

IV. Kapitel: Gott und die Pyramide der Gewalt

1. Vergöttlichung

1.1 Problemansatz: Vergöttlichung

§ 142: Vergöttlichung I: Einheit, Ordnung und Gesetz.- Kant hat die konzeptuellen Grundlagen seiner kritischen Philosophie nicht systematisch erwogen. Insbesondere sein unilateraler Ansatz war ihm selbstverständlich. Auch dort, wo er versuchte zu beweisen, hat er relevante Alternativen nicht beachtet (vgl. z.B. § 58). Inwiefern dies zu Fehlern geführt haben mag, soll hier nicht diskutiert werden. Vielmehr soll die Frage erörtert werden, welche Konzepte statt der systematischen Erwägungen Kant geleitet haben mögen. Die Behandlung dieser Frage wird entsprechend der Anlage dieser Arbeit auf die Problemgebiete der Unilateralität und des Kerns der kritischen Philosophie eingeschränkt.

Berücksichtigt man unter dieser Fragestellung die vorkritischen Schriften Kants, dann fällt eine erstaunliche Korrespondenz auf. Man lese etwa folgenden (kritischen) Text aus den Prolegomena:

"aber die Einheit der Objekte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigene Gesetze faßt, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen notwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu tun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur, als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist"(Prolog.: § 38).

Für den Vergleich mit dem noch zu zitierenden vorkritischen Text sind folgende Gedanken hervorzuheben:

1. Die Einheit der Objekte wird von dem Verstand bestimmt.
2. Der Verstand ist Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur.
3. Der Verstand unterwirft die Erscheinungen seinen Gesetzen.

Man vergleiche das Zitat aus den Prolegomena des Jahres 1783 mit dem fol-

genden Text aus der 1763 erschienen Schrift "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes":

"... so bemerke ich dagegen: Daß die wahrgenommene Notwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer notwendigen Einheit, eben so wohl als die zufälligste und willkürlichste Anstalt einen Beweistum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspunkte auf andere Art muß vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an: daß die Ordnung und vielfältige vorteilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung denen Dingen notwendig oder zufällig sei"(II: 691 = 2: 123/124; vgl. I: 356).

1. Hier ist also nicht der Verstand, sondern Gott Urheber der Einheit der Dinge.
2. Auch die Ordnung hat in Gott ihren Ursprung.
3. Der Zusammenhang nützlicher Gesetze ist ebenfalls göttlichen Ursprungs.

Es kommt hier nicht darauf an, in welchem Ausmaß die Bedeutungen der einzelnen Worte ("Einheit", "Ordnung", "Gesetz" usw.) in den beiden Texten sich noch gleichen. Vielmehr soll hier nur auf einen Zusammenhang aufmerksam gemacht werden, den R. Torretti wie folgt charakterisierte:

"Wenn wir jetzt auf die Gedanken des jungen Kant über die Einheit der Welt zurücksehen, fällt auf, daß in der Kritik das menschliche Selbstbewußtsein dieselbe Rolle gegenüber der Erscheinungswelt spielt, die in den früheren Schriften Gott gegenüber der Welt-an-sich spielte. Wir sollten nunmehr das menschliche Gemüt als analogon Dei einschätzen, wenn wir nicht, dem neuen „immanenten“ Standpunkt der Philosophie gemäß, Gott selbst als analogon humani intellectus verstehen müßten"(R. Torretti 1971: 93).

§ 143: Vergöttlichung II: Raum, Zeit und Quelle.- Nach der kritischen Philosophie Kants soll die "reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, (...) der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen"(A 551 - B 579) sein (vgl. § 65). Da Raum und Zeit als Anschauungsformen der Sinnlichkeit angehören, sind reiner Verstand und reine Vernunft als Spontaneitätsvermögen nicht in Raum und Zeit. Auch Gott wurde von Kant, nicht nur in den vorkritischen Schriften, nicht-zeitlich und unräumlich gedacht. In der 1762 geschriebenen und 1764 veröffentlichten (vgl. 2: 493 f.) "Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" kann man lesen:

"Ich soll z.E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Wesen, von welchem alles andre abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdenn mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge sein. Eben so sehe ich ein, daß, indem die auf einander folgende Dinge der Welt unter seiner Gewalt sein, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunkt in dieser Reihe bestimme, mithin, daß in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage, Gott sieht das Künftige vorher, so heißt dieses nicht so viel, Gott siehet dasjenige, was in Ansehung seiner künftig ist, sondern was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d.i. auf einen Zustand derselben folgt"(II: 769 = 2: 297).

In der Kritik der Urteilskraft findet man verwandte Äußerungen:

"Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Bewegter, mithin durch die Kategorie der Kausalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie), denke: so muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht als in der Zeit und mit andern zugleich existierend denken"(KU: 479/480).

Die Parallelisierbarkeit ist bis in einzelne Metaphern fortführbar. Das Ursprungs- oder Quellenkonzept war für Kant grundlegend (vgl. §§ 32 u. 74 f.). Man vergleiche diesbezüglich die Textstelle (1755 veröffentlicht), nach der der einzige Verstand ein göttlicher sei:

"Hieraus folget, daß ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Notwendigkeit haben können; sondern, daß sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen"(I: 357 = 1: 333),

mit folgender Passage (1787 veröffentlicht):

"Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht"(B 154).

