder folgt, daß Vernunft, in bezug auf handelnde Wesen, immer an eine vorgegebene Welt gebunden ist, die nur durch Erfahrung zugänglich wird. Fast glaubt man, das bekümmerte Gesicht des Kant der reinen Vernunft zu sehen, wenn er schreibt : « das höchste Gut ist der ganze Zweck der praktischen Vernunft » (pr. V. 152).

3. *Der Mensch.* Der Umkreis und das Anliegen des Kantischen Denkens wird ersichtlich an seiner Auffassung des Menschen. « In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden ; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit » (pr. V. 102).

Es überrascht, zu sehen, mit welchem Freimut Kant den Menschen als Geschöpf innerhalb einer Schöpfung bezeichnet. Umso mehr überrascht es dann, die Autonomie der Freiheit dieses Menschen hervorgehoben zu sehen. Diese kann ersichtlich nur eine solche des Geschöpfes sein, mit demjenigen Spielraume, den der Schöpfer dieser Freiheit bestimmt hat. Also kann auch die gesetzgebende Kraft dieser Freiheit, genauer : dieses freien Wesens, sich nur auf zusätzliche, nicht grundlegende Tatsachen und Vorgänge seines Daseins beziehen. Wenn also der Mensch Subjekt des moralischen Gesetzes ist, so unstreitig deswegen, weil er es erfaßt und betätigt, nicht aber deswegen, weil er es erfindet, setzt und verbindlich macht. So kann auch die Heiligkeit des Menschen nur eine sekundäre sein, hergeleitet von der primären des moralischen Ge-

setzes oder besser noch des moralischen Gesetzgebers und Richters, der deswegen heilig ist, weil er die lautere Darstellung und Kraft dieses Gesetzes ist. Die Heiligkeit des Menschen ist immer eine solche unterhalb der Heiligkeit Gottes, wie die Freiheit des Menschen immer eine solche unterhalb der Herrschaft des moralischen Gesetzes ist. Mensch und Gesetz kann man nicht in der Weise gegeneinander stellen oder voneinander abhängig machen, daß das eine das andere hervorbringt, sondern nur in der, daß beide aufeinander bezogen sind und sich wechselseitig bedingen : der Mensch ist nur Mensch im Hinblick auf eine Sittlichkeit, und eine Sittlichkeit ist nur möglich in einem Menschen oder vernünftigen Wesen, womit eingeschlossen ist, daß, wie der Mensch empirisch ist, so auch die Moral empirische Bestandteile notwendig enthält.

Der Mensch, als vernünftig und frei, unterscheidet sich von den anderen Geschöpfen. Von diesen kann er viele, nicht alle, als Mittel für seine Zwecke benutzen, und insofern sind sie ihm dienlich und ausgeliefert und insofern ist er mehr. Aber Mittel zum Zweck zu sein, ist nicht in jedem Fall Ausbeutung oder Entehrung. Wenn das Skalpell dazu dient, eine bösartige Geschwulst zu beseitigen, so ist das ein Vorzug. So auch ist es bei den Menschen. Als Mittel gebraucht zu werden, ist nur dann ein Mißbrauch, wenn, was geschieht, in sich oder im Hinblick auf die Beteiligten minderwertig ist, sonst aber nicht, im Gegenteil, es ist notwendig. Kant ist selbst das beste Beispiel : er war überzeugt, zum Dienst an der Wahrheit und an der Vermenschlichung der Menschen berufen zu sein, was aber nichts anderes bedeutet, als daß er sich selbst zum Mittel für diesen Zweck gemacht hat. Keine Gemeinschaft kann bestehen, wenn nicht jeder für jeden, jedesmal freilich in anderer Hinsicht, Mittel zum Zweck wäre. Wollte man das dahin treiben, daß daraus Ausbeutung wird, geht nicht nur der einzelne, geht die ganze Gemeinschaft zugrunde.

