

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.<sup>31)</sup> 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:<sup>32)</sup>

"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).

Kant hat sich Freiheit und moralisches Gesetz als Imperativ (vgl. § 153) eng verknüpft gedacht: "Wir kennen unsere eigene Freiheit (...) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist"(VIII: 347). Sich "selbst Herr zu sein (...), d.i. seine Affekten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen", war ihm ein Stück der "inneren Freiheit"(VIII: 539):

"Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (der Pflicht der Apathie) hinzu kommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen"(VIII: 540 = 6: 408).

§ 158: Grenzen moralphilosophischen Begreifens.- Versucht man herauszufinden, wie Kant seine Gewaltphilosophie moralischer Freiheit begründet hat, dann stößt man bald auf von Kant selbst angegebene Grenzen: Denn, "wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend"(VII: 99). Wir sollen "zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs" begreifen, "wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit"(VII: 102). Voraussetzungen der Freiheit sollen sich nicht einsehen lassen (VII: 98/99):

"Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab: das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so daß es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde außer demselben umzusehen"(KU: 125).

Bleibt man innerhalb der Konzeption der kritischen Philosophie Kants, dann kann es sich hier nicht um Grenzen des Begreifens handeln, die daher rühren, daß man sinnlichkeitsbezogene Erklärungen erhofft, denn diese wären schon von der Ordnung der Vermögen (vgl. § 81) her nicht möglich, da Erklärungsgründe für freie Handlungen nicht den "Begebenheiten aus der Sinnenwelt"(VIII: 841 Anm.) entnommen sein dürfen. Wenn das Wort "Theorie" auf "Natur" zu beziehen ist (VIII: 322), dann ist es sprachlich konsequent zu behaupten: "über das Kausal-Verhältnis des Intelligibelen zum Sensibelen gibt es keine Theorie"(VIII: 574 Anm.; vgl. A 551 - B 579). Die kritische Philosophie besitzt diesem Sprachgebrauch gemäß keine theoretische Einstellung, sondern untersucht Bedingungen theoretischer und moralischer Einstellung. Dennoch gibt es auch ein Erkennen bzw. Erforschen oder Ergründen der moralischen Bedingungen: "Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner

physischen Vollkommenheit (...), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht"(VIII: 576).

Wenn man also von Kant Grenzen praktischer Erkenntnis angegeben findet, dann sind die Ordnungen zu beachten, hinsichtlich derer die Grenzüberschreitungen gemeint sein mögen.

§ 159: Geheimnis und Moralphilosophie.- Kant hat sich seit seinen Jugendschriften gegen "faule(n) Weltweisheit" gewandt, "die, unter einer andächtigen Miene, eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet"(I: 358; vgl. II: 939, A 689/690 - B 717/718, A 773 - B 801). "Wunder" nannte Kant "Begebenheiten in der Welt (...), von deren Ursachen uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt, und bleiben müssen"(VIII: 743). Durch Wunder "wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäft nach bekannten Gesetzen aufhalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann"(VIII: 743/744). Auch für die moralischen Gesetze lehnte Kant Wunder ab:

"Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts nütze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben solle"(VIII: 786 Anm. = 6: 88/89 Anm.).

Wenn Kant Grenzen der Erforschbarkeit der Freiheit und des moralischen Gesetzes angenommen hat, dann ist zu fragen, ob er hier zwar nicht die theoretische, wohl aber die Vernunft der kritischen Philosophie zur faulen Vernunft werden ließ. Lehnte Kant in der Natur das Geheimnis durch Wunder ab, um ein anderes Geheimnis in der Vernunft entdecken zu können?:

"So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingte moralische Gesetz kund wird, kein Geheimnis, weil ihr Erkenntnis jedermann mitgeteilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis, weil er uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Objekt der praktischen Vernunft, die Realisierung der Idee des moralischen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt"(VIII: 805 = 6: 138).

Aber selbst dann, wenn man Kants Annahme der Unerforschlichkeit des Grundes von Freiheit und moralischem Gesetz teilen würde, bliebe immer noch die Möglichkeit, sich analogisch über diesen Grund Gedanken zu machen. Hat doch



Gottes Unerforschlichkeit Kant nicht gehindert, sich sehr reichhaltig über ihn zu äußern.

§ 160: Wahl und kategorischer Imperativ.- Der kategorische Imperativ soll nach Kant ein moralisches Gesetz sein, das eine Sollensqualität bei endlichen Wesen bekomme (s. § 153). Das Gesetz sei kein Vorschlag, kein Rat-schlag oder Anraten (VII: 45, 48; KpV: A 47); es sei nicht unter Alternati-ven zu wählen:

"Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nach-teil verhüten könne, sind keine Gebote; sie binden niemanden schlechter-dings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen läßt zu leiden, was ihn trifft. Die Übel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Rats entspringen dürften, hat er nicht Ursache für Strafen anzusehen: denn diese treffen nur den freien aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigungen können der Freiheit nicht Gesetze geben"(XI: 143 = 8: 288).

Das "vernünftige Subjekt" kann nicht "wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen (...), wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können)" (VIII: 333):

"Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, objektiv, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei"(KU: B 16).

Das moralische Gesetz steht nach Kant also nicht zur Wahl und "dringt sich (...) unwiderstehlich auf"(VIII: 684) als "Faktum der Vernunft"(KpV: A 56). Das Gesetz sei ein Gebot der Vernunft (VII: 41), dem "gehört, d.i. auch wider Neigungen Folge geleistet werden muß"(VII: 46).

§ 161: Göttliche Anlagen.- Bedenkt man die Angaben in den vorangegangenen Paragraphen, dann wird eine mit Hilfe von Kants Texten intendierbare Kon-stellation deutlich, die einer sozialen Herrschafts- und Gehorsamsbeziehung ähnelt. Der Imperativ wäre dann als Befehl oder herrschaftliche Aufforde-rung einzuschätzen. Diese Aufforderung dränge sich der Vernunft auf. Gren-zen des moralphilosophischen Erkennens lägen dann darin, daß die Aufforde-rung noch erkennbar, aber der Herrschaftssender als nicht mehr erkennbar ausgegeben wird.

Nun hat Kant Gott analogisch auch mittels der "Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen"(VIII: 652) gedacht. "Religion" bestimmte Kant als "Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote, nicht



als Sanktionen, d.i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen"(KpV: A 233).

Kant hat sich andererseits gegen ein Gotteskonzept gewandt, das "den Anstrich von Zwang und abgenötigter Unterwerfung bei sich"(KU: B 478) führe; "ethische Gesetzgebung" sei auch "keine äußere", "selbst nicht die eines göttlichen Willens"(VIII: 325). Denn würde wegen der "furchtbaren Majestät" gehandelt, "so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber (...) würde gar nicht existieren"(KpV: A 265; vgl. VII: 78 u. KU: B 108/109).

Der kategorische Imperativ ist also nicht als ein mit unmittelbaren Sanktionen versehener Befehl aufzufassen, obgleich er als "Gebot des höchsten Wesens angesehen werden" müsse. Doch die Grenzen werden undeutlich: 1. wenn in der praktischen Vernunft "eine göttliche Abkunft verkündigende(n) Anlage"(VIII: 700) zu finden sein soll; 2. wenn durch "die reine moralische Gesetzgebung (...) der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben"(VIII: 764) sein soll; 3. wenn das moralische Gesetz aus einem "göttlichen Willen (...) hervorgehend" gedacht werden kann, der allerdings dennoch nicht "Urheber" sei (VIII: 334); 4. wenn wir uns die gesetzgebende Vernunft als "Sprecher"(VIII: 628) Gottes sollen anschaulich machen können; 5. wenn sich dem Menschen aufgrund der "reinen moralischen Gesinnung" eine "Tiefe göttlicher Anlage"(XI: 142) eröffnen soll.

Insgesamt ergibt sich somit das Konzept machtvoller Zusammenhänge: Der Mensch soll in sich eine Macht (Gewalt) bewundern können, die keiner Macht der Natur weiche. Diese Macht berge ein Geheimnis, wenn man nach deren Voraussetzungen frage. Kant bedachte diese Macht auch als Anlage, die von einem allmächtigen Wesen (Gott) herrühre. Dieses allmächtige Wesen sei auch Garant dafür, daß moralisches Handeln mit Glückseligkeit zusammenstimme (s. § 149). Kants Moralphilosophie ist insofern eine Gewaltphilosophie. Diese These soll nun genauer bedacht werden.

