

Norbert Fischer (Hg.)

Kants Metaphysik und Religionsphilosophie



Meiner

NORBERT FISCHER (Hg.)

Kants Metaphysik und Religionsphilosophie

KANT-FORSCHUNGEN

– *Band 15* –

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

NORBERT FISCHER (Hg.)

*Kants Metaphysik
und Religionsphilosophie*

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3918-1

ISBN eBook: 978-3-7873-3922-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2004. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung:
BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier,
hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Vorwort XIII

Einleitung des Herausgebers. Die Fragen nach Metaphysik und
Religion als Zentrum der kritischen Philosophie Kants XV

BESONDERE ASPEKTE DER METAPHYSIK UND RELIGIONSPHILOSOPHIE KANTS

Zur theoretischen Philosophie

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Die »Kritik der reinen Vernunft« als Transzendental-Metaphysik 1

1. Die *Kritik der reinen Vernunft* als Erkenntnistheorie oder als Metaphysik (1)
2. Die *Kritik der reinen Vernunft* als eine Grundlegung der Metaphysik qua System (2) | 3. Metaphysik als der Name für das System und die Kritik (4)
4. Die *Kritik der reinen Vernunft* als eine Metaphysik von der Metaphysik (7)
5. Transzendentalphilosophie als kritische Ontologie (10) | 6. Die *Kritik der reinen Vernunft* als das dritte Stadium im Gang der Geschichte der Metaphysik (14)

Paola-Ludovika Coriando

Ich und Seele. Zu Kants »Paralogismen der reinen Vernunft« 21

1. Die Paralogismen der reinen Vernunft und ihre Stellung innerhalb der transzendentalen Dialektik (21) | 2. Von der Seele zum formalen Ich. Kants Destruktion der *psychologia rationalis* (27) | 3. Vom formalen zum offenen Ich. Die Unsterblichkeit der Seele als Postulat und das Unverhoffte im Wesen des Menschen (36)

Wolfgang Ertl

Schöpfung und Freiheit: ein kosmologischer Schlüssel zum
Verständnis von Kants Kompatibilismus 43

1. Vorüberlegungen (43) | 2. Das Konsequenzen-Argument für den Inkompatibilismus (46) | 3. Zwei Lesarten des Kantischen Kompatibilismus und ihre Probleme (50) | 4. *Providentia universalis* und Kompatibilismus (67)

Robert Theis

Zur Topik der Theologie im Projekt der

Kantischen Vernunftkritik 77

1. Metaphysik unter dem Anspruch der Notwendigkeit des Fragens (78) | 2. Die Gewinnung der Perspektive des Unbedingten (82) | 3. Die dritte transzendente Idee und das Ideal der reinen Vernunft (87) | 4. Die Vollendung des kritischen Geschäfts (96) | 5. Reflektierende Physikotheologie als Ergänzung der Naturforschung (99) | 6. Transzendente Sinnstiftung und Gottesfrage (105)

*Zur praktischen Philosophie**Norbert Fischer*

Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft 111

1. Kants Bemerkungen zum Titel der *Kritik der praktischen Vernunft* (115) | 2. Die Differenz des Vernunftgebrauchs in den beiden ersten kritischen Hauptwerken (118) | 3. Das »einzig Factum der reinen Vernunft« als Ursprung der praktischen Metaphysik (120) | 4. Die »Autonomie der Vernunft« und die Gegebenheit des moralischen Gesetzes (124) | 5. Die Unmöglichkeit der Rückkehr zu einer Ontologie des Übersinnlichen (127)

Maximilian Forschner

Freiheit als Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft.

Transzendente und praktische Freiheit 131

1. Freiheit als Ausgangs- und Schlußpunkt der kritischen Philosophie (131)
2. Über die verschiedenen Bedeutungen von »Freiheit« (133) | 3. Freiheit als Spontaneität des Denkens (134) | 4. Transzendente und praktische Freiheit (139)
5. Freiheit als Autonomie des Willens. Der Beweis transzendentaler Freiheit (152)

Friedo Ricken SJ

Die Postulate der reinen praktischen Vernunft 161

1. Postulate und reiner praktischer Vernunftglaube (163) | 2. Das Dasein Gottes (167) | 3. Die Unsterblichkeit der Seele (173) | 4. Reiner praktischer Vernunftglaube und theoretische Philosophie (175)

Emmanuel Levinas

Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft. *Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jakob Sirovátka* 179

I. EINLEITUNG (179) | II. LE PRIMAT DE LA RAISON PURE PRATIQUE / DAS PRIMAT DER REINEN PRAKTISCHEN VERNUNFT (191) | 1. Rien que Raison / Nichts als Vernunft (191) | 2. La raison théorétique ou spéculative / Die theoretische oder spekulative Vernunft (192) | 3. La Raison pure pratique / Die reine praktische Vernunft (194) | 4. Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft (197) | 5. Le primat de la Raison pure pratique et la Religion / Das Primat der reinen praktischen Vernunft und die Religion (200) | III. ANMERKUNGEN ZUM TEXT (203)

Zur Religionsphilosophie

Bernd Dörflinger

Führt Moral unausbleiblich zur Religion?
Überlegungen zu einer These Kants 207

1. Moral und Zwecke (207) | 2. Notwendige Verbindung von Tugend und Glück (209) | 3. Gott als Element der Idee des höchsten Guts (214) | 4. Moral und Glaube (217) | 5. Glaubensentscheidung (221)

Giovanni B. Sala SJ

Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als »ethischem gemeinen Wesen« 225

1. Zur Religionsphilosophie Kants (225) | 2. Kants Denkweg zum »Reich Gottes auf Erden« (231)

Costantino Esposito

Kant: von der Ethik zur Religion (und zurück) 265

1. Vernunft und Religion: vom Konflikt zur Befriedung. Zum systematischen Stellenwert von »Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre« (265) | 2. Kant im Durchgang durch die Schulmetaphysik und jenseits der Schulmetaphysik. Die kritische Aneignung der Transzendentaltheologie (270) | 3. Von der spekulativen Theologie zur Moraltheologie. Die notwendige Religion als Postulat der Moral (280) | 4. Der entscheidende Gegenbeweis: das Problem des Bösen (287)

ÜBERGREIFENDE GRUNDFRAGEN DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE KANTS

Aloysius Winter

Die ›Endabsicht‹ der Metaphysik vor ›allen ihren Zurüstungen‹ 293

1. Die Fragestellung (293) | 2. Die vorkritische Zeit (300) | 3. Die Kritik (312)
4. Folgerungen (329)

Clemens Schwaiger

Denken des ›Übersinnlichen‹ bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung
einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik 331

1. Einleitung: Zum Stand der Forschung (331) | 2. Übersinnliche Begriffe als Gegenstand der Metaphysik bei Johann August Eberhard (335) | 3. Die Suche nach Orientierung im Übersinnlichen angesichts der Desorientierung im Pantheismusstreit (338) | 4. Die kritische Selbstbeschränkung menschlicher Vernunft bezüglich übersinnlicher Gegenstände. Kants offene Kontroverse mit Eberhard (341)