Was aber soll es denn sein, daß der einzelne Zweck an sich selbst ist ? Dieses, daß er alles auf sich beziehen soll, was er nur sieht oder wessen er habhaft wird ? Das gäbe Krieg aller gegen alle. Dieses, daß jeder sich als den höchsten betrachten dürfte ? Dann gäbe es keine Dienste mehr, auch nicht von der Moral her. Dieses, daß jeder Mensch etwas Einzigartiges ist, ohne Vorgänger und Nachfolger ? In diesem Sinne hat Kant recht, und in diesem Sinne kann jeder auf seiner Einzigartigkeit beharren — was ihm die andern davon lassen, wird man ihm schon zeigen. Daß aber dem Menschen, als einem Wesen, das der Sittlichkeit fähig ist, Achtung gebührt, das kann nicht klar genug gesagt

werden, damit es auch befolgt werde — im Rahmen dessen, was der einzelne in seiner Umgebung, die in die Welt eingebettet ist, beanspruchen und verantworten kann.

Deutlich aber wird das Anliegen Kants : den einzelnen auf seine Vernunft zu stellen, die sich selbst Gesetze gibt, und auf die Verantwortung, die sich daraus ergibt.

IV. Zusammenfassung

Um das, was Kant geleistet hat, würdigen zu können und zu dürfen, ist es notwendig, sich darauf zu besinnen, was er erstrebt hat.

1. *Das Anliegen* seiner Bemühung ist ebenso wichtig in dem, was er ablehnt, wie in dem, was er fordert. In der Moral lehnt er ab die Selbstliebe, die Gier nach Genuß und Besitz, die Gängelung, wie sie in einem patrimonialen Obrigkeitsstaat und einem kleinbürgerlichen Lebenskreise besonders aufdringlich sein kann, als Dienstanweisung zu einem gesitteten Leben, woraus am ehesten seine Scheu vor materialer Bindung und vor Kontrolle von außen her verständlich werden könnte. In der Religion lehnt er ab die Veräußerlichung und Liebedienerei, den Mißbrauch Gottes und des Glaubens zum Nutzen und Genuß des Menschen. Er kämpft gegen leichtsinnige Spekulation, kleinlichen Empirismus, unverbindliches Getue, kraftlose Frömmelei, heuchlerisches Kirchentum, statutarische Diktatur — und in alledem muß man ihm Recht geben.

Nachdrücklich tritt Kant dafür ein, daß der Mensch erst durch die Vernunft Mensch ist ; daß Vernunft, Moral und Religion nicht aus dem sinnenhaft Empirischen abgeleitet werden können, oder, wie das 19. Jh. sagen würde, aus dem Historischen und Biologischen, oder das 20. Jh. aus dem Soziologischen und Psychoanalytischen. Er kämpft dafür, daß die Moral sich nach Grundsätzen richtet, die aus keiner « Erfahrung », und mag sie noch so gewalttätig sein, umgestürzt werden können.

Er erstrebt, wie er an Lavater schreibt (28. 4. 1775) : Reinigkeit und Gewissenhaftigkeit. Er verlangt Selbständigkeit aus Einsicht, Ernst und Lauterkeit. Er fordert Selbstlosigkeit in der Hingabe an eine Aufgabe, die dem Menschen unentrinnbar ist. Er besteht darauf, daß Moral nicht ein Gemächte der Obrigkeit, nicht Getue der Selbstgefälligkeit, nicht ein Mittel des Mißbrauchs zur Macht sei, sondern das innerste Anliegen des Menschen, in dem er sich erfaßt und betätigt. Er will, daß Religion lautere Gesinnung sei, die Bekrönung der Moral, ein Dienst im Geist und in der Wahrheit.

Er will hinführen zur Achtung und Ehrerbietung vor dem Erhabenen und Geheimnisvollen. Auch aus dem Grunde schwebt ihm die Läuterung der Religion und Moral als notwendig vor, weil er den Menschen zu einem Weltbürger erziehen will, der aus Vernunft zu leben vermag.