#### 2.1.2 Ordnung der Gewalten

§ 162: Einigung durch Unterwerfung von Unterwerfungstendenzen.- Kant meinte,

Menschen wollten einander Gebieter sein:

"Der eigene Wille ist immer in Bereitschaft, in Widerwillen gegen seinen Nebenmenschen auszubrechen, und strebt jederzeit, seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit, nicht bloß unabhängig, sondern selbst über andere ihm von der Natur gleiche Wesen Gebieter zu sein; welches man auch an dem kleinsten Kinde schon gewahr wird"(XII: 681/682 = 7: 327).

Der Mensch brauche einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche:

"der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen"(XI: 40 = 8: 23).<sup>33)</sup>

Als vernünftiges Geschöpf wünsche der Mensch sich also ein Schranken setzen des Gesetz, das einen allgemein-gültigen Willen ermögliche. Unterwerfung unter ein vernünftiges Gesetz verhindere Mißbrauch. Diese Unterwerfungstheorie ist von Kant in einer Vielzahl von Varianten vorgetragen worden:

"Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Teil mußte dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank"(XII: 648 = 7: 303; vgl. VIII: 392).

Wechselseitige Unterwerfung soll also den durch Selbstliebe bewirkten Zank verhindern.

Schon die "Absonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten" sei "ein Zustand des Krieges"(XI: 225; vgl. XI: 203), denn der "Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu schmälern", sei "jederzeit da"(XI: 171):

"Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit, und lädiert mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht tätig (facto), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu iniusto), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nötigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen"(XI: 203 Anm. = 8: 349 Anm.).

Den Zitaten ist zu entnehmen, daß Kant meinte, Menschen seien ohne Unterwerfung unter ein vernünftiges Gesetz friedlos. Die einander friedlos unterwerfenden Menschen oder Menschenvereinigungen sollen durch Unterwerfung friedlich werden. Es sind also mindestens zwei Arten von Unterwerfungen zu unterscheiden. Kant dachte somit insgesamt von Unterwerfungsverhältnissen (Übermächtigungsverhältnissen) aus, ob nun für den Frieden oder nicht.

§ 163: Sphärentrennung und Einheit.- Welche Gewalt hat nach Kant die Chance, Unterwerfungstendenzen zu unterwerfen? Kant nahm an:

"Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern; denn jeder legt sein Subjekt, ein anderer aber ein anderes Subjekt der Neigung zum Grunde, und in jedem Subjekt selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesamt unter dieser Bedingung, nämlich mit allseitiger Einstimmung, regierte, ist schlechterdings unmöglich" (KpV: A 50/51).

Obgleich Kant dieses Argument wiederholt nutzte (VII: 77; KpV: A 64, A 217; VIII: 320), ging es ihm nicht vordringlich um Einhelligkeit, sondern um die Apriorität der Einhelligkeitsbedingungen, wie man folgender Erwägung Kants entnehmen kann:

"Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objekte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei, so würden die Prinzipien der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjektiv gültig und bloß empirisch, und hätte diejenige Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objektive aus Gründen a priori" (KpV: A 47).

Nach Kant reicht also eine Einhelligkeit selbst dann nicht hin, wenn empirisch nicht auszumachen wäre, ob sie je zerbrechen könnte.

Das, was anders sein könnte (Zufälligkeit), könnte somit der Möglichkeit nach auch von einer Gewalt geändert werden. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, daß die empirischen, subjektiven und zufälligen Neigungen, welche zu Unfrieden tendieren sollen, eingeschränkt werden können. Die Unterwerfbarkeit von Unterwerfungstendenzen bedingt letztlich Zufälligkeit. Dieser Überlegung ist auch zu entnehmen, daß nur solche Gewalt dauerhafte (ewige) Einhelligkeit ermöglicht, von der angenommen werden darf, sie habe mit veränderbaren Mächten nichts gemein; sie sei für sich notwendig. So-



mit muß die Gewalt, die alle Mächte unterwerfen kann, gänzlich nicht-empirisch und im Sinne Kants damit a priorisch sein. Ein solches Machtkonzept erfordert somit die Aufteilung der Mächte in verschiedene Sphären. Würde man die Sphären nicht trennen, würde man z.B. die "Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen" und "den spezifischen Unterschied beider (...) ganz und gar auslöschen"(VII: 77).

Die Sphärenaufteilung würde noch nicht für eine vollkommene Einhelligkeit genügen. Es ist denkbar, daß es mehrere sich widerstreitende notwendige Gewalten gebe. Auch ist zu bedenken, daß diejenigen a priorischen Gewalten, die noch empirische übermächtigen, hierdurch an diese gebunden sind. Einhelligkeit ist dieser Überlegung nach erst dann vollkommen gewährleistet, wenn sie von einer Gewalt ausgeht, die nicht nur von keiner anderen überwältigt werden könnte, sondern auch mit keiner mehr konkurrierte. Sie würde Einheit in der Mannigfaltigkeit der Mächte herstellen. Hinsichtlich der Menschen ist z.B. in der praktischen Vernunft das Mannigfaltige als "das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetz gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen"(KpV: A 115). "Der kategorische Imperativ ist (...) nur ein einziger"(VII: 51), wenn man ihn hinsichtlich des Vernunft-Gebots bedenkt, mögen seine Formulierungen auch verschieden ausfallen.

§ 164: Die Allgemeinheit des Imperativs und Gott.- Die Konzeption einer Einheit schaffenden Gewalt, die andere Mächte unterwirft und damit allseitige Einstimmung ermöglicht, findet aus der Sicht der kritischen Philosophie ihren Ausgang in der Vernunft. Wir seien uns des moralischen Gesetzes als einem "Faktum der reinen Vernunft" "a priori bewußt"(KpV: 81; vgl. § 153). Kants kritische Philosophie beruht auf der Selbsterforschung (s. § 89). Würde man statt der Selbsterforschung Ergebnisse anderer nutzen, wäre Philosophie historisch; man hätte bloß einen "Gipsabdruck"(A 836 - B 864). Sie ist "Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht (...) Herold"(VII: 57):

"Um zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit teilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt so viel als: du hast nicht nötig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von anderen durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu tun hast"(VIII: 621/622 = 6: 481).

Die kritische Selbsterforschung mag davon ausgehen, die a priorischen Quel-

len bestimmen und die aus ihnen entfaltete gegenständliche bzw. subsumtive Allgemeinheit einsichtig machen zu können (vgl. § 66), aber daß diese Quellen jeder Mensch gleichartig in sich entdecken könne, ist mit den Mitteln der kritischen Selbsterforschung nicht zu sichern (vgl. § 70). Kant hat dies auch nicht versucht zu beweisen, sondern die soziale Allgemeinheit, jeder vernünftige Mensch fände die gleichen a priorischen Quellen in sich, unterstellt. Der mehrdeutige Gebrauch des Wortes "Allgemeinheit" kann diese Problemlage verdecken, aber nicht überwinden. Kant nahm für das moralische Gesetz Allgemeinheit an (VII: 51), die auch als soziale Allgemeinheit von ihm konzipiert worden ist ("alle vernünftigen Wesen"):

"Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit (...) fällt weg" (VII: 76 = 4: 442).

Nimmt man mit Kant an, daß jeder vernünftige Mensch in sich den kategorischen Imperativ als Faktum der Vernunft finde, dann bleibt entsprechend einem Denken, für das allseitige Einstimmung nur durch eine Einheit stiftende Gewalt möglich ist, zu fragen, welche Gewalt die Einheit unter den Menschen mit ihren jeweiligen Imperativen als Zwecke an sich selbst (VII: 60 f.) schaffe. Analogisch bedacht führt diese Frage zur Annahme eines allgewaltigen Wesens:

"Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei" (A 815 - B 843).

Die Frage nach der Begründung der sozialen Allgemeinheit des kategorischen Imperativs führt somit ebenfalls in einen Zirkel. Der kategorische Imperativ soll als moralisches Gesetz Voraussetzung des moralischen Gottesbeweises sein (s. §§ 149 f.), andererseits setzt der kategorische Imperativ für die Annahme der sozialen Allgemeinheit das Gotteskonzept schon voraus.