Die Verwandtschaft zwischen Kants Gottesauffassung, besonders in seinen vorkritischen Schriften, und seiner kritisch-philosophischen Konzeption menschlicher Vermögen veranlaßte E. Topitsch die kritische Philosophie von dem Hintergrund der theologischen Tradition her zu erörtern:

"So konstruiert hier Kant ein fast konsequentes Modell der Erzeugung und Erkenntnis der Erfahrungswelt durch die synthetischen Funktionen unseres Ich, wobei der theologische Hintergrund noch sehr deutlich durchscheint. Die genannten Funktionen vollbringen genau dieselben

Leistungen wie einst die gesetzgeberische und schöpferische Gottesmacht - sie "schreiben der Natur die Gesetze vor" und garantieren auch deren "Allgemeingültigkeit" und "Notwendigkeit", Eigenschaften also, welche auf den Glauben zurückgehen, die "Naturgesetze" seien das Ergebnis unverbrüchlicher Dekrete und Manifestationen des allmächtigen göttlichen Willens"(E. Topitsch 1975: 116).

§ 144: Grenze der Vergöttlichung: Ding an sich.- Daß nach der kritischen Philosophie "der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur" ist (s.o.), ist nur deswegen möglich, weil sie Raum und Zeit zu Anschauungsformen subjektiviert und dadurch den Bestimmungen des Verstandes untergeordnet hat. Daher konnte Kant auch schreiben: "der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor"(V: 189). Wer solche Textstellen liest ("Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten"(B XVI) oder "ohne Verstand würde es überall nicht Natur"(A 126) geben), könnte vermuten, Kant habe in seiner kritischen Philosophie Menschen zu Göttern werden lassen. Dies läßt verständlicher werden, wieso manche Autoren in der kritischen Philosophie Wahnvorstellungen meinten identifizieren zu können (vgl. § 19). Doch die Vergöttlichung menschlicher Vermögen hat Grenzen, denn "Natur" ist nach Kant ja nur als "synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln" (A 126/127) zu begreifen. Wäre "Natur" als "Dasein der Dinge an sich selbst" zu bestimmen, "so würden wir sie niemals, weder a priori noch a posteriori, erkennen können"(ProI.: § 14).

Das Mannigfaltige der Erscheinungen als Empfindung nannte Kant in seiner kritischen Philosophie auch "Materie" (A 581 - B 609) und dasjenige "aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung"(B 34). Dieser Gebrauch der Worte ermöglicht eine sprachliche Zuordnung zu der Auffassung, die Kant in seiner Ende 1762 erschienen (2: 470) vorkritischen Schrift "Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes" dargelegt hat. Eine genauere Erörterung dieser Zuordnung ist für den Gedankengang hier nicht erforderlich. Kant erwog, daß "Aristoteles und viele andere Philosophen des Altertums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten"(II: 692). Kant hielt dem entgegen, daß die Vereinbarung der Regeln (Form bzw. Verbindung) "in den Möglichkeiten der Dinge selbst"(II: 692/693) als Materie liege:

"Aldenn aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sein, das ist, nur als Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der

Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt"(II: 693 = 2: 125).

Hätte Kant die Konstellation aus Form und Materie bzw. Verbindung und Ding vollständig subjektiviert, dann hätte er das Mannigfaltige der Erscheinungen als Empfindungen ebenfalls einem Spontaneitätsvermögen zuordnen müssen. Doch Empfindung war ihm in der kritischen Philosophie "Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden"(A 19 - B 34).

§ 145: Problemansatz.- Angenommen, weitere ausführliche Studien würden die These, daß Kants kritische Philosophie aus Transformationen der Konzeptionen des Gott-Welt-Verhältnisses seiner vorkritischen Auffassungen zu der Konzeption der Verhältnisse innerhalb menschlicher Vermögen entstanden sei, stützen und ausbauen, dann könnte man eine Antwort auf die Frage, wieso Kant eine dichotomisch-unilaterale Philosophie vorschlug, mit Hilfe dieser Transformationshypothese wie folgt andeuten: Das Vergöttlichte im Menschen ist radikal verschieden vom Tierischen im Menschen. Der Mensch ist hierdurch dichotomisiert. Die vergöttlichten Anteile des Menschen können nicht Objekt einer weiteren, mit tierischen Anteilen versetzten Erfassung werden, welche eine multilaterale Konstellation ermöglichen; denn hierdurch würde das Vergöttlichte vertiert werden. Doch eine solche, wie auch immer weiter auszugestaltende Antwort würde Kants Gotteskonzept zu einer bloßen Kreativitätsressource verkürzen.

Kants Konzeption einer wegen der Sinnlichkeit beschränkten menschlichen Erkenntnis setzt diese in ein direktes Verhältnis zur unbeschränkten Erfassung, die Dinge an sich soll erkennen können. Wie ist dieses Verhältnis zu beurteilen? Als ein bloßes Anregungs- oder Kreativitätsverhältnis ist es nicht einzuschätzen. Wollte man also bei der Transformationsantwort stehen bleiben, würde man dieses, erst noch zu ergründende Verhältnis, nicht mehr beachten.