Reiner Wimmer

Homo noumenon: Kants praktisch-moralische Anthropologie 347

1. Einleitung (347) | 2. Kants Konzeption einer praktisch-moralischen Anthropologie (349) | 3. Handlungsfreiheit (357) | 4. Willens- und Entscheidungsfreiheit (365) | 5. Das noumenale Reich der Zwecke oder das ethische Gemeinwesen (375) | 6. Schluß (389)

Joachim Kopper

Die Bedeutung der Methodenlehren 391

1. Einführung in das Problem (391) | 2. Zum Verhältnis von Elementarlehre und Methodenlehre in der *Kritik der reinen Vernunft* (391) | 3. Zu den Methodenlehren der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* (401)

Norbert Fischer

Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants 409

1. Das Zeitproblem in den höchsten Punkten der Transzendentalphilosophie (413) | 2. Zum Zeitbezug in Kants Frage: »Was kann ich wissen?« (416) | 3. Zum Zeitbezug in Kants Frage: »Was soll ich tun?« (420) | 4. Zum Zeitbezug in Kants Frage: »Was darf ich hoffen?« (424) | 5. Zum zeitlichen Sinn von Kants Beantwortung der Frage: »Was ist der Mensch?« (427)

ZUM SCHICKSAL DER METAPHYSIK KANTS IN DER
UNMITTELBAREN NACHFOLGEPHILOSOPHIE

Edith Düsing

Gott als Horizont oder Grund des Ich?

Von Kants praktischer Metaphysik zu Fichtes

Metaphysik des Einen Seins 433

1. Einleitung (433) | 2. Kants positive Theologie der praktischen Vernunft im Horizont der negativen Theologie (438) | 3. Kants Postulate im Spiegel von Fichtes Denkweg (464)

Robert Jan Berg

Das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kant und Hegel 493

1. Zwei systematische Ausgangsfragen: Religion – Wissenschaft – Philosophie (496) | 2. Kant: Der Weg zum Glauben durch das Wissen (498) | 3. Hegel: Die Aufhebung des Glaubens in Wissen (506)

Rudolf Langthaler

»Man wird von der Philosophie den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes«. Zur Kritik des späten Schelling

an Kants Religionsphilosophie 517

1. Vorbemerkung: Zu leitenden Motiven der Kant-Kritik beim späten Schelling (517) | 2. Kants ›Aufhebung‹ der Wissensansprüche im Vorblick auf Schellings Kritik an der Kantischen Religionsphilosophie (521) | 3. Zu Schellings Kritik an Kants Postulatenlehre (529) | 4. Zu Schellings Kritik an dem von Kant geltend gemachten »Bedürfnis der fragenden Vernunft« (545) | 5. Schellings Verkennung wichtiger religionsphilosophischer Motive bei Kant (554)

Margit Ruffing

Muß ich wissen wollen? – Schopenhauers Kant-Kritik 561

1. Zur Rezeptionsgeschichte der Kant-Kritik Schopenhauers (561) | 2. Schopenhauers Kant-Kritik in systematischer Hinsicht (567) | 3. Der Mensch als mitleidiges Vernunftwesen oder Vernunft als Erscheinung des Willens (573)

ZUR WIRKUNG KANTS IM
NICHTDEUTSCHEN SPRACHRAUM

Jean Greisch

»Freiheit im Lichte der Hoffnung«.

Zu Paul Ricœurs Kantdeutung 583

1. Die Reflexivität des Bewußtseins und die Selbstverständigung als Grundaufgabe der Philosophie (Jean Nabert) (584) | 2. Kants Frage: »Was ist der Mensch?« und die Aufgaben einer »Metaphysik des Daseins« (Martin Heidegger) (588) | 3. Endlichkeit oder Fehlbarkeit? Ricœurs Antwort auf Kants Frage: »Was ist der Mensch?« (592) | 4. Freiheit im Horizont der Hoffnung: ein neuer Zugang zu Kants Religionsphilosophie (605)

Mario Caimi

Kants Metaphysik und Religionsphilosophie

in spanischen Arbeiten 609

1. Einleitung (609) | 2. Das zu betrachtende Corpus (612) | 3. Darstellung einzelner Werke (615) | 4. Schlußbemerkungen (622) | 5. Übersicht über die Literatur zur Kantforschung in romanischen Ländern (Schwerpunkt auf Arbeiten in spanischer Sprache) (625)

Peter Schulz

Gibt es eine kopernikanische Wende im Begriff des

»summum bonum«? Zur Wirkung von Kants

praktischer Metaphysik im angelsächsischen Raum 631

1. Einführung (631) | 2. Zum Begriff des »summum bonum« bei Kant (635)
3. Kant und die Aristotelische εὐδαιμονία (638) | 4. Selbstliebe und Egoismus (641)
5. Authentische und nichtauthentische Selbstbezogenheit (647)

Jakub Sirovátka

Slavica sunt, non leguntur. Kant est, non legitur.

Zur Wirkung von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie

in den slawischen Ländern 651

1. Einführung (651) | 2. Zur Rezeption Kants in den slawischen Ländern (653)
3. Wladimir Solowjow als exemplarisches Beispiel einer ambivalenten Rezeption der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants (656)

Wolfgang Erb

Kritische Religionsphilosophie und absolutes Nichts – Kant und die Kyōto-Schule	663
1. Kant, der Nihilist mit christlich-dogmatischen Eingeweiden (663) 2. Überwindung des moralischen Gottes (671) 3. Intermezzo giapponese (678) 4. Vergöttlichung des Nichts (683) 5. Gott-Denken angesichts Nietzsches Kritik am »Monotono-Theismus« (689)	
Siglenverzeichnis	695
Literaturverzeichnis	697
Personenregister	727

VORWORT

Metaphysik und *Religionsphilosophie* sind derzeit nicht Moden des Zeitgeistes. Unter diesen Titeln kommen aber die Fragen zur Sprache, die das Denken früherer Jahrhunderte und Jahrtausende initiiert und befeuert haben. Gelehrte auf dem Gebiet der Philosophie sind heute einer Öffentlichkeit ausgesetzt, die metaphysischem Denken den Atem zu rauben droht. Sofern sie sich mit minutiöser Erforschung überlieferter Texte bescheiden oder auf die Lehre einer Lebenskunst epikureischen Zuschnitts ausweichen, geben sie sich den Einwänden geschlagen, die zum revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts geführt haben. Seit dieser Zeit ist »die Kontinuität der abendländischen Denktradition nur noch in gebrochener Weise wirksam«. Gadamer, der so gesprochen hat, erklärt jedoch, daß »im Verstehen der Texte« der »großen Denker Wahrheit erkannt wird, die auf anderem Wege nicht erreichbar wäre« (vgl. *Wahrheit und Methode*, XXVIII und XXVI).

Einer der großen Denker, Immanuel Kant, dessen 200. Todestag am 12. Februar 2004 zu begehen ist, mag in der erwähnten Situation ein Glücksfall sein. Seine Philosophie, die Nüchternheit des Urteils mit der Frage nach dem Unbedingten vereint, läßt sich nicht mit Recht als Träumerei denunzieren. Laut Kant hat die Natur selbst »unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht«, dem Weg zu einer wissenschaftlichen Metaphysik »als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren« (*KrV* BXXV). Und er ist überzeugt, die Spur dieses Wegs mit der kritischen Philosophie auch gefunden zu haben. Aufbauend auf den Fund konnte er den Entschluß fassen, den Weg bis zu einer philosophischen Religionslehre fortzuführen.