§ 165: Zum Problem einer unberechenbaren und kommunikationslosen Allgewalt.- Läßt man sich auf Kants analogisches Denken über das allgewaltige Wesen ein, dann ist zwar plausibel, daß dieses Wesen göttliche Anlagen in uns geschaffen haben mag, die auch gleichartig sein könnten, es ist aber keineswegs

eine Konsequenz der Allmacht Gottes, daß dies so sein müßte. Gottes Allmacht läßt sich sehr verschieden denken.<sup>34)</sup> Ihn auf eine Möglichkeit hin eingeschränkt zu denken, hieße ihn an die menschlichen Möglichkeiten zu akkommodieren, obgleich er nach Kant gerade ein nicht eingeschränktes Wesen sein soll (A 578 - B 606). Versucht man also innerhalb der angenommenen Denkwelt Kants zu verstehen, wieso er für alle vernünftigen Wesen gleiche moralische Gesetze unterstellte, dann ist der Grund nicht allein in dem Gotteskonzept zu finden.

Versucht man sich in Kants Denken über Gott auch einzuleben, dann wird eine beängstigende Konstellation ahnbar: Dieser Gott Kants offenbart nichts; wir könnten "es doch nicht verstehen" (VIII: 811). Wir können auch nicht auf ihn wirken, denn er empfängt nichts (VIII: 823 Anm.). Es gibt also nach Kant kein kommunikatives Verhältnis zu dem allgewaltigen Wesen. Der Mensch wäre im Bewußtsein dieses Allgewaltigen gänzlich verlassen und ohne Bezug zu diesem, würde nicht seine kritische Reflexion ihm raum- und zeitlose Quellen seiner Vermögen eröffnen, die auch als göttliche Anlagen einzuschätzen sind. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund ist Kants oben zitierte Aussage zu bedenken, der Mensch bewundere in sich eine Macht, die "keiner Macht der Natur weicht" (s. § 157). Würden diese Anlagen von Mensch zu Mensch verschieden sein, ja, für Menschen von zeitloser Spontaneität zu zeitloser Spontaneität verschieden ausfallen, dann wäre der Anspruch schwierig zu verteidigen, man folge moralischen Gesetzen, die "heilig (unverletzlich)" (KpV: A 155) seien. Verwirrung wäre zu erwarten, Einigung erschwert oder gar unmöglich.

§ 166: Pflicht als Gehorsam.- Wie immer auch Kants Äußerungen zu 'Pflicht' variieren mögen, ihnen ist gemeinsam, daß sie eine besondere Konstellation des Menschen andeuten, die ihn an das moralische Gesetz binden sollen. Man könnte diese Konstellation auch als "Gehorsam" bezeichnen:

"Hier ist eine unbedingte Nötigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen. (...) Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Notwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln? (...) Sie heißt Pflicht" (VIII: 622 = 6: 481/482).

Dankbarkeit und Demütigung seien zusammen mit (im Sprachgebrauch Kants:) "Gehorsam (...) besondere Gemütsstimmungen zur Pflicht" (KU: B 416/417). Das "Pflichtgebot" fordere "unbedingten Gehorsam" (XI: 131):



"Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d.i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß"(VII: 46 = 4: 416).

Da Gott nicht gehorchen muß, hat er auch keine Pflichten; es ist das einzige Wesen, "bei dem der Pflichtbegriff aufhört"(XI: 205; vgl. VIII: 334, 349).

Die im vorigen Paragraphen entwickelte Frage läßt sich nun auch als Gehorsamsproblem stellen: Wie kann man einem allgewaltigen Gott gehorchen, von dem man nichts und der nichts empfängt?

Gehorsam ist nur dann sinnvoll, wenn dasjenige, dem zu gehorchen ist, erkennbar und nicht zu verwechseln ist. Die wenigsten Verwechslungschancen bestehen für so eingeschränkte Wesen wie Menschen, wenn alle Menschen gleichen Elementen zu gehorchen haben. Das analogische Denken über das allgewaltige Wesen könnte zu einer Auffassung führen, die Gott den Menschen als gänzlich unberechenbar erscheinen läßt. Die Gehorsamsorientierung lenkte aber vermutlich Kant zu jener Konzeption, die in Gott einen Schöpfer von Menschen mit gleichen a priori Ursprüngen (Quellen bzw. Anlagen) annehmen ließ.

Die Anlagen hat der Mensch zu einer moralischen Vernunft selbst auszuwickeln: Als ein "mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationabile)" kann der Mensch "aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale) machen"(XII: 673). Hieraus folgt, daß der Mensch in seiner Spontaneität nach Kant zwar aus göttlichen Anlagen heraus, aber dennoch ohne weiteren Bezug zu Gott (Sanktionen usw.) insofern Gesetzgeber seiner selbst ist: Die "Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden"(VII: 67). In dieser Hinsicht ist der Mensch selbst "Oberhaupt"(VII: 66 f.). Man kann also nach dieser Philosophie Gott nur dadurch gehorchen, daß man dem selbst entfalteten moralischen Gesetz, das sich göttlichen Anlagen verdankt, folgt.<sup>35)</sup> Erst durch den moralischen Gottesbeweis soll es nach Kant möglich sein, das moralische Gesetz "für ein göttliches Gebot" (VIII: 822) zu halten.

Kants Moralphilosophie ist also keine an direkter Drohung orientierte Gewaltphilosophie. Denn Gott setzt nach dieser Philosophie seine Gewalt nicht mit Hilfe unmittelbarer Gewalt (Sanktionen) durch. Vielmehr besitzt der Mensch nach Kant die Fähigkeit zu einem unbedingten Gehorsam ohne Drohung:

"Pflicht! du erhabener Großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet"(KpV: A 154).

Drohung als Sanktion wendet sich an eine Willkür, für die noch eine Wahl besteht. Gehorsam dagegen hat die Wahl zugunsten der Befolgung eines Vorgegebenen aufgegeben. Für die Tugend formulierte Kant:

"Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze; weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte"(VIII: 538 = 6: 406; vgl. § 160).

Kants Moralphilosophie setzt also einen (inneren) Gehorsam voraus, der sich an einen unbegründbaren Imperativ bindet (s. §§ 158 ff.), um so dessen gewaltsame Durchsetzung zu sichern, die als "Freiheit" zu bestimmen sei (s. § 157). H. Schmalenbach hob diesen Aspekt überpointiert hervor:

"Was an den Menschen als das wesentliche Moralische herantritt, ist ein grund- und sinnloses Du-sollst-überhaupt noch ohne jede Inhalte; ein absoluter Befehl; schlechthin irrational; pure, nackte Gewalt"(H. Schmalenbach 1929: 74).<sup>36)</sup>

## 2.2 Gewalt im Erkennen

§ 167: Theoretische Vermögen und Herrschaftsanalogie.- Die vorangegangenen Paragraphen haben deutlich werden lassen, daß Kants kritische Philosophie der praktischen Vernunft eine Philosophie der Gewaltordnung ist. Diese Interpretationshypothese läßt sich durch weitere Texte belegen und in Einzelheiten ausführen. Doch hier soll es nur auf die abstrakte Grundstruktur ankommen. Die Frage ist, ob diese Grundstruktur in anderen Teilen der kritischen Philosophie wiederkehrt. Kants kritische Analyse menschlicher Erkenntnisvermögen ist, wenn man allein nach den textlichen Belegen geht, von dem Gewalt- und Herrschaftsvokabular nicht so zahlreich und offensichtlich durchsetzt wie die Texte zur praktischen Vernunft. Doch auch solches findet sich. Theoretische Vernunft "bettele" z.B. nicht, "sondern gebiete"(A 653 - B 681): Die "Vernunft gebiete, alle Verknüpfungen der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten"(A 686 - B 714). Insofern ist theoretische Vernunft kein "subalternes Vermögen"(A 305 - B 362). Selbst, wenn man solche Textstellen vermehrte, reichten sie für weitergehende Argu-

mentationen nicht hin, denn sie sind (auch) als bloße analogisierende Metaphern zu nehmen. Dennoch sind sie mögliche Indikatoren für ein an Gewalt orientiertes Denken:

"Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponieren. Daß sie ihre Wichtigkeit nicht verkannt wissen wollen, die ihnen vornehmlich in dem zukommt, was man den gemeinen Menschensinn (sensus communis) nennt, kann ihnen nicht für Anmaßung, über den Verstand herrschen zu wollen, angerechnet werden"(XII: 434 = 7: 145).