2. Wie aber bietet sich dar, *was er geleistet hat?* Es wird kaum zuviel gesagt sein, wenn man darauf hinweist, daß er in Ableitung und Darstellung mehr Widersprüche vorbringt, als einem tragfähigen Aufbau zulässig und zumutbar ist. Er lehnt um der Pflicht willen den Zweck ab, und führt ihn ihretwegen ein, ja macht die Pflicht selbst zum Zweck. Er schließt vom höchsten Gut auf Gott, und von Gott auf das höchste Gut. Er folgert das Dasein Gottes um des Endzweckes der Moral willen aus der Moral, und er begründet die Moral als aus dem Willen des höchsten Machthabers entstanden. Er spricht von Religion und meint oft nur Kirche, und auch diese nur in einer hochspezialisierten Form.

Die Darstellung ist schwierig in ihrer Gegenläufigkeit, Verschachtelung und Wiederholung, die fast als Verschnörkelung wirkt. Schwer ist auszumachen, ob sich darin mehr Stil oder Absicht oder Unvermögen aus Benommenheit oder Besessenheit ausspricht.

3. Welches nun sind die *Gründe* dafür, daß Kant sein Anliegen so wenig glücklich fördern, geschweige denn zu Ende bringen konnte ? Zunächst, daß er die Stellung des einzelnen übersteigerte. Nicht jeder ist so selbständig, wie Kant es glaubt und fordert. Und keiner ist so auf sich gestellt, wie Kant es meint und voraussetzt, weder wirtschaftlich noch politisch, weder wissenschaftlich noch religiös. Ebenso auch ist die Vernunft nicht so selbständig und isoliert, wie Kant es darstellt. Sie ist gewiß ein Vermögen des Menschen, aber nicht so isolierbar, wie Kant es versucht, genau so wenig, wie das Atmen vom Blutkreislauf, von der Assimilation, von der Drüsentätigkeit, von der Ernährung gelöst werden kann. Überdies ist die Vernunft nicht so « rein », wie Kant es behauptet. Sie ist ebenso von anderen Mächten des Menschlichen durchwachsen und getragen, wie sie stets auf den Erfolg, im Sinne von Auswirkung, angewiesen ist.

Sodann kehrt Kant das Verhältnis von a priori a posteriori oft genug und an entscheidenden Stellen um : das, was er als a priori zu wissen vorgibt, weiß er nur a posteriori, ausdrücklich oder stillschweigend. Er vertauscht die subjektive und objektive Ordnung, indem er sie wechselseitig sich ersetzen läßt, wie er es gerade braucht, entweder um den Anspruch des Subjekts zu begründen, oder um die Geltung des Objekts zu entleeren ; ein geläufiges Mittel dazu ist ihm der unscharfe Gebrauch

von « Idee » und « Begriff ». Er macht das Wollen objektiv und das Können subjektiv, wie es ihm erforderlich scheint. Er stellt das moralische Bedürfnis über Vernunftbedenken und entleibt damit seine reine Vernunft. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht in der Tat moralische Forderungen stärker als vernunftgemäße Erfordernisse sind, wohl aber, daß Kant, über die reine Vernunft hinaus, eines neuen Ansatzes bedarf, um der Moral zu genügen.

Überdies geht er in der Moral zu weit mit seinem Formalismus. Wenn Kant einige materiale Bestimmungsgründe aufführt, so sind sie so eng ausgewählt oder so eng gedeutet, daß es als willkürlich bezeichnet werden darf. Er hypostasiert die moralischen Gesetze zu einer Macht und Selbstverständlichkeit, wie es entsprechend, und genau so unberechtigt, in der Naturwissenschaft geschehen ist. Er verengt den Begriff des Zweckes so, daß er ihm dienlich ist, und was von diesem verengten Begriff des Zweckes zutrifft, überträgt er nun auf einen allgemeinen Begriff, wo es nicht mehr zutrifft.

Weiterhin ist die Religion nicht deswegen als zulässig zu betrachten, weil sie die Moral nach oben hin abrundet. Sie ist etwas durchaus Eigenes und Gesättigteres, als es die Moral ist. Religion ist nicht primär Erkenntnis und nur um rationaler Geschlossenheit willen zu fordern, sondern Religion ist primär Leben, Leben in der Tiefe oder aus der Tiefe oder auf das Ganze hin, wie immer man, was das Gleiche ist, es ausdrücken mag. Religion gibt Trost und Hoffnung, und daraus Kraft und Frohgemutheit im Bewußtsein der Geborgenheit, und daraus erst ergibt sich ein bestimmtes Verhalten, das freilich von allem an der Religion als einziges wahrnehmbar, aber darum nicht für sie grundlegend ist. Religion ist immer etwas anderes als Kirche, und was von der Kirche zutrifft, braucht deswegen nicht auch bezüglich der Religion wahr zu sein.