Die Arbeiten am vorliegenden Buch begannen mit einem Symposium, das in Kooperation der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt mit der Akademie des Bistums Mainz stattfand (8.–10. März 2002). Dank gebührt vor allem den Autoren, die das Werk mit Leben erfüllt haben. Für tatkräftigen Beistand sei dem Direktor der Akademie des Bistums Mainz gedankt, Herrn PD Dr. Peter Reifenberg, und dem Herrn Bischof von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, der das Vorhaben wohlwollend begleitet hat. Herzlicher Dank gilt der Maximilian Bickhoff-Universitätsstiftung für die großzügige Förderung

des Symposions und der Publikation; auch der Universitätsgesellschaft der Katholischen Universität und der Diözese Eichstätt ist zu danken. Für besonderes Engagement, für Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt bin ich den Mitarbeitern am Eichstätter Lehrstuhl zu Dank verpflichtet, zunächst meinem Assistenten, Herrn Jakob Sirovátka, und meiner Sekretärin, Frau Anita Wittmann, sodann den studentischen Hilfskräften, Frau Theresia Maier und den Herren Marcel Frölich und Michael Jäger. Ein herzliches Wort des Dankes gilt schließlich dem Felix Meiner Verlag für die angenehme Zusammenarbeit.

Kant-Zitate sind nach Text und Orthographie der Akademie-Ausgabe entnommen. Fundstellen sind für die drei *Kritiken* nur nach der Originalpaginierung nachgewiesen, weil diese in die Akademie-Ausgabe aufgenommen ist. Für andere Werke Kants sind außer der Originalpaginierung auch Bandnummer und Seitenzahl der Akademie-Ausgabe genannt. So können Benutzer der Akademie-Ausgabe wie anderer Ausgaben ohne große Mühe zitierte Stellen nachschlagen. Zu beachten ist das Siglenverzeichnis zu Kant im Anhang des Bandes. Kürzere Zitate (teils mit kleinen Änderungen des Lautstandes) sind in einfache Anführungszeichen gesetzt.

Das Vorwort sei abgeschlossen mit dem Hinweis auf ein anderes Gedenken zum 12. Februar. Nikolaus von Kues hat die Niederschrift seines Werkes *De docta ignorantia* mit einer *Epistola auctoris* beendet. Deren Schlußsatz lautet: »Complevi in Cusa 1440, XII. Februarii.« Im Hauptgedanken der *Epistola* sagt Cusanus, er sei dazu geführt worden, das Unbegreifliche auf nicht-begreifende Weise in belehrtem Nichtwissen zu erfassen: nämlich durch das Übersteigen der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich sind (»ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium«).

Zum 12. Februar 2004

Norbert Fischer

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie Kants

1. Keck hat Friedrich Schlegel einst gesagt (*Athenäums-Fragment* [151]): »Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst.« Einer der *Alten*, dessen Schriften heute noch viele studieren, die sich mit philosophischen Fragen befassen und sich im Denken zu orientieren versuchen, ist Kant, dessen 200. Todestag am 12. Februar 2004 Anlaß der vorliegenden Publikation ist. Wenn Interpreten, die bei den Alten und so auch bei Kant Orientierung suchen, einen Weg zur Wahrheit über sich selbst fänden, wäre Wesentliches getan. Daß seit Beginn der Wirksamkeit von Kants Schriften sehr Unterschiedliches aus ihnen herausgelesen wurde, ist nicht verwunderlich und gehört zum Geschäft philosophischer Lektüre.¹ Die Unterschiedlichkeit der Interpretationen gründet einerseits im Motivreichtum der Texte Kants, der divergierenden Auslegungen Nahrung gibt, andererseits in der jeweiligen Zugangsweise der Interpreten, deren eigene Gedanken zu philosophischen Fragen in die Interpretation einfließen und einfließen müssen, wenn Interpretation überhaupt stattfinden soll.²

¹ Vgl. Delekat: *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*. Vf. will Kant nicht »zum Ahnherrn heutiger philosophischer Gedankenrichtungen [...] machen, sei es des Idealismus oder des Materialismus, der Existenzphilosophie oder modernen Naturphilosophie«, obwohl sich jede »dieser Kantauffassungen [...] mit einem gewissen Recht auf ihn berufen« könne (16). Die insinuierte Äquidistanz zu so unterschiedlichen philosophischen Positionen gibt jedoch ein schiefes Bild. Positionen, die Kant ausdrücklich zurückweist – z. B. »Materialism, Fatalism, Atheism« (*KrV* BXXXIV) – haben gewiß das geringste Recht, sich auf ihn zu berufen.

² Dazu Heidegger: *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹* (GA 5, 213): »Jede Erläuterung muß freilich die Sache nicht nur dem Text entnehmen, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus ihrer Sache dazu geben. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie [...] stets als Hineindeuten empfindet und [...] als Willkür bemängelt. Eine rechte Erläuterung versteht jedoch den Text nie besser als dessen Verfasser ihn verstand, wohl aber anders. Allein, dieses Andere muß so sein, daß es das Selbe trifft, dem der erläuterte Text nachdenkt.«

Kant hat auf viele seiner Leser zunächst den Eindruck eines Zerstörers der Metaphysik und des kirchlich verfaßten Glaubens an die geschichtlich ergangene, biblische Offenbarung gemacht. Gegen das Negative, gegen die destruktive Kraft der kritischen Philosophie, die der Metaphysik den Atem zu rauben scheint, mühte sich die Kant folgende Generation philosophischer Autoren, die Kritik dialektisch aufzuheben und sie in neuen metaphysischen Entwürfen zu überwinden. Erst als die absolute Metaphysik der idealistischen Systeme an Anhängerschaft verloren hatte, kam es zu einer Rückbesinnung auf Kants kritische Philosophie. Im Neukantianismus des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts trat die Auslegung Kants als Erkenntnistheoretikers in den Vordergrund, mit der man den um sich greifenden Materialismus abwehren zu können hoffte. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde diese Kantdeutung aber als Engführung erkannt und zunehmend durch metaphysische Kant-Interpretationen ersetzt. Bei den Forschern, die sich der metaphysischen Kant-Interpretation widmen, haben sich zwei Hauptrichtungen herausgebildet: die einen versuchen, den systematischen Ertrag der kritischen Philosophie für die Metaphysik zu vergegenwärtigen, die anderen weisen in historischer Methodik nach, wie Kants Philosophie trotz der Metaphysik-Kritik doch von metaphysischen Implikaten bestimmt geblieben ist.