1.2 Analogisches Denken über Gott

§ 146: Analogie.- Für den kritischen Philosophen Kant war Gott ein Ding, nämlich als "absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt"(A 334 - B 391): Das "Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen)," ist "der Gegenstand der Theologie"(A 334 - B 391). Da nach

Kant "die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (...) schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden" (KpV: A 192) kann, war Gott für ihn ein Ding an sich (A 576 - B 604, A 628 - B 656, A 697/698 - B 725/726, V: 232/233). Nun sollen Dinge an sich für Menschen unerkennbar sein (s.o.). Das müßte demnach auch für Gott gelten: Was das göttliche Wesen "an sich selbst sei, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser als vergeblicher Vorwitz" (KU: B 451 Anm.). Wie ist aber dann der Gebrauch des Wortes "Erkenntnis" zu verstehen, wenn Kant eine "Erkenntnis von Gott" (KU: B 257) zugestand?

Im Sinne einer alten Tradition (vgl. E.K. Specht 1952: 7 ff.) begründete Kant seine Angaben zu Gott mit dem Konzept der Analogie, "in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden" (KU: B 256; vgl. II: 948):

"Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d.i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), Statt findet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Tiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Anlagen der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des tierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instinkts, von der Vernunft in der Tat spezifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe.- Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluß nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß die Tiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind), und, ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Prinzip der Befugnis, so zu schließen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Tiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, so weit wir sie äußerlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist par ratio. Eben so kann ich die Kausalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmäßigen Produkte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schließen; weil hier das Prinzip der Möglichkeit einer solchen Schlußart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchste Wesen mit dem Menschen (...) zu einer und derselben Gattung zu zählen" (KU: B 448-450 Anm.).

Wenn man Kunsthandlungen der Menschen ("M") und Tiere ("T") vergleicht, dann soll man wegen ähnlicher Wirkungsart und weil Mensch und Tier "zu einerlei Gattung zu zählen" seien, von dem bekannten Grund (menschliche Vernunft) auf den unbekanntem Grund (tierisches Vermögen zu Vorstellungen) schließen dürfen:

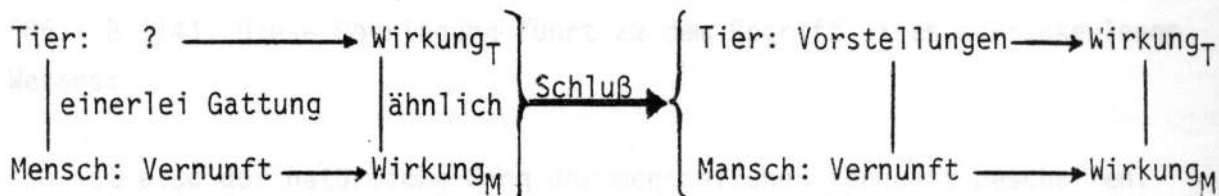


Schaubild 18: Analogieschluß.

Wegen der fehlenden hinreichenden Gattungsgemeinsamkeit soll ein Analogieschluß von der Ähnlichkeit zweckmäßiger Produkte in der Welt mit Kunstwerken der Menschen auf eine oberste Weltursache mit Verstand nicht möglich sein. Erkenntnis Gottes ist somit nach Kant bloß symbolisches Denken:

"Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (...): so ist alle unsere Erkenntnis von Gott symbolisch; und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille, u.s.w., die allein an Weltwesen ihre objektive Realität beweisen, für schematisch nimmt, gerät in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles intuitive wegläßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird"(KU: B 257/258).

§ 147: Begrifflicher Ansatz zu einem Gottesbegriff.- Wenn man aber von Gott als einem Ding an sich keine Erkenntnis haben kann, die sich an ihm überprüfen ließe, sondern sich nur eine analogische Vorstellung von ihm bilden läßt, dann ist zu fragen, wie denn eine angemessene Vorstellung zustande zu bringen sei. Nach Kant bietet bei der Bildung eines Begriffes von Gott (Urwesen) folgende Argumentation eine Orientierung:

"Wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas notwendigerweise existiere. Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet"(A 584 - B 612).

'Unbedingte Notwendigkeit' (A 585 - B 612) sei der Grundbaustein für einen Gottesbegriff. Wie kann Vernunft nach Kant diesen Begriff anreichern?:

"Wenn sie nun alles wegschaffen kann, was sich mit dieser Notwendigkeit nicht verträgt, außer einem: so ist dieses das schlechthinnotwendige Wesen, man mag nun die Notwendigkeit desselben begreifen, d.i. aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht"(A 585 - B 613).

Gott soll etwas sein, "das in keinem Stücke und in keiner Absicht defekt" (A 585 - B 613) sei, weder "mangelhaft" noch "der Ergänzung bedürftig"(A 586 - B 614). Diese Überlegung führt zu dem Begriff eines schrankenlosen Wesens:

"So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Dasein irgend eines notwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist, d.i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchsten Wesens bei sich, und so schließt sie, daß das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthin notwendiger Weise dasei"(A 586/587 = B 614/615).