In dieser Textpassage ist die Herrschaftskonzeption mit der Vermögenskonzeption verschmolzen. Im folgenden Text wird deutlich, daß Kant analogisierte:

"Die Sinne machen darauf keinen Anspruch und sind wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel ist (ignobile vulgus), seinem Obern, dem Verstande, sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will"(XII: 435 = 7: 145; vgl. XII: 505).

In dem Zitat sind Vermögens- und Herrschaftsgedanken getrennt und durch das "wie" analogisierend zugeordnet. Zwar kommen die Übermächtigungsverhältnisse in diesen Analogisierungen deutlich zur Sprache, aber diese Analogisierungen stehen neben anderen Bildern und Metaphern (z.B. Baumetaphorik). Die Frage bleibt offen, ob diese Analogisierungen nur helfen sollen, das Gemeinte besser verständlich zu machen, oder ob sie auch Ausdruck eines Denkens sind, das Kants Untersuchungen menschlicher Erkenntnisvermögen prägt.

§ 168: Gott als uneingeschränktes Wesen.- Das in seiner kritischen Philosophie der praktischen Vernunft an Gewalt orientierte Denken mag zwar zusätzlich dazu motivieren, diese Orientierung auch für die kritische Philosophie der theoretischen Vernunft zu vermuten, aber eine Beweisbasis bietet dieses Denken nicht.<sup>37)</sup> Sollte also die Philosophie der theoretischen Vernunft ebenfalls an einem Denken in Gewalten orientiert sein, dann sind andere Gründe ausfindig zu machen. Es wird hier angenommen, daß ein Hauptgrund in Kants Denken über Gott zu finden sei.

Dafür, daß Gott als "das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sei, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise so gar undenkbar sei"(V: 235), hat Kant jedoch mit Hilfe des analogischen Denkens erstaunlich viele Eigenschaften Gottes angegeben. Wie die bisherigen und noch nachfolgenden Zitate belegen, sei Gott: vollkommen, unveränderlich,



unendlich, unabhängig, nicht in Raum und Zeit; er bringe die Gegenstände selbst hervor, offenbare sich nicht, empfangen nichts, sei Gesetzgeber, Regierer und Richter und damit heilig, gütig und gerecht. Usw. Welches sind die leitenden Konzepte, die zu solchen Eigenschaftsangaben führen?

Bedenkt man diese Eigenschaftsangaben, dann fällt auf, daß diese durch Steigerung menschlicher Eigenschaftsangaben bildbar sind. Einschränkendes wird negiert. Gott ist das Uneingeschränkte und alles andere somit das Eingeschränkte. (Alles "eingeschränkte" sei "vom Uneingeschränkten abzuleiten") (18: 549; ca. 1785-1788):)

"So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind" (A 578 - B 606).

Im folgenden Text einer Vorlesungsabschrift aus den 1780er Jahren (28.2.2: 1361) wird das Verfahren der Begriffsbildung noch deutlicher dargelegt:

"Wir legen manchmal Gott einen Verstand bei. In wiefern können wir dies? Da wir nicht einmal die Grenzen unseres Verstandes kennen; wie viel weniger können wir uns den göttlichen Verstand denken. Wir müssen aber das Maximum haben, und dies erhalten wir nicht anders, als durch Aufhebung aller Einschränkung, und sagen so: Unser Verstand kann nicht anders, als durch allgemeine Merkmale Dinge erkennen; dies ist aber eine Einschränkung des menschlichen Verstandes, und bei Gott kann diese nicht stattfinden. Demnach denken wir uns das Maximum des Verstandes, d.i. einen anschauenden Verstand. Hier haben wir gar keinen Begriff; aber dies Maximum dienet uns dazu, die kleinern Grade bestimmt zu machen; denn das Maximum ist bestimmt. Wenn wir z.B. die Gütigkeit des Menschen bestimmen wollen; so können wir dies nicht anders, als wir denken uns die höchste Gütigkeit, die bei Gott statt findet; und demnach ist's leicht die mittlern Grade zu bestimmen. Der Begriff von Gott ist also bei unserer Erkenntniß nicht sowohl extendirt, als vielmehr bestimmt; denn das Maximum muß immer bestimmt sein" (28.2.2: 996).

Kant meinte demnach nicht eine bloße Steigerung menschlicher Fähigkeiten, sondern bevor eine Eigenschaft gesteigert gedacht werden soll, seien die einschränkenden Bedingungen zu beseitigen (z.B. Erkennen durch allgemeine Merkmale).

§ 169: Allwissenheit als Allmacht.- Das Urwesen (Gott) soll nicht aus "abgeleiteten Wesen" bestehen und daher "auch als einfach gedacht werden" (A 579 - B 607). In dieser gedachten Einfachheit ist die Dominanz einer Eigenschaft zu bemerken, wenn man das Verhältnis von Gottes Erkennen und seinem Gegenstand beachtet. Gott sei von seinen Geschöpfen verschieden: er sei z.B. "außer uns" (KpV: a 189) und könne "von uns nichts empfangen" (VIII: 823 Anm.). Gott "erkennt die Dinge ausser sich, indem er sich bewußt ist, Ursache derselben zu sein" (28.2.1: 803 (ca. 1794/1795); vgl. 28.2.1: 601). Da nun Gott allmächtig sein soll, ergibt sich das Problem, wie das Subjekt/Objekt-Verhältnis mit der Allmacht zu vereinbaren sei. Denn würde Gott den hervorgebrachten Gegenstand erfassen wollen, würde er sich ja von diesem abhängig machen und seine Allmacht insofern einschränken. Gott wäre rezeptiv. Da Rezeptivität nach Kant Sinnlichkeit ausmacht (A 51 - B 75), wäre Gott sinnlich. Nun soll aber gerade göttliche Anschauung nicht-sinnlich sein, also nicht-rezeptiv, weswegen z.B. Beten, um "auf Gott zu wirken" (VIII: 871 Anm.), "ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen)" (VIII: 870) für Kant war. In der oben schon zitierten Vorlesungsabschrift findet man diese Problemlage ausführlich dargelegt:

"Hierauf, daß Gott das ens entium, das independente Urwesen ist, gründet sich alle seine Erkenntniß. Denn wäre Gott nicht die Ursache der Dinge; so könnte er sie entweder gar nicht erkennen, weil nichts in seiner Natur wäre, das ihm von den Dingen, die außer ihm sind, Kenntniß verschaffen könnte; oder die Dinge müßten auf ihn einen Einfluß haben, wodurch sie ihm ein Merkmal ihres Daseyns geben würden. Dann müßte aber Gott eine sinnliche Erkenntniß von ihnen haben, folglich passibilis seyn, welches aber seiner Independenz als eines entis originarii widerspricht. Soll daher Gott die Dinge ohne Sinnlichkeit erkennen; so kann er sie nicht anders erkennen, als indem er sich seiner selbst, als der Ursache von allen, bewußt ist. Und folglich ist die göttliche Erkenntniß aller Dinge keine andere, als diejenige Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat, als eine wirksame Kraft" (28.2.2: 1054).

Da also göttliche Allmacht sich angeblich nicht mit dem rezeptiven Erfassen eines Gegenstandes vertragen soll, wird hierdurch Erkennen als besondere Gestalt der Allmacht gedacht, als Bewußtsein seiner selbst als Ursache. Aber wieso sollte Gott in seiner Allmacht nicht auch seine Rezeptivität gestalten können? Dann wäre diese Abhängigkeit in Unabhängigkeit eingebettet. Wie dem auch sei, Kant hat den rezeptiven Anteil im Verhältnis Erfassen/Erfaßtes zugunsten der Allmacht negiert und sich vollkommenes Wissen als besondere Gestalt der Allmacht gedacht.<sup>38)</sup> (Unsinnliche Erkenntnis sei als göttliche Erkenntnis a priorisch (28.2.2: 1051).)

Wenn aber das vollkommenste Wissen von Kant als Bewußtsein der Allmacht

gedacht worden ist, dann wird verständlicher, wieso Sinnlichkeit als Rezeptivität Einschränkung des Erkennens zur Folge hat, derart, daß Dinge an sich deswegen nicht erkennbar sein sollen.