Heute gibt es keine klar vorherrschende Tendenz der Kantforschung, sondern ein fast unüberschaubares Spektrum von Ansätzen, das von historisch-philologischen Arbeiten über sehr unterschiedliche immanente Auslegungen und Versuche zu kritischer Auseinandersetzung bis zu kaltschnäuziger Indienstnahme Kants für eigene Zwecke und Forschungsabsichten reicht. Auch solche Arbeiten sind nicht von vornherein verfehlt, sofern auch sie die Sache der Philosophie befördern können. Zum Beispiel hat ein Autor wie Martin Heidegger die Gewaltsamkeit seiner Kant-Interpretation explizit eingestanden.³ Rechtfertigung kann solcher Umgang mit Texten nur aus dem Ertrag auf dem Gebiet des Denkens erlangen. Kant selbst hatte bekanntlich keine Skrupel, im Blick auf Platon zu sagen, es sei nichts Ungewöhnliches, einen Autor »sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand« (*KrV* B 370).⁴ Zur Erläuterung seines hermeneutischen Ansatzes ist hinzuzufügen, daß er

³ Vgl. *Kant und das Problem der Metaphysik*: Vorwort zu ²1950 (GA 3, XVII): »Unablässig stößt man sich an der Gewaltsamkeit meiner Auslegungen. Der Vorwurf des Gewaltigen kann an dieser Schrift gut belegt werden.«

⁴ Zum Echo vgl. Schleiermachers Replik (*Einleitung*, 7) und Heideggers oben bereits zitierte These (GA 5, 213).

sich zu den *Denkern* zählt, »die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind«, nicht zu den *Gelehrten*, »denen die Geschichte der Philosophie (der alten, sowohl als neuen) selbst ihre Philosophie ist« (*Prol A3=AA 4,255*). Wer gewaltsam mit alten Texten verfährt (auch indem er zentrale Themen wortlos übergeht), müßte folglich dem Anspruch gerecht werden, nicht nur *Gelehrter*, sondern *Denker* zu sein.

Derzeit besteht nicht die Gefahr einer Wiederholung der von Schlegel spöttisch kommentierten und auch gar nicht wünschenswerten Situation, daß »jede Ostermesse einen neuen Schwarm junger Metaphysiker ans Licht« brächte (*Fichte-Rezension*, 64). Eher ist das Gegenteil der Fall: der Kant, der heutzutage öffentlich als unbestrittene Autorität anerkannt wird, erscheint vielfach gängigen Denkmoden angepaßt, zu denen *Metaphysik* und *Religionsphilosophie* nicht gehören. Der Einfluß der eigenen geschichtlichen und denkerischen Situation von Interpreten auf ihr Verständnis von Gedanken aus anderen Kontexten ist also nicht ungewöhnlich und sogar unvermeidlich, wenn es um echte, denkerische Aneignung geht, nicht um museale Präsentation. Die Belegbarkeit der Auslegung in kohärenter Interpretation von Texten und die Erschließungskraft für das Verständnis oder für die Problematisierung von Wirklichkeitsfeldern und Handlungsregeln entscheiden darüber, ob und inwieweit eine Auslegung sinnvoll und gerechtfertigt ist.

Interpretation bleibt eine Gratwanderung, die in sklavischem Nachbeten ebenso wie in gewaltsamer Aneignung ihr Ziel verfehlt, das darin besteht, die wesentlichen Aufgaben des Denkens zu vergegenwärtigen, damit sich zeigt, was ein Autor sagt und was von ihm zu lernen bleibt.⁵ Die im Blick auf Kant leitende Grundeinsicht lautet, daß dessen kritische Philosophie in ihrem Kern selbst metaphysisches Fragen vollzieht. Reduktive Interpretationen erliegen dem Mißverständnis, daß nicht bedenkenwert sei, was nicht objektiv erkennbar ist. Das Wissen um die Grenzen des Gebrauchs unserer Vernunft hat Kant erlangt, indem er die Frage nach der Erkennbarkeit des *Unbedingten*

⁵ Vgl. Fulda/Stolzenberg (Hrsg.): *Architektur und System in der Philosophie Kants*. Nebenbei kommen dort auch Fragen der Metaphysik zur Sprache, vor allem im zweiten Abschnitt (171–306: *Das System der Transzendentalphilosophie und sein Kontext*); vgl. die Beiträge von Seebohm, Vossenkuhl, Gerhardt, Siegmann, Cramer und Wood. Kants philosophische Religionslehre spielt kaum eine Rolle; der Artikel von Förster: *Das All der Wesen* (106–127) scheint eine Ausnahme zu bilden; Förster jedoch repräsentiert nur seine einseitigen und verfehlten Versuche, aus Kants *Opus postumum* eine Zersetzung von dessen Gottesfrage herauszulesen.

stellt und die Gründe des Scheiterns dogmatischer Antworten erforscht. Wem die *Suche nach Unbedingtem* keine Aufgabe ist, dem fehlt der Schlüssel zum Eintritt in das Gebäude der kritischen Philosophie. Die verbreitete Furcht, Fragen der Metaphysik und der Religionsphilosophie ernsthaft zu erörtern, kann sich Kants nicht als eines willigen Kronzeugen bedienen.

Die Autoren der Beiträge zu *besonderen Aspekten der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants* und zu *übergreifenden Grundfragen der kritischen Philosophie Kants* wenden sich aus unterschiedlichen Horizonten in weitgehend immanenter Interpretation den Hauptthemen von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie zu. Vollständigkeit war nicht intendiert und wäre nicht erreichbar gewesen. Die kritische Philosophie sollte in klarem Textbezug als Metaphysik und Religionsphilosophie vergegenwärtigt werden. Kant hat die Fragen der Metaphysik, der Moral und der Religion zwar in scholastischer Sprache, aber nicht herzlos der Kritik unterzogen. Jean Pauls Wort scheint heute noch einige »lesende oder gelesene Magister« zu treffen, die »als Bauefangene beim Wasserbau und der Grubenzimmerung der kritischen Philosophie in Tagelohn genommen worden« und »das Dasein Gottes so kaltblütig und kaltherzig erwägen, als ob vom Dasein des Kraken und Einhorns die Rede wäre.«⁶ Wenn sie wirklich Sinn für Kants zentrale Fragen hätten, könnten sie sich mit seiner Hilfe noch heute »in Furcht« setzen lassen, so wie Jean Paul seine Leser mit der *Rede des toten Christus* in Furcht setzen wollte.⁷

Kant prüft die Möglichkeit und die Grenzen der theoretischen Erkenntnis kalten Herzens, »wenn es bloß um *Beurtheilung* zu thun ist«, weiß aber, daß die Situation sich völlig ändert, »wenn von Entschließungen die Rede ist« (*KrV* B 615). Sofern er die Frage, *was ich wissen kann*, mit den Fragen verknüpft sieht, *was ich tun soll* und *was ich hoffen darf*, geht es ihm um das Sein des Menschen, auf das sich die drei Fragen beziehen, in denen sich alles »Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt« (*KrV* B 833; vgl. *Log* A 25 = AA 9,25). Damit liegt der oft vernachlässigte existenzielle Hintergrund seiner Philosophie auf der Hand. Eindrucksvolle

⁶ Vgl. Jean Paul: *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei*. In: *Sämtliche Werke* 2,271.