Drei grundlegende Angaben prägen somit diesen Gottesbegriff: "unbedingte Existenz" (ens originarium), "zureichende Bedingung zu allem andern" (ens entium) und "höchstes Wesen" (ens summum):

"Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und, so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt"(A 578/579 = B 606/607).

§ 148: Transzendente und natürliche Theologie.- Nach Kant besitzt der bisher gebildete Begriff von Gott lauter transzendente Begriffe (wie 'Notwendigkeit', 'Kausalität' und 'Substanz') und konstituiert somit eine "transzendente Theologie"(A 631 - B 659), die "deistisch" sei und "nach der Analogie einer wirklichen Substanz"(A 675 - B 703) gedacht werde. Kant unterschied zwei Arten transzendentaler Theologien:

"Die transzendente Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt Kosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung, sein Dasein zu erkennen, und wird Ontotheologie genannt"(A 632 - B 660).

Doch der Gott der transzendentalen Theologie interessierte Kant letztlich nicht, weil diese keine nähere Bestimmung Gottes als Intelligenz böte:

"da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende

ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessiert, so könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache, übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)"(A 632/633 - B 660/661; vgl. 28.2.2: 1047).

Gott als höchste Intelligenz war für Kant Bezug einer natürlichen Theologie als Physikotheologie, wenn Ordnung und Einheit der Natur in einem Urheber-Verhältnis zu Gott gedacht werde, und Bezug einer Moraltheologie, wenn sittliche Ordnung und Vollkommenheit in diesem Gott ihr Prinzip fände (A 632 - B 660; vgl. KU: §§ 85 u. 86).

§ 149: Höchstes Gut und Gott.- Da man nicht "befugt" sei "zu verlangen", Gott "nach dem, was er an sich sein mag, zu erkennen"(A 678 - B 706; vgl. KU: B 453/454), ihn nur analogisch denken, also sich bloß "einen symbolischen Anthropomorphism" erlauben dürfe, der "in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht"(V: 233), ergeben sich die Fragen, was denn die Spekulation über Gott für einen Sinn habe und ob es nicht angemessener sei, diese "in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen" (A 622 - B 650) aufzulösen. Wenn also eine vernünftige Theologie sinnvoll sein soll, dann kann sie nach Kant nicht allein mit Hilfe der theoretisch-spekulativen Vernunft begründet werden:

"Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist"(A 636 - B 664).

Wenn man also keine moralischen Gesetze zugrunde lege, gebe es keine Theologie der Vernunft. Demnach wäre "der Begriff von Gott" ein "zur Moral gehöriger Begriff"(KpV: A 252).

Für Kant war "Glückseligkeit (...) die Befriedigung aller unserer Neigungen"(A 808 - B 834; vgl. KpV: A 224). Neigungen sind "empirischen Ursprungs" (A 15 - B 29; vgl. A 53 - B 77). Der Mensch sei als endliches Wesen "der Glückseligkeit bedürftig"(KpV: A 199). Moralische Gesetze seien nicht-em-

pirisch und das "handelnde vernünftige Wesen in der Welt (...) ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst"(KpV: A 224):

"Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann"(KpV: A 224/225).

In der Konzeption des höchsten Guts verband Kant die Glückseligkeits- mit seiner Moralkonzeption, wobei Glückseligkeit "jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt"(KpV: A 199):

"In dem höchsten für uns praktischen, d.i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre"(KpV: A 204).

Wenn aber Moral und Glückseligkeit verschiedenen Welten angehören (A 808 ff. - B 836 ff.) und "nach einem bloßen Naturgange in der Welt (...) die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei"(KpV: A 261), dann ist folgende Konsequenz zu bedenken:

"Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein"(KpV: A 205).

Da das moralische Gesetz kein Hirngespinnst und das höchste Gut anzustreben notwendig sei, müsse ein Gott angenommen werden:

"Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer, so fern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem Weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte"(A 811 - B 839).²³⁾

Wenn man also das moralische Gesetz im Sinne Kants zugesteht, dann ist "es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen"(KpV: A 226).

§ 150: Entscheidung für die Annahme des Daseins Gottes.- Kant hat seine ethikotheologische Argumentation für Gott (und Unsterblichkeit) als eine von den theoretischen Versuchen zu unterscheidende Beweisart eingeschätzt:

"Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annahme dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse"(KU: B 424/425 Anm.; vgl. KU: B 472/473 u. XI: 106 Anm.).

Da eine theoretische Bestätigung oder Widerlegung des Daseins Gottes nach Kant nicht möglich ist (A 641 - B 669, KU: B 453), andererseits das Dasein Gottes als Postulat der praktischen Vernunft (KpV: A 223 ff.) dennoch seinen theoretischen Status beibehalten soll, denn ein Postulat ist nach der Kritik der praktischen Vernunft²⁴⁾ ein theoretischer, aber nicht erweislicher Satz, der "einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt"(KpV: A 220), ergibt sich die Frage: wie denn dieser Satz "hinreichend gegründet" oder ob er vielleicht ähnlich einer "Meinung, ohne hinreichenden Grund," sein könne (KU: B 463/464).