Kants Auffassung von Gottes Erkenntnis der Dinge an sich drückt somit einen naiven Allmachtrealismus (vgl. § 102) aus, denn die Allmacht Sorge dafür, daß die Dinge den Vorstellungen entsprechen.

Es ergibt sich somit:

1. Das allgewaltige und (deswegen auch) raum- und zeitlose Wesen bringe Objekte ursprünglich hervor.
2. Das allgewaltige Wesen stehe in keinem rezeptiven Verhältnis zu dem hervorgebrachten Objekt (Ding/Gegenstand).
3. Das allgewaltige Wesen erkenne das hervorgebrachte Objekt nur dadurch, daß es sich selbst erkenne.

§ 170: Die einigende Gewalt der Spontaneität.- Vor dem Hintergrund der Gotteskonzeption läßt sich somit Kants grundlegende Unterscheidung in raum- und zeitlose Spontaneität und zeitliche Rezeptivität als Gewaltdifferenz interpretieren. Rezeptivität sei Mangel an Gewalt.<sup>39)</sup> Ein Wesen, das durch Rezeptivität derart in seiner Gewalt eingeschränkt sei, erkenne nicht mehr die Dinge an sich selbst. "Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption)" als "die einfache Vorstellung des Ich" könnte ohne diese einschränkende Sinnlichkeit als Nicht-Spontaneität "allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig" geben:

"Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekt vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes Willen, Sinnlichkeit heißen"(B 68).

§ 171: Das spontane Erschaffen von Objekten der Erfahrung.- In dieser Passage wird menschliches Erkennen durch Kontrast mit der intellektuellen Anschauung, die ja Gott zukommen soll und nicht den Menschen, erläutert. Dieses spontane, selbsttätige Hervorbringen wäre göttliche Allgewalt. Nun sei dem menschlichen Subjekt etwas gegeben, was nicht seine reine Apperzeption erzeugt habe. Diese Gegebenseinsweise soll "um dieses Unterschiedes Willen"(!) "Sinnlichkeit heißen". Menschliche Spontaneität ist insofern als durch Sinnlichkeit eingeschränkte Gewalt aufzufassen, die



auf Veranlassungen angewiesen sei (vgl. § 73).

So wie in der praktischen Vernunft das "Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft" unterworfen werden soll (KpV: A 115; vgl. § 163), so gehe das "reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein", "transzendente Apperzeption" genannt (A 107), mit seiner synthetischen Einheit als "Quell aller Verbindungen" "auf das Mannigfaltige der Anschauungen" (B 154):

"Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist" (B 134/135).

Wie in der praktischen Vernunft werden die Vermögen getrennt (s. § 163), wobei auch hier das einigende Vermögen als oberes Vermögen Einheit verschafft. Die "synthetische Einheit der Apperzeption" ist auch insofern als "der höchste Punkt" (B 134 Anm.) des Verstandesgebrauchs im Sinne Kants einzuschätzen. Empirisches Bewußtsein soll nicht Einheit verschaffen können, denn es sei "an sich zerstreut" (B 133) oder es habe als "empirische Einheit der Apperzeption" bloß "subjektive Gültigkeit" (B 140).

Insgesamt ergibt sich somit, daß 'Spontaneität' ein Grundbegriff für die theoretischen und praktischen Vermögen ist. "Spontaneität des Erkenntnisses" ist "das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen" (A 51 - B 75). "Freiheit" als "eines Vermögens absoluter Spontaneität" (KpV: A 84) hat Kant explizit als Gewalt begriffen (s. § 157). 'Gewalt' wäre demnach einer der wichtigsten Hintergrundbegriffe der kritischen Philosophie Kants, da er die Differenz des Sprachgebrauchs von "Spontaneität" und "Rezeptivität" bestimmt.

§ 171: Das spontane Erschaffen von Objekten der Erfahrung.- Wer Gewalt hat, braucht einer geringeren Macht nicht zu weichen, die einschränken will. Ein gewaltiges Wesen hat es nicht nötig, sich zu ändern, sondern kann die Umgebung verändern. Die eigene Unveränderlichkeit kann somit zum Anzeichen der Fähigkeit zur Gewalt werden. Ein Wesen, das seine Umgebung gänzlich selbst erschafft und dabei unveränderlich ist, müßte allgewaltig sein. Gott soll sich nach Kant sogar seine Erkenntnisobjekte schaffen, ohne in einem rezeptiven Verhältnis zu ihnen zu stehen.

Nun sei der Mensch rezeptiv und nicht allgewaltig. Deswegen könne er auch die Dinge an sich nicht erkennen. Die Konzeption der Dinge an sich zeigt dem Menschen insofern auch die Grenzen seiner Fähigkeiten. Man könnte daher vermuten, wenn das Gewaltdenken Kants seine Konzeptualisierungen grundlegend prägte, dieses sich in seiner Erkenntniskonzeption nur insofern äußere, als diese Erkenntniskonzeption einerseits Grenzen der Gewalt beim Menschen angeben und andererseits in der Vermögensschichtung und reinen Apperzeption eine gewaltsam Einheit stiftende Konstellation intendieren läßt. Seine Erkenntniskonzeption für menschliches Erkennen wäre erst dann voll konstitutiv vom Gewaltdenken hinsichtlich des Verhältnisses von Erkennen und Objekt des Erkennens geprägt, wenn, wie im göttlichen Erkennen, das Objekt des Erkennens von dem Subjekt geschaffen würde, wenn also das Erkennen sich nicht nach dem Objekt richten müßte, sondern das Objekt sich nach dem Erkenntnisvermögen. Kants Erkenntniskonzeption müßte dann sowohl die menschlichen Einschränkungen als auch diese göttliche Komponente integrieren. Der folgende Text läßt ahnen, daß Kant von dieser Problemlage geleitet worden ist (sogenannte "Kopernikanische Wende"):

"Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. (...). Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und denn bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen"(B XVI-XVIII).

Kant ging also von der Annahme aus, "Gegenstände müssen sich nach unserem

Erkenntnis richten", nach Anschauung und Verstand. Kant unterstellte ein gewaltiges Vermögen, wenn er schrieb: "der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor"(V: 189; vgl. § 142). Kants transzendentaler Idealismus integriert also zwei Komponenten: 1. Für die Dinge an sich wird deren Unerkennbarkeit behauptet, weil Sinnlichkeit Erkennen einschränke.<sup>40)</sup> 2. Diese Unerkennbarkeitsbehauptung ist zugleich Grundlage dafür, daß Kant annehmen konnte, das erkennende Subjekt schaffe das Objekt seiner Erkenntnis selbst.<sup>41)</sup> In der Konzeption des transzendentalen Idealismus vereinigte Kant die aus seiner Sicht tierischen Komponenten (Rezeptivität) des Menschen mit den göttlichen Anlagen (Spontaneität). In der Konzeption des spontanen Verstandes, der aufgrund der synthetischen Einheit des Bewußtseins das Mannigfaltige der Anschauung derart synthetisieren soll, daß das Mannigfaltige "für mich Objekt zu werden"( 138) vermag, kehrt das göttliche Gewaltverhältnis wieder, in dem Gott ohne Rezeptivität seine Erkenntnisobjekte schaffe.

Inwiefern jeweilige Fortbildungsinteressen in einer solchen Konzeption brauchbare Gedanken meinen finden zu können, steht hier nicht zur Diskussion. Es kommt hier allein darauf an, ob Kants Denken sich an einem Gewaltkonzept orientiert haben mag.

### 3. Kritische Philosophie und die richtige Gewaltordnung

§ 172: Abstrakte Bestimmungen einer Gewaltordnung.- Die vorausgegangenen Untersuchungen machen die Hypothese plausibel, Kants Denken sei an einem Gewaltkonzept orientiert gewesen. Für die praktische Vernunft ließ sich dies direkter nachweisen als ü die theoretische. Die Hypothese wäre durch weitere Untersuchungen zu stützen, etwa zu Kants Ästhetik des Erhabenen, von den Jugendschriften bis zur Kritik der Urteilskraft. Einer derart weiter ausarbeitenden Hypothese wären Alternativen zur Seite zu setzen, damit der Plausibilitätsgrad besser einschätzbar wird. Dies übersteigt den Rahmen dieser Arbeit. Innerhalb dieses Rahmens sollen die bisher angehäuften Stützen für die Plausibilität der Hypothese ausreichen.