⁷ Ebd.; vgl. Heidegger: *Kants These über das Sein* (in: *Wegmarken*; GA 9,455): »Nun wird aber und bleibt für Kant die Frage, ob und in welchen Grenzen der Satz ›Gott ist‹ als absolute Position möglich sei, der geheime Stachel, der alles Denken der ›Kritik der reinen Vernunft‹ antreibt und die nachfolgenden Hauptwerke bewegt.«

Worte könnten ihn weiter erhellen. Zum Beispiel sagt Kant in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* im Blick auf unsere Kraft zur Beurteilung der Wahrheit, von der wir uns Glück erhoffen (B 853): »Wenn man sich in Gedanken vorstellt, man solle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, so schwindet unser triumphirendes Urtheil gar sehr, wir werden überaus schüchtern und entdecken so allererst, daß unser Glaube so weit nicht zulange.« Im Bewußtsein der Grenzen unseres Wissens bleiben wir Menschen auf eine Wirklichkeit bezogen, auf die wir nur »mit Furcht und Zittern« hoffen dürfen (RGV B 87=AA 6,68).⁸ Die Wirklichkeit, auf die laut Kant schon innerhalb der theoretischen Philosophie zu hoffen ist, drückt einerseits sein in Ichform gesprochener Satz aus, »daß ich festiglich einen Gott glaube« (KrV B 854), andererseits seine Annahme, daß »genugsamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen« werde (KrV B 855).

Die Prüfung des Erkenntnisvermögens beginnt mit den metaphysischen Erörterungen zu Raum und Zeit; es folgen die metaphysische und die transzendente Deduktion der Kategorien samt der Bestimmung der Möglichkeit und der Grenzen objektiver Erkenntnis, schließlich die Kritik der dogmatischen Metaphysik. Laut der Kritik fehlt den Ideen der reinen Vernunft die objektive Bedeutung, doch haben sie regulative und heuristische Funktion mit problematischer Geltung. Trotz des negativen Resultats sucht Kant weiter den Weg der Wissenschaft für die Metaphysik. Bei dieser Suche geht ihm das Licht auf, daß die Kritik die Lösung der metaphysischen Aufgabe ermöglicht, Unbedingtes widerspruchsfrei zu denken. Erst die Kritik läßt auch »das besondere Schicksal« der Vernunft verstehen, »daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie

⁸ Die existenzielle Relevanz der Kritik, die als Weg eines ruhelos suchenden Herzens begriffen werden kann (vgl. Augustinus: *Confessiones* 1,1: »inquietum est cor nostrum«), tritt in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* zu Tage (BXV): »Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wißbegierde nicht bloß verläßt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält und am Ende betrügt!« Stellen, in denen die existenzielle Bedeutung der Philosophie Kants hervortritt, sind zahlreich; vgl. z. B. KrV B 650; KpV A 288 ff.; KU B 427–429.

übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft« (*KrV* A VII). Die Vernunft lebt als besonderes Vermögen vom Bezug zu Unbedingtem, das sich nicht als objektiv Erkennbares denken läßt (*KrV* BXXIV), nicht als Produkt, das sie »selbst nach ihrem Entwurfe« hervorbringen könnte (*KrV* BXIII). Kant mußte also »das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen« (*KrV* BXXX). Im Stil eines inneren Monologs sagt er (*KrV* BXIX f.): »Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwinglicher Einsichten benehme«.

Die Kant-Rezeption hat, wie schon erwähnt, einige unterscheidbare Epochen durchlaufen. Zuerst galt Kant als Zerstörer der dogmatischen Metaphysik oder als Vorläufer der absoluten Metaphysik des Deutschen Idealismus, die sich im Gegensatz zum *negativen* Charakter der Kritik als *positive Philosophie* präsentierte. Nach dem Zusammenbruch der absoluten Metaphysik wurde die Kritik von den Neukantianern gegen Materialismus und Positivismus zur Rettung eines Minimalbestandes an Geistigem herangezogen; zu Beginn des 20. Jahrhunderts kam es endlich zur vielstimmigen, aber disparaten Wendung zur Metaphysik in der Kant-Interpretation.⁹ Heute gibt es breite öffentliche Hochschätzung der Philosophie Kants, aber wenig Einmütigkeit in ihrer Deutung. Die Themen und Intentionen seines Denkens, die in die Metaphysik gehören, werden oft vernachlässigt und zuweilen gewaltsam zu-

⁹ Zum Beispiel Wundt: *Kant als Metaphysiker*; Heimsoeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (beide Arbeiten 1924 zum 200. Geburtstag Kants). Einen Überblick bieten einige Aufsätze von Funke, z.B.: *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*; *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*.

¹⁰ Symptomatisch ist Wenzel: *Anthroponomie. Kants Archäologie der Autonomie*; Vf. zitiert, daß Moral keine Religion voraussetzt, übergeht aber, daß sie unausbleiblich zur Religion führt (1; vgl. 8f., 29f.). In anderer Intention, aber eher gegen Interpretieren wie Wenzel als gegen Kant (es geht ja nicht um Selbstgesetzgebung des *Menschen*, sondern der *Vernunft!*) erklärt Sala im vorliegenden Buch (S.235): »In der Tat ist die Spannung unlösbar, solange die Autonomie des Menschen gilt. Warum sollte Gott die der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit verwirklichen, wenn die Verbindlichkeit des moralischen Imperativs nicht von ihm abhängt? Wenn der Mensch sich völlig autonom ein Gesetz gibt, so soll er auch dafür sorgen, daß er auf seine Rechnung kommt.« Sala will in seinem Kampf gegen Kant den Offenbarungsglauben retten. Wenzel will mit seiner gleichsinnigen Umdeutung der »Autonomie« die Fragen der Religion ganz ausschalten: offenbar eine seltsame und schlechte Art von »coincidentia oppositorum«.

rückgedrängt. Manche der innersten Intentionen Kants werden sogar in die Gegenrichtung verdreht, zum Beispiel in der Deutung von Kants Autonomie-Gedanken als *Anthroponomie*.¹⁰ Denn was Kant *Autonomie* nennt, tritt als unbedingte Verpflichtung auf. Dem empirischen Subjekt, das sich in konkreten Situationen zu entscheiden hat, begegnet sie faktisch wie Fremdbestimmung. Das verdeutlicht die Tatsache, daß das Bewußtsein des moralischen Gesetzes die Eigenliebe des Subjekts einschränkt und seinen Eigendünkel sogar niederschlägt (*KpV* A131). Was heute öffentlich *Autonomie* genannt wird, hätte Kant wohl eher als *Heteronomie* bezeichnet. Vor diesem Hintergrund ließen sich übrigens terminologische Differenzen zwischen Kant und Levinas überwinden.¹¹

Nachdem die Reihe der Beiträge beendet ist, die Kants Weg der Transformation und kritischen Erneuerung der Metaphysik beleuchten, folgen Beiträge, die sich der Religionsphilosophie Kants zuwenden. Die geschichtliche Offenbarungsreligion scheint in der Gefahr zu stehen, in Kants Vernunftreligion zu einem belanglosen *adiaphoron* zu werden. Immerhin könnte Kants philosophische Religionslehre für Theologen Ansporn sein, ihre besondere Aufgabe zu übernehmen und nach dem Sinn von Geschichtlichem zu fragen, sofern er nicht in Kontingenz und Relativität untergeht.¹² Wenn sich die Geschichte als Ort zeigte, *an dem Unbedingtes im Bedingten erscheinen kann*, hätte sie selbst mit dem Unbedingten zu tun. Dann wäre zu fragen, wie die »eine göttliche Abkunft verkündigende Anlage« des Menschen (*RGV* B 59 = AA 6,50) denkbar ist, wie das Bewußtsein des unbedingt geltenden moralischen Gesetzes in kontingenten Situationen auftreten kann, wie eine Erscheinung von Unbedingtem zu *denken* wäre, die im Offenbarungsglauben ja *verkündigt* wird. Von Kant zugleich unterstützt und herausgefordert könnten Theologen das Ihrige tun, nachdem er das Seinige getan hat, als er seinen Versuch vorlegte, die Wahrheit der Religion »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« zu denken.