Kant hat den moralischen Beweis als eine moralische Entscheidung behandelt. Die "Unschlüssigkeit der Spekulation" soll "durch einen praktischen Zusatz aus dem Gleichgewichte" gebracht werden (A 589 - B 617):

"Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der spekulativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objektiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objektiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objektiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjektive Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem objektiven Gesetze der Vernunft steht) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, objektiv (aber nur der praktischen Vernunft zur Folge) notwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annahme eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Prinzip, was unser Urteil hierin bestimmt, zwar subjektiv, als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was objektiv (praktisch) notwendig ist, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. ein reiner praktischer Vernunftglaube"(KpV: A 262/263).

§ 151: Problemfortführung I: Eine verborgene Prämisse im moralischen Gottesbeweis? - Selbst wenn sich Kants kritische Philosophie am Muster vorkritischer Gotteskonzepte entfaltet haben mag (s. §§ 142 ff.), bleibt zu bedenken, daß die kritische Philosophie das Gotteskonzept nicht als Kreativitätsressource thematisiert, sondern umgekehrt: Das Gotteskonzept ist ein analogisch abgeleitetes Konzept, das transzendente Prädikate voraussetzt, die allererst eine Moralthologie ermöglichen (A 641/642 - B 669/670). Das Gotteskonzept gilt nach Kant, weil die kritisch-philosophischen Voraussetzungen gelten. Doch dieses Geltungsverhältnis wird problematisch, wenn man die moralische Argumentation für das Dasein Gottes unter diesem Aspekt genauer durchdenkt.

Kant beanspruchte für die moralische Entscheidung über die Annahme des Daseins Gottes "moralische Gewißheit"²⁵⁾ (A 829 - B 856):

"Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt sei; ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (A 828 - B 856).

Nimmt man einmal mit Kant versuchsweise an, es gebe das moralische Gesetz in seiner raum-zeitlosen Notwendigkeit der intelligibelen Welt (A 545 ff. - B 573 ff.; VII: 87/88; KpV: A 72 ff. u. A 154 ff.; vgl. §§ 79 ff.) und eine sinnliche Welt, die Glückseligkeit wünschen läßt, dann kann man unter dem Gesichtspunkt, inwiefern moralisches Handeln auch Glückseligkeit eröffne, die überhaupt denkbaren Konstellationen erwägen. Denn es könnte ja sein, daß moralisches Handeln ("+") nicht mit Glückseligkeit ("-") einhergehe, oder auch, daß nicht-moralisches Handeln ("-") zur Glückseligkeit ("+") führe:

	<u>Moralisches Handeln</u>	<u>Glückseligkeit</u>
+	+	+
+	-	-
-	+	+
-	-	-

Tafel 1: Möglichkeitsfeld zum moralischen Handeln und zur Glückseligkeit. ²⁶⁾

Kant hat mit der Konzeption des höchsten Gutes explizit die Möglichkeit der ersten Zeile intendiert. Selbst wenn es Pflicht wäre,²⁷⁾ das höchste Gut zu befördern (KpV: A 226), könnte es sein, daß Glückseligkeit mit moralischem Handeln nicht einherginge. Weiterhin könnte man sich einen Gott denken, dem es geradezu darauf ankäme, daß Moralität nicht mit sinnlichen Neigungen korrespondierte, um die Entscheidung für Moralität mit der Aussicht auf ewige Heiligkeit um so mehr zu verknüpfen. Aber warum sollte nicht ein "böswilliger Demiurg" (F. Delekat 1966: 311) unmoralisches Handeln mit der Möglichkeit der Glückseligkeit verknüpft haben? Solche Erwägungen verdeutlichen, daß aus dem moralischen Gesetz und aus einer Pflicht, das höchste Gut zu befördern, sich keine Notwendigkeit ergibt, das Dasein eines Gottes zu postulieren, der für einen positiv proportionierten Zusammenhang zwischen Moralität und Glückseligkeit sorgt. Die Wahl der Annahme des Daseins eines Gottes ist mit Hilfe des Bewußtseins eines moralischen Gesetzes und einer Pflicht, das höchste Gut zu befördern, nicht zu begründen. Entweder ist diese Wahl gänzlich unbegründet oder es liegt ihr eine Prämisse zugrunde, die als Prämisse von Kant nicht ausgezeichnet worden ist.

§ 152: Problemfortführung II: Ein möglicher Beweiszirkel.- In einer erläuternden Anmerkung zum Glaubensbegriff ist zu lesen:

Glaube "ist ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten sein, ohne daß diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenn gleich ungewiß, verspreche, und hiemit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann"(KU: B 462 Anm.).

Dies ist eine starke These. Woher nahm Kant die Berechtigung anzunehmen, Vernunft gebiete nicht Unerreichbares? In einer Anmerkung über die moralischen Eigenschaften Gottes äußerte Kant:

"denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Untertanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen"(XI: 108 Anm. = 8: 257/258 Anm.).