Das Verhältnis endlich von Religion und Moral hat Kant umgekehrt. Er macht die Moral zum Urgefühl und Urbedürfnis des Menschen, während es in Wirklichkeit die Religion ist. Religion ist unableitbar, sie ist ein Letztes oder Erstes. Eher ist der Mensch religiös, ehe er moralisch ist. Moral, sowohl als System wie als Lebensweise, ist stets der Abkömmling der Religion, der eine bestimmte Verhaltensweise eher zu eigen war, als es ein Besinnen darüber, eine Moral, gibt. Auch das Verhältnis von Moral und Religion zueinander in bezug auf die Verbindungsstelle ist falsch bestimmt. So gewiß es ist, daß Religion und Moral zueinander gehören, so gewiß verbindet sie nicht der Gedanke des Zweckes, nicht das Anliegen des Verstehens, sondern nur der Bezug auf das

Ganze. Religion ist nicht Vernunftleistung, sondern gründet auf dem Erlebnisreichtum des Gemütes, in der ganzen Tiefe und Breite des Menschlichen, hingewandt zu dem Geheimnis, aus dem allein dieses Erleben Ursprung, Kraft und Sinn haben kann. Erst aus diesem Reichtum erhebt sich die Moral, als die Besinnung des Menschen auf ein Verhalten, das seiner Stellung zu diesem Ganzen entspricht. Gemeinsam ist ihnen der Bezug auf das Ganze, unterschieden sind sie durch Umfang, Farbigkeit, Kraft und Wirkung. Nicht das Verstehen, schon gar nicht das rationale Bezwecken ist es, was beide einander zuordnet, und zwar nach Kant an dieser einzigen Stelle verbindet, und noch weniger ist Religion um der Moral willen da. Kant vertauscht die Urgefühle, aus der Erlebnisverengung und Blickerstarrung, die für ihn eigentümlich ist, obwohl er ein welt- und menschenkundiger Mann war.

Nicht nur am Inhalt dessen, was er lehrt, sondern auch an der Weise, wie er darstellt, wird es liegen, daß man ihn ebenso als Wegbereiter des religiösen Niedergangs und Atheismus wie als Philosophen des Protestantismus hat bezeichnen können.

Insgesamt : Kant übersieht nicht seine Voraussetzungen, weder die, welche er angibt, noch die, welche er nicht bespricht. Er setzt die gegebene Welt als selbstverständlich voraus und ebenso den Glauben oder die Überzeugnung an eine sinnvolle Ordnung dieser Welt. Er orientiert sich immer an der Erfahrung, obwohl er sie verwirft. Er gibt sich grimmiger als er ist, sowohl in dem, was er verwirft und behauptet, als auch in dem, wie er das ausdrückt. Er entwirft ein Schema des Bauplanes und verlangt von der Welt, daß sie hineinpasse — obwohl die Welt früher war als ein Schema ; paßt sie nicht, dann « ist es ihre eigene Schuld » (Rel. 1 9).

Der stille Magister Kant kann verstanden werden als der revolutionäre Diktator aus Vernunft, und von daher lassen sich die Eigentümlichkeiten seines Systems verständlich machen.

4. *Abschluß*. Die Selbstbeherrschung, Selbstlosigkeit, Entsagung und Lauterkeit der Gesinnung Kants ist weder der Klarheit der Darstellung, noch der Unbefangenheit des Umblickes, noch der Behutsamkeit der Darstellung, noch der Bündigkeit des Gedankenganges zugute gekommen. Möge, wer glaubt, zutreffender als Kant zu sehen, es nicht unterlassen, ihm in seiner Gesinnung nachzustreben.