In einem Hinweis vom Beginn der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Religionschrift erklärt Kant (*RGV* BXXI f. = AA 6,12): »Da Offenbarung

¹¹ Chalier: *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*, bes. 73–101 (vgl. dazu die Rezension von Fischer); Fischer/Hattrup: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, 214–230.

¹² Die sich stellende Aufgabe bezeichnet deutlich der Haupttitel von Kasper: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings*. Vgl. den Beitrag von Rudolf Langthaler im vorliegenden Buch.

doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere als eine engere in sich beschließt, (nicht als zwei außer einander befindliche, sondern als concentrische Kreise) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Principien a priori) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahiren muß.« Im Bild zweier konzentrischer Kreise, deren inneren die philosophische Religionslehre ausfüllt, ist der Theologie eines historischen Offenbarungsglaubens Platz gelassen, der von dessen Theologen jedoch ausgefüllt werden muß, wenn er Überzeugungskraft gewinnen soll. Kant hat – auf Grund seiner Erfahrung mit der Zensur gewiß mißmutig – sogar dem Wort von der Philosophie als *ancilla theologiae* zugestimmt (*SF A 26 = AA 7,28*): »Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt), wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet«.

Das Verhältnis von Philosophie und Religion ist eine alte Frage, die schon Kirchenväter bewegt hat. In einer These, die sich gut mit Kants Bild der konzentrischen Kreise verbinden läßt, hat Augustinus es für notwendig gehalten, daß Philosophie und Religion nicht voneinander verschieden seien.¹³ Die Nichtandersheit von Philosophie und Religion deutet auch er als nur partielle Identität. Nach der manichäischen Phase hat er sich zunächst einer schon christlich eingefärbten Form des Neuplatonismus zugewandt, einer ungeschichtlichen Weisheitslehre, die Erlösung versprach. Wie er berichtet, hat ihn die geschichtliche Offenbarung des biblischen Glaubens lange Zeit wenig beeindruckt (*Confessiones* 10,6). Erst später hat er gefunden, was ihn zum christlichen Theologen werden ließ. Was Augustinus später gefunden hat, war eine weitere Sphäre, deren Inhalte im Lauf seines Denkwegs größte Tragweite für ihn erlangt haben, aber in der engeren nicht enthalten waren. Die philosophisch faßbaren Einsichten sind für Augustinus dennoch Vor-

¹³ *De vera religione* 8: »sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem«; vgl. 72: »noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas. et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum.« Der Weg beginnt außen, führt nach innen und weist auf ein Innerstes. Er könnte als Weg von der Physik über die Philosophie zur Theologie gedacht werden.

stufen geblieben, deren Wahrheit er später nicht bestritten hat. Vielmehr betont er, schon bei den Philosophen Wahrheit gefunden zu haben, in den Heiligen Schriften aber eine weitergehende Wahrheit, von der er in den philosophischen Texten nicht gelesen habe: »ibi legi [...] non ibi legi«. ¹⁴ Erst die geschichtlich vorgelebte Wahrheit, die Augustinus in der biblischen Botschaft im Wort und im Leben Jesu Christi fand, habe ihn auf den Weg des Strebens nach Gerechtigkeit und Heiligkeit geführt: »et hoc mihi verbum tuum parum erat si loquendo praeciperet, nisi et faciendo praeiret. et ego id ago factis et dictis«. ¹⁵ Auf den Weg des Strebens nach selbstloser Güte, nach Tugend und Heiligkeit zu gelangen, ist das, worauf es auch nach Kants Einsicht unbedingt für jeden Einzelnen ankommt. Wo es um den Sinn des Lebens geht, geht es um Leben und Tod. Obwohl das moralische Gesetz unbedingt gebietet, wird auch ein Mensch, der den Anspruch des Gesetzes anerkennt, »vielleicht sich nicht getrauen zu versichern«, daß er ihm entsprechen werde (*KpV A 54*). Das Verhältnis des Unbedingten zur Geschichte kann insofern als Thema gelten, über das christliche Theologen gründlich nachzudenken haben.

2. Nach diesen knappen Hinweisen, die das systematische und geschichtliche Motiv der hier verfolgten Aufgabe umreißen sollten, seien einige Hinweise zur Konzeption des Gedenkbandes angefügt. Im Anschluß an ein Wort Kants legt FRIEDRICH WILHELM VON HERRMANN den Grundstein zu allen weiteren Untersuchungen, indem er die *Kritik der reinen Vernunft* als metaphysische Selbstkritik der Metaphysik begreift, als die »Metaphysik von

¹⁴ Vgl. *Confessiones* 7,13–15; vgl. Kants ähnliche Bemerkung zum Titel der Religionsschrift (AA 23,94). Zur Möglichkeit, das Denken Augustins und Kants in paralleler Ausrichtung zu sehen, vgl. Delekat: *Immanuel Kant*, 21 ff. und passim.

¹⁵ *Confessiones* 10,6; vgl. 10,68. Weiter *KU B 139*: »Selbst in der Religion [...] wird doch nie durch allgemeine Vorschriften [...] so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori) nicht entbehrlich macht«. Vgl. *GMS BA 29=AA 4,408*: zum »Heilige[n] des Evangelii«. Dagegen Rickert: *Die Heidelberger Tradition*, 408 f.: »Auch abgesehen von der einseitig moralistischen Denkweise wird das Unternehmen Kants, die Religion ›innerhalb der bloßen praktischen Vernunft‹ zu behandeln, uns nicht befriedigen. Wir müssen uns bei der philosophischen Behandlung der Religion bewußt an die irrationale und insofern ›unvernünftige‹ Fülle des geschichtlichen Lebens halten.« Rickert usurpiert jedoch die genuine Aufgabe der Theologie für die Philosophie.

der Metaphysik« (AA 10,269).¹⁶ Diesem Beitrag zur *metaphysica generalis* folgen Interpretationen zu den drei Hauptgebieten der *metaphysica specialis*: PAOLA-LUDOVICA CORIANDO schreibt zur Seelenproblematik im Spannungsfeld zwischen dem Paralogismen-Hauptstück und der Postulatenlehre, WOLFGANG ERTL zur Antinomie der reinen Vernunft, ROBERT THEIS zur Bedeutung der Gottesbeweiskritik aus dem Kontext der kritischen Philosophie und im Blick auf die Frage transzendentaler Sinnstiftung.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* bezeichnet Kant die »Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird«, als »die wohlthätigste Verirrung [...], in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinth herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind« (KpV A 193). Aus der so eingeführten These vom »Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen« (KpV A 215) gewinnt Kant die Einsicht, daß der spekulativen Vernunft durch die neue Situation neue Aufgaben zukommen. Die neuen Aufgaben treten überraschend in der Betrachtung der Fragen der praktischen Philosophie auf, weil der Fund sich nicht einer Suche der Vernunft verdankte. Dieser unvorhersehbare Fund führt zur Annahme, daß die Vernunft die Sätze, die sie aus eigener Befugnis nicht rechtfertigen konnte, »sobald sie *unabtrennlich zum praktischen Interesse* der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen und sie mit allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen« muß (KpV A 218).