Setzt man einen heiligen, gütigen und gerechten Gott voraus (XI: 107/108) und nimmt an, daß das moralische Gesetz als kategorischer Imperativ göttlichen Ursprungs sei, dann wäre eine Prämisse gegeben, die aus der Pflicht, das höchste Gut zu befördern, folgern könnte, daß dieses auch Sinn habe, wenn man den oben im Zitat angegebenen Zusammenhang zwischen Gehorsam und Wohl unterstellt. Doch von der Pflicht aus, das höchste Gut zu befördern,

nun moralisch für Gott argumentieren zu wollen, wäre zirkulär, eine *petitio principii*, denn Gott müßte vorausgesetzt werden. Diese Mutmaßung über eine mögliche Zirkularität in Kants Gottesbeweis soll Hintergrundproblem für die folgende Erörterung sein.

1.3 Zirkelprobleme

§ 153: Moralisches Gesetz und Sollen.- Die Moralphilosophie Kants setzt mit der These an: "Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen" (VII: 41). Doch nicht das moralische Gesetz, sondern der kategorische Imperativ ist Grundlage von Kants Moralphilosophie:

"Die Vorstellung eines objektiven Prinzips sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt Imperativ" (VII: 41 = 4: 413).

Worin liegt die Differenz zwischen dem moralischen Gesetz und dem Gebot bzw. seiner Formel, dem (kategorischen) Imperativ? Kant bestimmte den Imperativ mit Hilfe eines Sollensausdrucks näher:

"Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung)" (VII: 42 = 4: 413).

Wieso kommt aber zu dem moralischen Gesetz noch ein Sollen hinzu? Kant beantwortete diese Frage mit Hilfe des Konzeptes der Vollkommenheitsdifferenz:

"Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z.B. des menschlichen Willens, auszudrücken" (VII: 42/43 = 4: 414).

Kant unterschied zwischen dem kategorischen und hypothetischen Imperativen (VII: 43). Doch nur der kategorische kann "ganz eigentlich ein Gebot heißen" (VII:

46; vgl. VII: 48). Demnach ist die Sollensqualität des moralischen Gesetzes allein durch das Konzept der Vollkommenheitsdifferenz, die das Gotteskonzept impliziert, zu erklären. Wenn aber dem Moralkonzept schon das Gotteskonzept zugrunde liegen sollte, dann wäre es zirkulär, mit Hilfe des Moralkonzeptes einen Beweis für das Dasein Gottes führen zu wollen.

Zunächst ist zu berücksichtigen, daß für Kant das Bewußtsein des kategorischen Imperativs ein "Faktum der Vernunft" war, weil das moralische Gesetz "sich für sich selbst uns aufdringt" (KpV: A 56; vgl. VIII: 684). Diese intelligibele "Tatsache" (KU: B 456/457), als "kategorisch praktischer Satz (...) a priori vorgestellt" (KpV: A 55), beinhaltet demnach schon das Sollen. Ohne das Konzept eines göttlichen oder heiligen Willens vermag nach Kant der Mensch sich des vorschreibenden moralischen Gesetzes mit Hilfe der Methode der Zergliederung der Vermögen bewußt zu werden:

"Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben" (KpV: A 53).

Wenn das Sollen also unabhängig vom Gotteskonzept bewußt werden kann, dann ist kein Zirkel hier zu unterstellen. Welche Aufgabe hat dann die Angabe zur Vollkommenheitsdifferenz, die das Gotteskonzept impliziert? Wenn göttlicher Wille nach Kant nicht-sinnlich bedingt ist und sein moralisches Gesetz ohne Sollen für ihn ist, dann wird von dieser Konzeption her erklärlich, daß das Sollen endlicher Wesen sich der hinzukommenden Sinnlichkeit verdankt:

"Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält" (VII: 90 = 4: 454).

Das Gotteskonzept wäre demnach als Erklärungskonzept einzuschätzen, das von dem Konzept zu unterscheiden ist, welches menschliche Vermögen mit Hilfe des Zergliederns bestimmen läßt. Würde ^{man} allerdings das Gotteskonzept und

damit auch das Konzept der Vollkommenheitsdifferenz als Erklärungskonzept nutzen, dann wäre zu fragen, welche Erklärungskraft ein Konzept haben kann, das letztlich "nur die Sprache" (V: 233) betreffen soll, dies im Sinne Kants gefragt, nicht im Sinne der analytischen Philosophie.

§ 154: Ding an sich und petitio principii.- Ohne die Lehre des transzendenten Idealismus könnte man den Dingen (an sich), die nicht den menschlichen Vermögen angehören, ihre mögliche Zeitlichkeit nicht absprechen. Auch Kants Aprioritäts- und Gewißheitskonzept wären nicht möglich. Der transzendentale Idealismus mit seiner Zeit- und damit auch Ding-an-sich-Lehre gehört zum Kernkonzept der kritischen Philosophie. Wer die Ding-an-sich-Lehre ablehnt, lehnt damit zugleich den Kern der kritischen Philosophie ab.