Doch um das Ausmaß der Abhängigkeit der kritischen Philosophie von dem Gewaltdenken diskutieren zu können, wäre es erforderlich, dieses Denken von der kritischen Philosophie zu lösen und eigenständig zu bestimmen. Dies soll hier nun äußerst abstrakt versucht werden.



1. Eine Menge von irgendwelchen Elementen (Gegenständen, Etwassen usw.) und deren Beziehungen sollen dahingehend charakterisiert werden, daß die Beziehungen als Übermächtigungen bestimmt werden, wobei die Elemente, die übermächtigen können, "Mächte" genannt werden mögen. Mächte, die Übermächtigungstendenzen anderer Mächte einschränken können, sollen "Gewalten" heißen.
2. Unter den Mächten bestehe die Tendenz, einander zu übermächtigen. Diese Tendenz könnte man abstrakt-allgemein "Kollisionstendenz" nennen (von der Tendenz der Vernunft zur Dialektik bis zur Kriegstendenz).
3. Weiterhin soll angenommen werden, es gebe Gewalten, die Kollisionstendenzen einzuschränken vermögen. Verhindert eine Gewalt hinsichtlich einer Menge von Mächten die Kollisionen, so schafft diese Gewalt eine Einheit, die unter den betroffenen Mächten für das sorgt, was hier mit dem Wort "Einhelligkeit" bezeichnet werden soll. Mächte bzw. Gewalten, die hinsichtlich jeweiliger anderer Mächte bzw. Gewalten unter dieser Einhelligkeit ermöglichen, sollen "obere Mächte" bzw. "obere Gewalten" und die betroffenen einhellig gemachten Mächte "untere Mächte" bzw. "untere Gewalten" heißen.
4. Gibt es mehrere obere Mächte, dann besteht unter diesen eine Kollisionstendenz.
5. Erst eine solche obere Obergewalt, die über alle anderen Obermächte in einer Einheit die Übermacht haben kann, vermag endgültige Einhelligkeit zu verschaffen.<sup>42)</sup> Eine solche endgültige Obermacht ist "Gott" (in monotheistischer Tradition) zu nennen.

Unter der Menge der Mächte ergibt sich somit eine Ordnung, in der jeweilige Gewalten andere Mächte durch ihre Übermächtigungen zusammenfassen und insofern Einheit in die Mannigfaltigkeit bringen. Die Einheit stiftenden Gewalten können ihrerseits Mannigfaltigkeiten für höhere Mächte bilden, die somit höhere Einheiten stiften. Es ergibt sich insgesamt ein gestufter pyramidaler Aufbau, dessen Spitze Allwissenheit, Allmacht usw. vereinigen soll, während untere Stufen nur Einschränkungen der Fähigkeiten der Spitze besitzen.

§ 173: Stufen der Einhelligkeit.- Da Kant in der kritischen Philosophie von einer mehrstufigen Pyramide ausging, sind seine thematischen Äußerungen zu einer jeweiligen Stufe immer auch durch die gerade nicht thematisierten Stufen vom Interpreten zu ergänzen. Am Beispiel des Erkennens soll dies kurz verdeutlicht werden.

Eine empirische Einheit des Bewußtseins soll nach Kant objektive Erfahrungserkenntnis nicht ermöglichen; sie sei als subjektive Einheit von bloß subjektiver Gültigkeit und gehöre dem inneren Sinn und damit der Sinnlichkeit an (B 139/140). Sinnlichkeit verschafft also nach Kant keine hinreichende Erkenntnis eines Objekts. Erst das höhere Vermögen des Verstandes soll die sinnliche Mannigfaltigkeit bestimmt verbinden können, denn er sei "selbst nichts weiter (...) als das Vermögen, a priori zu verbinden"(B 135). Diese Verbindung bedürfe einer a priorischen Einheit des Bewußtseins, damit das Mannigfaltige der Anschauung "für mich Objekt zu werden"(B 138) vermag. Hierdurch werde objektiv gültige Erkenntnis allererst möglich (B 137). Die niedere Stufe ist hier nach Kant subjektiv, die höhere verschaffe Objektivität. Da Sinnlichkeit die unterste Stufe einnimmt, kann sie in keiner Weise auch Objektivität ermöglichen:

"Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d.i. er allein denkt sich etwas vermittelt derselben"(VIII: 315 Anm. = 6: 211 Anm.).

Der Verstand verbinde zwar das Mannigfaltige der Sinnlichkeit zu einer notwendigen Einheit, aber Verstandeserkenntnisse selbst bilden Mannigfaltiges, "ein zufälliges Aggregat"(A 645 - B 673), das der "Einhelligkeit"(A 648 - B 676) bedürfe:

"Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d.i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmäßige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannigfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen"(A 643/644 - B 671/672).

Ohne Vernunft gebe es "keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch, und

in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit"(A 651 - B 679). Vernunft "bettele" hinsichtlich der Einheit nicht, "sondern gebiete"(A 653 - B 681). Ohne diese gebietende Vernunft gebe es keine Wissenschaft:

"Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d.i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre. Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee"(A 832 - B 860).

Aber auch die Vernunft ist noch nicht als oberste Gewalt einzuschätzen, denn "Vernunft gebiete, alle Verknüpfungen der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wäre"(A 686 - B 714):

"Die größte systematische, folglich auch die zweckmäßige Einheit ist die. Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei"(A 694/695 - B 722/723).

Die pyramidale Einheitenbildung findet somit ihren konsequenten Abschluß in dem angenommenen Gott. Ausgehend von der (tierischen) empirischen Einheit des Bewußtseins haben Wahrheit, Wissenschaft und objektive Geltung nach Kant in dem notwendig gedachten Gott ihre letzte Einhelligkeit verbürgende Einheit.

§ 174: Grenzen des Begreifens und göttliche Anlagen.- Im Ideal Gottes ist zwar nach Kant Erfahrungserkenntnis<sup>als</sup>Ygewährleistet zu denken, aber Gott steht diesem Konzept gemäß nicht in einem direkten Gewaltverhältnis zu den vernünftigen Menschen. Bleibt also die Gewaltpyramide insofern ungeschlossen und endet nicht in Gott?

So wie für die praktische (s. § 158) hat Kant auch für die theoretische Vernunft, die in der Erfahrungserkenntnis Verstand und Sinnlichkeit ge-



braucht, Grenzen der kritischen Erforschung angedeutet. So soll der "Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form," eine "verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele" sein (A 141 - B 180). Allgemein formulierte Kant:

"Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen" (KpV: A 81).

Diese allgemeine Angabe spezifizierte Kant auch (vgl. K. Cramer 1985: 270):

"Von der Eigentümlichkeit unsers Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner einen Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind" (B 145/146).

Oben (s. § 45) wurde schon die Textpassage zitiert, nach der "zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis", Verstand und Sinnlichkeit, anzunehmen seien, die aus einer "vielleicht (...) gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen" (A 15 - B 29). Daß Kant hier keine irgendwelchen psychologischen oder physiologischen Wurzeln meinte (so F.A. Lange 1974, Bd. 2: 481/482), wird besonders deutlich, wenn man Kants Brief vom 26.5.1789 an M. Herz berücksichtigt:

"Es ist mislich, den Gedanken, der einem tiefdenkenden Manne obgeschwebt haben mag und den er sich selbst nicht recht klar machen konnte, zu errathen; gleichwohl überrede ich mich sehr, daß Leibnitz mit seiner Vorherbestimmten Harmonie (...) nicht die Harmonie zweyer Verschiedenen Wesen, nämlich Sinnen und Verstandeswesen, sondern zweyer Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnis zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe, von deren Ursprung, wenn wir ja darüber urtheilen wollen, obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die Grenze der menschlichen Vernunft hinaus liegt, wir weiter keinen Grund, als den göttlichen Urheber von uns selbst angeben können, wenn wir gleich die Befugnis, vermittelt derselben a priori zu urtheilen, (d.i. das *quid iuris*) da sie einmal gegeben sind, vollkommen erklären können" (11: 52).