Vor diesem Hintergrund führt NORBERT FISCHER zum Ansatz von Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft. MAXIMILIAN FORSCHNER folgt mit der Auslegung der transzendentalen und der praktischen Freiheit, die sich als der Schlußstein eines Systems der reinen Vernunft erweist. Mit dem Ansatz der praktischen Philosophie Kants im *einzigsten Faktum der reinen Vernunft* und der Darstellung der Freiheit als Schlußstein des Systems

¹⁶ Vgl. Pollok: *Einleitung*, IX: »Zum ersten Mal propagiert und verteidigt Kant hier den *wissenschaftlichen* Charakter der Metaphysik.« Die »Logik der Wahrheit« rückt nun in das Zentrum der Betrachtung (IX f.). Das bedeutet (XIII): »Die alte dogmatische Metaphysik [...] beschäftigt ihn nun nicht mehr wesentlich.«

ist die Basis für die Postulate der reinen praktischen Vernunft gegeben, die FRIEDO RICKEN entfaltet. Die Untersuchungen zur praktischen Philosophie Kants schließen mit einem Text von EMMANUEL LEVINAS, der in der französischen Originalfassung bisher noch nicht veröffentlicht ist. Er zeugt von der Beschäftigung dieses Autors mit Kant, gibt einen Rückblick auf Kants theoretische und praktische Philosophie und räumt einige Mißverständnisse aus, die das Verhältnis von Levinas zu Kant belasten.

BERND DÖRFLINGER widmet sich in seinem Beitrag der Grundfrage von Kants Religionsphilosophie und untersucht, ob und in welchem Sinne Moral unausbleiblich zur Religion führt. GIOVANNI B. SALA zielt – auch mit Erwägungen, die Kants Vorgehen kritisch hinterfragen – auf den Sinn von Kants Religionsphilosophie, sofern sie in engster Beziehung zur Dogmatik des christlichen Glaubens entwickelt worden ist und doch womöglich in Konkurrenz zu ihr steht. COSTANTINO ESPOSITO verfolgt die Genese von Kants philosophischer Religionslehre, wiederum im Ausgang von der christlichen Offenbarungslehre, und stellt am Ende die Frage nach dem Verhältnis der *notwendigen* Vernunftreligion zum Christentum als *faktischer* Religion.

Die Reihe der Beiträge, die sich lediglich auf Themen und Probleme der Philosophie Kants beziehen, schließt mit Abhandlungen zu übergreifenden Grundfragen. ALOYSIUS WINTER eröffnet diese Abteilung mit der Bestimmung der Endabsicht der Metaphysik »vor allen ihren Zurüstungen« und belegt die theologischen Hintergründe der kritischen Philosophie. CLEMENS SCHWAIGER untersucht die Herkunft und Verwendung des Begriffs des *Übersinnlichen*, den er als Schlüsselkategorie von Kants praktischer Metaphysik interpretiert. REINER WIMMER wendet sich Kants Konzeption einer moralisch-praktischen Anthropologie zu, die am Ende auf die Pflicht zur Konstitution eines die Menschheit umfassenden ethischen Gemeinwesens zuläuft. JOACHIM KOPPER stellt die oft übersehene Bedeutung der Methodenlehren der drei Kritiken heraus und entfaltet deren Ergebnis im Blick auf die Gottesfrage. NORBERT FISCHER bezieht das Zeitproblem auf die drei Fragen, in denen sich das Interesse der Vernunft vereinigt (zuletzt auch auf die Frage, was der Mensch sei), und findet in Kants Zeituntersuchung ein Bindeglied zwischen den Zeituntersuchungen Augustins und Heideggers.

Mit dem Beitrag EDITH DÜSINGS beginnen die Arbeiten zu den Wirkungen der Philosophie Kants, zunächst zu Wirkungen in der unmittelbaren Nachfolgephilosophie, sodann zu Wirkungen in nichtdeutschsprachigen Kulturräumen. Düsings Beitrag, der in zwei Hauptteilen den Weg von Kants

praktischer Metaphysik zu Fichtes Metaphysik des Einen Seins nachzeichnet, erfüllt eine Brückenfunktion, sofern er Kants Postulatenlehre noch einmal aufgreift, in neuer Perspektive auslegt und Fichtes Weg nach dem Atheismusstreit als Augustinische Wende deutet. ROBERT JAN BERG stellt in seiner Untersuchung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei Kant und Hegel die Gegenläufigkeit von Ansatz und Ziel dar: Ausgangspunkt bei Kant ist das Wissen, Endpunkt das Glauben; bei Hegel verhält es sich umgekehrt. RUDOLF LANGTHALER erörtert die Kritik des späten Schelling an Kants Religionsphilosophie, die um die zukunftsweisende Frage der Differenz zwischen dem wirklichen Gott und der bloßen Idee Gottes kreist. MARGIT RUFFING betrachtet die Beziehung Schopenhauers zu Kant, die sie eher vermittelnd als trennend zu begreifen trachtet.

Die beiden ersten Beiträge zu Kants Wirkung außerhalb des deutschen Sprachraums enthalten Untersuchungen zu Interpretationen aus romanischen Ländern. Indem JEAN GREISCH Heideggers Kant-Interpretation einbezieht, bietet er mit seiner Abhandlung zudem ein Bindeglied zwischen dem deutschen und dem französischen Kulturraum. Sein Hauptthema ist jedoch eine Auslegung von Paul Ricœurs Beziehung zu Kant, in der die Freiheit im Lichte der Hoffnung gesehen wird. Der Schwerpunkt des Beitrags von MARIO CAIMI liegt in einem Überblick über die spanischsprachigen Forschungen zu Kants Metaphysik und Religionsphilosophie. PETER SCHULZ skizziert die Wirkung Kants im angelsächsischen Raum anhand der Diskussion zu Kants praktischer Metaphysik, besonders im Blick auf die Fragen nach dem Verhältnis von höchstem Gut und Glückseligkeit. JAKUB SIROVÁTKA beginnt mit Hinweisen auf die auch durch die politischen Verhältnisse bedingte Vernachlässigung von Metaphysik und Religionsphilosophie Kants in den slawischen Ländern und geht dann auf ein ambivalentes Beispiel ein, auf Wladimir Solowjow. Die Untersuchungen schließen mit dem Beitrag von WOLFGANG ERB, der auf die Kantrezeption der Kyōto-Schule eingeht und angeregt durch Gedanken Nietzsches fragt, wie Metaphysik und Religionsphilosophie beschaffen sein müßten, wenn Denkende sie vortrügen, die im Anschluß an Kant Motive fernöstlichen Denkens aufzunehmen bereit wären.

3. Am Ende der Einleitung sei eine Skizze zu Kants System der reinen Vernunft gewagt, eines Systems der spekulativen wie der praktischen Vernunft. Sie stützt sich auf die beiden ersten kritischen Hauptwerke und vor allem auf Kants Hinweis zum »ganzen Gebäude eines Systems der reinen selbst der

speculativen Vernunft« in der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* (A4). Gedanken aus anderen Werken werden der Einfachheit halber nur hilfsweise ins Spiel gebracht. Dabei wird nicht einmal gefragt, ob sich deren Inhalt disparat oder negativ zum Inhalt dieser Skizze verhält. Trotz dieser Einschränkungen ist es der Zweck des entwickelten Modells, einen ersten denkerischen Zugang zu Kants kritischer Metaphysik zu erleichtern und die Diskussion zur Systematik der kritischen Philosophie anzuregen.