Nun ist das Konzept eines Dinges an sich weder Ergebnis der theoretischen Vernunft, noch ist es allein aus der Analyse menschlicher Vermögen gewonnen. Da nach Kant Gott ein Ding an sich ist und im Unterschied zu Menschen Dinge an sich soll erkennen können, ist das Ding-an-sich-Konzept mit dem Gotteskonzept (oder allgemeiner: mit dem Konzept eines anschauenden Verstandes bzw. einer intellektuellen Anschauung) zu verknüpfen. Weil aber intellektuelle Anschauung und damit auch Gott "schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen" (B 308) liegen, sind deren Konzepte und das der Dinge an sich als Analogie-Konzepte zu fassen: ²⁹⁾ "Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnisbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben" (ProI.: § 58 Anm.). Kants Vermögenskonzep^{tion} baut sich demnach aus zwei sehr verschiedenen Teilkonzepten auf. Denn das eine ist in dem Sinne als abgeleitet einzuschätzen, als es u.a. aus dem anderen dadurch zu gewinnen ist, daß ²⁹⁾ man das Sinnlichkeitskonzept hinzufügt. Hieraus resultiert eine multiple Perspektivität, die das Ding an sich widerspruchsfrei anzunehmen gestattet.

Doch Kant hat das Analogie-Konzept hinsichtlich des Dinges an sich nicht deutlich von den Konzepten der a priori schen Elemente menschlicher Vermögen getrennt. Er ging nicht wie bei dem kategorischen Imperativ davon aus, daß dieser als Ergebnis des Zergliederns hinzunehmen sei, um erst dann das Analogie-Konzept zur Erklärung zu verwenden, sondern die Elementarlehre der transzendentalen Ästhetik wird von der Lehre des Dinges an sich konstituiert, weil sie die Idealität von Raum und Zeit begründet. Schon die Ausgangsfragen und nicht bloß erst die Antworten sind von dieser Lehre geprägt (vgl. das herausgestellte Zitat im § 47). Hiermit fungiert aber das

Analogiekonzept nicht mehr als Erklärungsmittel. Das Gotteskonzept mit dem zugehörigen Ding-an-sich-Konzept liegt schon der Konzeption menschlicher Vermögen zugrunde. Denn Sinnlichkeit wird von dem Konzept der Einschränkung her bestimmt. Sie ist der Grund, daß derart eingeschränkte Wesen Dinge an sich nicht erkennen können. Das erst zu gewinnende Gotteskonzept wird schon vorausgesetzt, eine *petitio principii*. Dieser Zirkel konstituiert erst den Widerspruch, von unerkennbaren Dingen an sich nicht bloß analogisch behaupten zu müssen, sie affizierten Sinnlichkeit.

Wenn aber das Gotteskonzept schon dem Vermögenkonzept der kritischen Philosophie zugrunde liegt, dann ist sie als eine spezifische Theologie zu begreifen.³⁰⁾ Es ist somit schon die Anschauungslehre von der transzendenten Idealität von Raum und Zeit, nach der Dinge an sich nicht erkennbar sein sollen, ein Stück Theologie. Der Mensch ist wegen seiner Sinnlichkeit insgesamt - auch moralisch - depraviert. Da Verstand und Vernunft hiervon bedingt sein sollen, liegt der kritischen Philosophie insgesamt Theologie zugrunde. Deutlich, wenn auch mit teilweise anderen Argumenten, hat dies G. Picht formuliert:

"Die ganze "Kritik der reinen Vernunft", ihre Lehre von der Anschauung, ihre Lehre vom Verstande und ihre Lehre von der Vernunft, beruht auf einem Gottesbegriff, der die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt erst konstituiert" (G. Picht 1985: 212).

§ 155: Verlust der Analogie-Distanz: Zirkularität und Gefühlsleben.- Hätte Kant sein Analogiekonzept, nach dem Gott letztlich "gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise so gar undenkbar sei" (V: 235), durchgehalten, dann hätte er bloß analogisch und äußerst distanziert davon schreiben dürfen, was für Menschen göttlich oder nicht göttlich sein könnte. Kant hat zuweilen selbst vor der Gefahr des zu Tode Schwärmens der Philosophie gewarnt:

"Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Knie beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernennen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören in Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch diese seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde täten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben; das sie bloß spekulativ ist, und, was uns zu tun obliegt (objektiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines, oder das andere Prinzip zum Grunde legen: nur daß das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personifizieren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als nach jener Methode gefunden werden), eine ästhetische Vorstel-

lungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Prinzipien schon ins reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Vision zu geraten, die der Tod aller Philosophie ist"(VI: 395/396 = 8: 405).

Wenn Kant von einem Weisen als einem Ideal schrieb und hinzufügte, daß das "Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns"(A 569 - B 597) zum Richtmaß diene, dann wird diese Äußerung der Vergöttlichung des Menschen wieder distanziert durch die Äußerung: "Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab"(A 569 - B 597).

Doch die Problemlage wird undurchsichtiger, wenn zu entscheiden ist, was von dem Unerforschlichen und Undenkbaren herrühren mag:

"Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden, und ihn woran kennen solle.- Daß es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch, und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten"(XI: 333 = 7: 63).