In diesem Text kehrt also das Konzept der göttlichen Ursprünge oder Anlagen wieder, das oben (s. § 161) schon für die praktische Vernunft dargelegt worden ist. Gott ist demnach in seiner Allgewalt als zeitloser Schöpfer unserer zeitlosen a priorischen Anlagen gedacht, die wir Menschen sollen spontan entfalten können. Insofern ist Gott also auch in der Gewaltpyrami-

de als Abschluß zu fassen. Nun wird noch verständlicher, wieso für Kant die Annahme unterschiedlicher Ursprünge oder Quellen grundlegend war und er sein Deduktionskonzept hieran orientierte. Denn erst für solche Elemente entwickelter Vorstellungen läßt sich ein Geltungsnachweis verschaffen, deren Herkunft (Genesis) von a priori-Quellen als göttlichen Anlagen nachgewiesen worden ist (vgl. § 75). Der "Pöbel der gemeinen Erfahrung" (A IX) eignet sich hierfür nicht.

§ 175: Abweichung und Irrtum durch Beziehungen.- Wenn aber die pyramidale Struktur menschlicher Vermögen auch als Entfaltung göttlicher Anlagen zu denken ist, dann ergibt sich die Frage, wieso menschliche Vermögen zu Irrtümern gelangen und wieso Metaphysik für Kant "Kampfplatz" von "endlosen Streitigkeiten" (A VIII) sein konnte. Geht man von Elementen und deren durch ihre Beziehungen zueinander gebildeten Struktur aus, dann ist zu erwägen, daß Irrtümer und Streit von den Elementen, der Struktur oder beiden Teilen herrühren können. Nimmt man die einzelnen Vermögen als Elemente, die selbst wieder untergliedert sein können, dann fällt auf, daß Kant ihnen keine Irrtumsmöglichkeiten zurechnete (das Thema des § 91 wird hier abstrakter reformuliert):

1. Sinnlichkeit:

"In einer Vorstellung der Sinne ist (...) kein Irrtum" (A 294 - B 350).

2. Verstand:

"Hätten wir nun keine andre Erkenntniskraft als den Verstand: so würden wir nie irren" (VI: 480 = 9: 53; vgl. A 293/294 - B 350).

3. Vernunft:

"Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trügerlicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten" (A 669 - B 697).

Diese Zitate lassen vermuten, daß Kant nicht in den Elementen Gründe für Irrtümer annahm. Ursprüngliche Täuschungen würden verunreinigte a priori-Quellen voraussetzen.

Erst Beziehungen unter den Elementen sollen Irrtümer hervorrufen:

"Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen

abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache), noch die Sinne für sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig übereinstimmen muß. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch ein falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnisquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen"(A 294 - B 350/351; vgl. A 642/643 - B 670/671).

Auch im Moralischen soll die Abweichung erst durch Beziehungen zustande kommen. Z.B. liegt das Böse nicht in der Vernunft (bzw. ihrem Gesetz) oder der Sinnlichkeit (bzw. den Antrieben), sondern in der Art der Beziehung, in der Art der Unterordnung, "welche von beiden" der Mensch "zur Bedingung der andern macht"(VIII: 685).

§ 176: Kritik als Mittel zur Herstellung pyramidalen Ordnung.- Vernunft im empirischen Gebrauch und Mathematik bedürfen keiner Kritik, weil Erfahrung durch kontinuierliche Prüfung und reine Anschauung Unbegründetes offenbar werden lasse:

"Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empirischen Gebrauche, weil ihre Grundsätze am Probestein der Erfahrung einer kontinuierlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung sofort in concreto dargestellt werden müssen, und jedes Unbegründete und Willkürliche dadurch alsbald offenbar wird"(A 710/711 - B 738/739; vgl. A 87 - B 120 u. Prolog: § 40).

Erst wenn sich Vernunft auf "metaphysische, d.i. jenseits der Erfahrung liegende Erkenntnis"(Prolog: § 1) einlasse und nach "bloßen Begriffen (...) über die engen Grenzen möglicher Erfahrung" hinaus wolle, seien "Aus-schweifungen und Irrtum" Problem einer kritischen Philosophie und ihrer Disziplin (A 711 - B 739). Kritik solle der Metaphysik "den sicheren Gang einer Wissenschaft"(B XXIII) ermöglichen. Es gebe aber nicht nur Anmaßungen der spekulativen Vernunft, Einsichten über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu besitzen (B XXX), sondern auch der empirisch bedingten praktischen Vernunft, so daß eine Kritik hier die Obliegenheit habe, "die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen"(KpV: A 31). Kritik "erstreckt sich auf alle Anmaßungen"(KU: B XX) einer Doktrin.

Von hier aus wird verständlich, daß eine "Kritik der Vernunft (...) den



ganzen Vorrat der Begriffe a priori, die Einteilung derselben nach den verschiedenen Quellen "(V: 242), darlegen muß, denn erst so wird der gedachte pyramidale Ort bestimmbar und die Anmaßungen werden als pyramidale Unordnungen einschätzbar. Für die kanonlose spekulative Vernunft ergeben die kritischen Forschungen eine "Disziplin", "um ihre Ausschweifungen zu bändigen"(A 795 - B 823).

Da die jeweiligen Vermögen für sich irrtumsfrei seien, bedürfe Vernunft für sich keiner Kritik. Sie soll nach Kant eine "Richtschnur zur Kritik" bieten:

"Denn reine Vernunft, wenn allererst dargetan worden, daß es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält"(KpV: A 30).

Wenn Vernunft selbst Quelle von Irrtümern wäre, hätte man nichts mehr, worauf man sich verlassen könnte:

Denn, "worauf wollte" Vernunft "sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzutun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?"(A 743 - B 771).

Vernunft könne einen Gerichtshof als Kritik einsetzen, "der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen,"(A XII) abfertige. Kritik sei somit auch Entscheidung einer Vernunft, die ihre Grundregeln aus der "eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann"(A 751 - B 779).

Insgesamt ist Kritik im Sinne Kants als ein Selbsterforschungsunternehmen (vgl. § 89) einzuschätzen, das von metaphysischen Anmaßungen und Streitigkeiten ausgeht, um letztlich im Glauben an ein allmächtiges Wesen zu enden (s. § 150): "Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen"(B XXX). Kritik ist somit als Wegbereiter zu einem im Sinne Kants vernünftigen Religionsglauben einzuschätzen, der allem historischen Glauben überlegen sei:

"Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen läßt; indessen daß ein bloß auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurteilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können.

Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen" (VIII: 762 = 6: 102/103).

Der kritischen Forschung erschließt sich ein pyramidaler Zusammenhang, zu dessen Ordnung sie beitragen soll. Kritische Philosophie ist von diesem "Ganzen" (B XXXVIII) her zu verstehen (vgl. § 92). Bezieht man sich nur auf Teile, etwa wegen der Ablehnung bestimmter Konzepte und aus Fortbildungsinteressen heraus, begibt man sich entscheidender Kriterien, um das Verstehen der Texte verbessern zu können. Wer Kants Gotteslehre nicht berücksichtigt, dem fehlen die Voraussetzungen, seine Ding-an-sich-Lehre zu verstehen. Wer aber diese mißachtet, der kann den transzendentalen Idealismus nicht nachvollziehen. Hierdurch fehlen die Voraussetzungen, Kants Aprioritätslehre und Objektivitätsauffassung zu verstehen. Usw. usw. Man müßte Kombinatoriken möglicher Fehlinterpretationen diskutieren, einschließlich alternativer Kombinatoriken. Inwieweit die Ergebnisse dieser Arbeit dann zu korrigieren wären, ist nicht absehbar.

§ 177: Allmacht als Grund für Dichotomisierung und Unilateralisierung.- Aus einem Konzept pyramidalen Gewalt- bzw. Machtordnungs ist keine unilaterale und dichotomisierende Vermögenskonzeption im Sinne Kants herzuleiten. Pyramidale Strukturen können multilaterale Bestandteile haben und ohne Dichotomisierung sein. Erst wenn man eine außerordentliche Allmacht annimmt, die deswegen nicht an Raum und Zeit gebunden sein kann, ist die Pyramide zwischen dem allmächtigen Spitzenelement und den übrigen Elementen dichotomisiert zu denken. Aber hierdurch wären nicht die menschlichen Vermögen dichotomisiert. Nimmt man allerdings an, dieses allmächtige Wesen habe Menschen mit Anlagen versehen, die raum- und zeitlos seien und die diese Menschen spontan zu entfalten vermögen, dann wäre die Pyramide an tieferen Stellen dichotomisiert.