Der zeitliche Ausgangspunkt der Untersuchung zu der Möglichkeit und zu den Grenzen objektiver Erkenntnis ist die wirkliche Gegebenheit objektiver Erkenntnis. Die transzendente Analytik setzt bei einem Zusammengesetzten an, das als der faktisch gegebene Boden dient, auf dem das Bauwerk der philosophischen Theorie der theoretischen Erkenntnis errichtet werden kann. Ob das Bauwerk der theoretischen Philosophie ein für sich selbst bestehendes Gebäude oder nur ein Gebäudeteil ist, wird im Kontext der theoretischen Untersuchung nicht klar. Den Boden, auf dem es laut Kant Halt findet, bieten ihm die reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft. Zur Möglichkeit der Errichtung dieses Bauwerks bemerkt er (*KrV* B 20): »Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: *wie* sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen.«

Unsere Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung (*KrV* B 1): »Daß alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel«. Erfahrung zeigt sich aber als Zusammengesetztes aus dem, »was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt« (*KrV* B 1). Auf der einen Seite setzt Erfahrung Empfängnis voraus, auf der anderen Seite spontan bewirkte Ordnung des Empfangenen. So gilt (*KrV* B 74): »Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht«.

Die Materie der sinnlichen Erkenntnis muß zwar als *gegeben* vorausgesetzt werden, ist aber als solche nur *denkbar*, nicht *erkennbar*. Kant spricht in ungenauer Diktion davon, daß die Erweckung ›durch Gegenstände‹ geschehe, von denen er erklärt, daß sie »unsere Sinne rühren und theils von selbst

Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt« (*KrV* B 1). Die Frage, was es mit der Herkunft des ›rohen Stoffs‹ sinnlicher Eindrücke auf sich habe, muß gestellt werden, bleibt aber unbeantwortet. Obwohl das Vorauszusetzende nicht *erkennbar* ist, muß es trotz seiner Unerkennbarkeit doch *gedacht* werden können (*KrV* B XXVII f.): »Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.« Denn bevor der rohe Stoff dazu taugt, die Verstandesthätigkeit in Bewegung zu bringen, muß er die Sinne bewegt und die Ausbildung von Vorstellungen erweckt haben, durch die der Stoff der sinnlichen Eindrücke überhaupt erst rezipiert werden kann.

Nicht der ungeformte rohe Stoff der Anschauung läßt sich unter die Einheit des Denkens bringen, sondern erst die ›Erscheinungen‹, in denen er, nachdem er durch die formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) geordnet ist, dem Verstand in der Einheit der Anschauung dargeboten wird. Sofern »die Vernunft aber nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt« (*KrV* B XIII), ist sie prinzipiell unfähig, *Gegebenes* an sich selbst zu erkennen. Weil alles Gegebene jedoch *in der Form des inneren Sinnes gegeben* ist (also in der *Zeit*), die Kant als Funktion des Subjekts erweist, zeigt sich die Zeit als Bindeglied zwischen der Rezeptivität und der Spontaneität der Erkenntnis (*KrV* B 46–58; 176–187). Erkenntnis kann stattfinden, indem der durch Raum und Zeit geformte Stoff sinnlicher Eindrücke unter die Einheit des Denkens gebracht wird. Dazu muß ein denkendes Ich vorausgesetzt werden, das den Akt der Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen spontan vollzieht. Der vorläufig höchste Punkt der Transzendentalphilosophie ist folglich das »*Ich denke*«, das »alle meine Vorstellungen begleiten können« muß (*KrV* B 131). *Es muß* wie der Ursprung der Erscheinungen *gedacht* werden, *kann* aber ebensowenig *erkannt* werden. Beide Voraussetzungen bleiben trotz ihrer notwendigen transzendentalen Funktion unbekannt: ein *x*, das in der Erfahrungserkenntnis vorausgesetzt ist, »ein Etwas = *x*, wovon wir gar nichts wissen« (*KrV* A 250; vgl. *KrV* B 13, B 404).

Die Differenz von Denken und Erkennen bleibt bestehen, obwohl »der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand« auch ohne Besinnung auf »die Quellen seiner eigenen Erkenntniß [...] sehr gut fortkommen« kann (*KrV* B 297). Die zwei Grundquellen der objektiven Erkenntnis, die als transzendentes Objekt und als transzendentes Subjekt benannt

werden können, bedürfen weiterhin der zu denkenden (aber auch *nur denkbaren*) Voraussetzung, in der die oberste Bedingung der Möglichkeit der Synthesis des Mannigfaltigen vorgestellt wird. Diese höchste Voraussetzung bezeichnet Kant als das transzendente Ideal, das als höchste Bedingung der systematischen Einheit aller Erkenntnisse fungiert, aber gleichfalls wie die vorgenannten Voraussetzungen unerkennbar ist. Als bloße Idee ist das Ideal auf Grund seiner heuristischen und regulativen Funktion für die objektive Erkenntnis zwar nur einer indirekt objektiven transzendentalen Deduktion fähig, behält aber auf diesem Wege doch problematische Geltung, weil ihr absolutes Sein *nicht unmöglich* ist. Alle drei Voraussetzungen sind also *nicht nur denkbar*, sondern *denknotwendig*. Obwohl diese Ideen nicht erkennbar sind, bleiben sie *Probleme*, die auf Unbedingtes zielen: sie sind notwendige, aber theoretisch unlösbare Aufgaben des Denkens.

In einer der drei Ideen wird allerdings ein inhaltliches Moment gedacht, das *positiv* für die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis vorausgesetzt ist. Es ist die Spontaneität des Denkens, die auf die transzendente Freiheit verweist. Obwohl weder die Realmöglichkeit, noch die Wirklichkeit der transzendentalen Freiheit erkannt werden kann, ist sie in jedem Vollzug objektiver Erkenntnis faktisch vorausgesetzt. Die Überlegungen zum Gebäude der theoretischen Philosophie hatten mit der Annahme begonnen, daß das Bauwerk der theoretischen Philosophie Halt in der objektiven Erkenntnis findet. Obwohl diese Art von Erkenntnis Allgemeinheit und Notwendigkeit erreicht, erweist sie sich als bedingt. Denn die Vernunft errichtet »zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich *mögliche Erfahrung*« (KrV B 765).

Das Bauwerk der theoretischen Philosophie hat folglich nur ein stabiles Element, das gleichsam auf halber Höhe fixiert ist, nämlich: *objektive Erkenntnis*. In einem bekannten Bildwort nennt Kant diesen Bereich auch das »Land der Wahrheit«, das aber eine »Insel« sei, »durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen« (KrV B 294). Blicke man bei dem Bild des Bauwerks, dann müßte von einer in sich festgefügtten Konstruktion gesprochen werden, die aber weder nach unten (durch Fundierung im sinnlich Gegebenen), noch nach oben (durch Fundierung im gedachten Über-sinnlichen) die gesuchte Stabilität besitzt. Der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte *Verstand* bemerkt die beidseits fehlende Fundierung indessen gar nicht als Mangel (KrV B 297). Erst die *Vernunft* nimmt den