Hier wird also das moralische Gesetz zum Maßstab dafür genommen, was nicht göttlicher Herkunft sein könne. Doch wie ist diese Erhebung zum Maßstab für Nicht-Göttliches zu begründen, wenn Göttliches letztlich für Menschen nicht zu begreifen sei? Diese Maßstabserhebung hat nur Sinn, wenn das moralische Gesetz zuvor schon mit dem Unerforschlichen in Beziehung gebracht worden ist:

Schriftauslegungen sind "nur eigentlich authentisch, d.i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil er niemand verstehen, als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie rein-moralisch und hiemit untrüglich sind, erkannt werden kann"(XI: 314/315 = 7: 48; vgl. VIII: 713, 763/764, 786).

In diesem Text ist die Distanz des analogischen Denkens über Gott nicht mehr vorhanden. In dem Maße, wie die Distanz nicht vorhanden ist, können auch die Gefühle von dieser Vergöttlichung des Menschen her leben:

"..., daß keine Idee das menschliche Gemüt mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Übeln des Lebens und selbst den verführerischsten Anlockungen desselben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Mensch es vermöge) sie besiegenden, reinen moralischen Gesinnung. Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt"(XI: 142 = 8: 287/288).

Die zirkuläre Struktur verläßt hier den konzeptuellen Bereich und geht in den Gefühlsbereich über, der nun trotz aller Analogie-Reflexion zur Basis für Zergliederer menschlicher Vermögen werden kann:

"Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt: daß, wenn auch die letztern insgesamt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille auch dazu vermögend sein müsse"(VI: 392 = 8: 402).

§ 156: Zur Problemlage.- Wenn aber die zirkuläre Struktur nicht allein das Konzeptuelle prägt, sondern auch die Gegenstände beeinflusst, die die kritische Philosophie mit ihrer Methode des Zergliederns als Basis ihrer Konzeptualisierungen voraussetzt, dann wird es schwierig auszumachen, was denn an der kritischen Philosophie nicht bloß Ausdruck einer spezifischen geistig-seelischen Entwicklung eines Subjekts ist, die von dieser Philosophie selbst hervorgerufen worden ist. Doch hinsichtlich der Fragestellung für dieses Kapitel, welche Konzepte die Ausarbeitung der unilateralen und dichotomisierenden Lehre der kritischen Philosophie geleitet haben mögen, ist diese Zirkularitätsproblemlage für sich genommen unergiebig. Ja, die Gedankenentwicklung ist letztlich nicht wesentlich weiter gekommen als im vorigen Abschnitt. Denn die entwicklungstheoretische Vermutung, Kants kritische Philosophie sei in ihrer Entwicklung an einem Gotteskonzept orientiert gewesen, kehrt nun als Zirkelvermutung wieder: Das Gotteskonzept liegt der kritischen Philosophie schon zugrunde, obgleich von ihr angenommen wird, es sei ein erst durch Analogiebildung gewonnenes Konzept, das die Zergliederung der menschlichen Vermögen voraussetze. Unilateralität wäre somit hier Konsequenz eines monotheistisch geprägten Weltbildes, das menschliche Vermögen in mehr göttliche Anlagen besitzende Elemente, die nicht in der Zeit seien, und in mehr tierische untergliedert. Auch in diesem Stadium der Überlegungen könnte man sich mit der genaueren Ausarbeitung begnügen und hätte somit eine vorläufig befriedigende Antwort. Aber man kann noch weiter fragen: Ist ein Hintergrundkonzept mit Hilfe der Texte

Kants bestimmbar, das die Vermögens- und die Gotteskonzeption abstrakt integriert?

2. Gewalt

2.1 Moralische Gewalt

2.1.1 Gewaltzusammenhänge

§ 157: Freiheit als Gewalt.- Insbesondere seine Moralphilosophie hat Kant mit Ausdrücken wie "Gewalt", "Herrschaft" und "Zwang" zur Sprache gebracht. Eine thematisch ausgearbeitete Konzeption hat Kant hierzu nicht vorgelegt.³¹⁾ In seinen Darlegungen über das Erhabene in der Kritik der Urteilskraft gab Kant folgende Bestimmung zu "Macht" und "Gewalt":

"Macht ist ein Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist"(KU: B 102).

Die Allmacht Gottes wäre demnach besser als "allgewaltig" zu bezeichnen (: Gottes "Wille muß allgewaltig sein"(A 815 - B 843)). Kant bewunderte Macht, besonders eine Macht in sich:

"Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten, und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht"(VI: 393 = 8: 403).

Diese Macht in sich, die keiner Macht der Natur weichen soll, wäre der oben zitierten Bestimmung gemäß "Gewalt" zu nennen. An einer solchen Macht als Gewalt orientierte Kant auch vielfach sein Freiheitsverständnis:³²⁾

"Freiheit" ist das "Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttliche Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten"(VI: 411 = 8: 418).

Für freies Handeln "gilt kein Vorher, oder Nachher"(A 553 - B 581) und es ist insofern als ein Vermögen zu "bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen"(A 554 - B 582). Eine so konzipierte Freiheit kann daher auch nicht durch eine vorhergehende Gewalt überwältigt werden. Auch für Gott bestehen nach Kant hier wohl Grenzen (XI: 356).