Bei einer reversiblen multilateralen Erfassungskonstellation (vgl. § 118) werden Erfassungen nicht nur selbst Etwas für andere Erfassungen, sondern die Bedingungen hierfür werden auch noch umgetauscht. Da nun Zeit als Anschauungsform der Erfassung konstitutiv angehören soll, müßte sie in einer multilateralen Konstellation als Vorstellung selbst in der Zeit vorgestellt werden können; das ist aber nach Kant ausgeschlossen (s. § 65). Die Verlegung der Dichotomisierung der Pyramide in die unterste Ebene hat somit zur Konsequenz, daß Multilateralität nicht mehr möglich ist.

Indem Kant mit Hilfe der Dichotomisierung Quellen menschlicher Vermögen der Zeit enthoben gedacht hat, konnte er den unsicheren (empirischen) geschichtlichen Bezug zu dem allmächtig vorgestellten Gott aufheben und diesen Bezug in die a priori-Anlagen der Menschen verlegen, welche diese Anlagen, sinnlich veranlaßt, spontan sollen entfalten können.

Die kritische Philosophie ist also insofern an Gewalt grundlegend orientiert, als die Gewaltkonzeption eine pyramidale Ordnung der Mächte annehmen läßt, die in einem allmächtigen Wesen gipfeln soll, das für zeitlose göttliche Anlagen in den Menschen Sorge, die menschliche Vermögen unilateralisieren und dichotomisieren.

Die kritische Philosophie brachte allerdings Kant keineswegs die letzte Sicherheit, die er vorgab, erreicht zu haben (vgl. §§ 90 u. 91), wie folgendem Text zu entnehmen ist, trotz der Zurücknahme am Schluß:

"Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist, aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen" (A 613 - B 641).

§ 178: Philosophische Grundregel und Kants fehlendes Engagement für sie.- Trotz der schon zu seinen Lebzeiten zahlreichen Einwände gegenüber seiner kritischen Philosophie blieb Kant von seinem Entwurf überzeugt, wie noch die oben zitierte (s. § 90) Erklärung gegen Fichte aus dem Jahre 1799 bezeugt.

Kant schrieb, es sei "einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß (...), bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben" (B 275). Aber, wann darf man behaupten, hinreichend bewiesen zu haben? An anderer Stelle formulierte Kant, es sei "wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen" (KpV: A 110/111; vgl. A 747 - B 775). Konnte Kant sich an diese Grundregel halten und wie wäre sie zu spezifizieren?



Kant forderte, daß "Gegengründe rege gemacht"(VI: 514; vgl. A 407 - B 433/434) werden sollen. Selbst falsche Wege seien zu bedenken:

"So ist das Urteil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunktiven Urteil nur von problematischer Bedeutung, nämlich, daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrückt, d.i. eine freie Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnahme desselben in den Verstand"(A 75 - B 100/101).

Diesen Gedanken findet man schon in der Arbeit "Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" aus dem Jahre 1766, allerdings durch die Hereinnahme des Unmöglichen erweitert, wo zu lesen ist, daß zu einer vernünftigen Wahl man vorher "selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen"(II: 984) müsse; vor übereilten "Entscheidungen" sei "zu warnen, welche in den tiefsten und dunkelsten Fragen sich am leichtesten eindringen"(II: 928). Geschichte der Philosophie sah Kant auch als Ressource alternativer Erwägungen an:

"Man sieht hieraus: daß in den meisten spekulativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeinlich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie, oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht"(KU: B 323 Anm.).

Kant hat in diesem Beispiel die Alternativen kombinatorisch bedacht, indem er Leblosigkeit und Lebendigkeit mit Gott und Materie assoziierte.

Nimmt man derartige Äußerungen Kants ernst, dann müßte zu einer gründlichen philosophischen Denkungsart im ersten Schritt die Regel gehören, bevor entschieden wird, erst zu erwägen. Nun soll aber nicht irgendeine Möglichkeit allein für sich erwogen werden, sondern es sind Gegengründe rege zu machen. Hierbei ist zuzulassen, daß diese sogar falsch, entbehrlich oder unmöglich sind. Optimal ist es dann, alle Möglichkeiten zu einer Frage zu bedenken. Geschichtliche Möglichkeiten können hierzu anregen. Kombinieren hilft die Vollständigkeit abzuschätzen. Wollte man also die philosophische Grundregel einhalten, müßte man Regeln des Kombinierens finden, um Alternativen zu jeweiligen Problemen vollständig erzeugen zu können. Ohne derartige Erwägungen wären philosophische Gewißheiten erschlichen:

"Diejenige, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug getan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne (...), können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindesten kühner sind, in große Verlegenheit gebracht werden"(B 415/416 Anm.).

Trotz der deutlichen Worte Kants, läßt sich kein Bemühen Kants erkennen, daß er nach Regeln forschte, die Alternativen hinreichend erwägen lassen. Alternativen hat Kant erwogen, insbesondere unter dem Titel "Dialektik". Doch am Beispiel der Raumargummentation wurde oben (s. § 58) gezeigt, daß Kant nicht genügend Alternativen erwog. Unterstellt man, daß Menschen Fehler machen, dann sind solche Mängelnachweise nicht die relevante Problemebene. Denn wenn genügend Regeln für die philosophische Grundregel vorhanden wären, um sie zu verwirklichen, dann ließen sich die Mängel beheben. Es ist also weiter zu fragen: Warum beklagte Kant nicht den Mangel an Regeln für die Verwirklichung der philosophischen Grundregel? Aber konnte Kant solche Regeln überhaupt erfinden wollen?

§ 179: Kants Orientierung an apodiktischen Lösungen.- Wenn man sich auf die Erwägung von Alternativen einläßt, dann kann dies zur Folge haben, daß unter diesen nicht abwägend zu entscheiden ist. Z.B. soll im Unterschied zur praktischen Vernunft die theoretische Vernunft nicht entscheiden können, ob es ein höchstes Wesen gebe oder nicht:

"Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann"(A 641 - B 669).

Wird aber das Bedürfnis nach einer Lösung außerordentlich, kann die Bereitschaft wachsen, auf Kosten des Erwägens eine 'Lösung' zu wagen:

"Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihrer Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit"(A 3 (bis "... aufgeben sollten") - B 6/7).

Die Problemlage würde sich noch verschärfen, wenn man die philosophische Grundregel reflexiv wenden und dann spezifizierend fragen würde, welche

Alternativen im Umgang mit Alternativen zu erwägen wären. Für ein Philosophieren, das sich auf ein solches Fragen einließe, müßte zumindest hinsichtlich strittiger Problemlagen das Erwägungswissen wichtiger als das Lösungswissen werden, denn es ließe für das Lösungswissen allererst einen Rahmen angeben, innerhalb dessen die Lösungen zu verantworten oder die Verantwortbarkeit zu verbessern wäre. Dies hätte aber angesichts der nicht zu überblickenden Kontroversen in den verschiedensten Bereichen zur Konsequenz, daß Moral und Wissenschaft nicht in Lösungen ihre (alleinigen) Hauptbezüge haben dürften. Für Kant war aber seine kritische Philosophie gerade daran orientiert, apodiktisch gewisse Lösungen zu ermöglichen (A XV). Er erhoffte sich für die Metaphysik "Vollendung (...) in kurzer Zeit" (A XX).

Ein an Erwägungen orientiertes Philosophieren hätte insbesondere Konsequenzen für Moralphilosophie. Dort würde das Erwägen und damit Entscheiden zum Grundproblem. Unentschiedenheit, die besonders kriegerisches Handeln behindert, dürfte nicht aus der Moralität ausgeschieden werden. Aber nach Kant gibt es in "moralischen Dingen keine Neutralität"(XI: 190; vgl. § 160):

"Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen"(VIII: 668/669 = 6: 22).

Aus diesen Überlegungen folgt, daß, hätte Kant sich auf die Suche nach Regeln des Erwägens von Alternativen eingelassen, er seine philosophische Grundorientierung an apodiktischen Lösungen hätte aufgeben müssen und dies nicht bloß vorläufig, denn das Erwägen müßte ja selbst moralische Qualität erhalten, auch wenn apodiktische Lösungen aufgrund des Erwägens möglich wären.

Die Orientierung an apodiktischen Lösungen ist eingebettet in das Konzept der Gewaltpyramide, an deren Spitze ein allmächtiges und allwissendes Wesen von Kant gedacht wurde, von dem zu künden uns die entfalteten a priori-Anlagen befähigen sollen.