

Kritik bürgerlicher Wissenschaft

Immanuel Kant

Königsberger Klopse

Arbeitspapier
GegenStandpunkt

Inhalt

1. Einleitung
2. Erkenntnisvermögen –
der direkte Weg zum Ding an sich
3. Transzendendale Logik –
Der umständliche und konstruierte Dreisprung des transzendentalen Denksports
4. Bedingung der Möglichkeit –
Ein unter Denkmalschutz stehender Fehler
5. Der kategorische Imperativ –
Ge- und Verbote moralphilosophisch deduziert
6. Autonomie und Heteronomie –
Die Willensfreiheit: Fähigkeit zum Verzicht!
7. Vernunft –
Theoretisch und praktisch ein Etikettenschwindel
8. Antinomien –
Das hält der Philosoph im Kopf nicht aus!
9. Gott –
Gott-sei-dank vorhanden, nachweislich!
10. Aufklärung erledigt –
Räsonniert, aber gehorcht!
11. Zum ewigen Frieden –
eine Völkerrechtsidee aus Königsberg
12. Erziehung –
Blindekuh, Trommelchen und Onanie

Einleitung

Kant ist ein Muß für Philosophen. Kein Studium ohne wenigstens eine Hauptvorlesung über ihn, keine Prüfung, keine Examensarbeit ohne reichliches Erwähnen des Königsbergers. Kant ist, wenigstens im deutschen Sprachraum, der unüberholbare Klassiker der modernen Philosophie. Andere wurden Ausgangspunkt von eigenen und umstrittenen Philosophen-Schulen - wie Hegel und Nietzsche, Carnap und Heidegger; Kant begründete *die* bürgerliche Philosophie, auf ihn können sich alle berufen, mögen sie sich auch untereinander wenig zu sagen haben: antimetaphysisch orientierte Vertreter der "analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie" genauso wie Metaphysiker und moderne Transzendentalphilosophen, Anhänger der "linken" "kritischen Theorie" wie "positivistische" Popperianer: In der Nachfolge Kants wollen sie alle stehen; am meisten natürlich die Ethiker, die um den kategorischen Imperativ überhaupt nicht mehr herumkommen.

Kant steht noch heute für die *Einheit* des Fachs, dessen modernes Verständnis er begründet und dem er das Terrain gesichert hatte: er brachte die "*Aufklärung*" zu ihrem reaktionären Abschluß, indem er die revolutionäre Auflehnung des Verstandes gegen die unbegründete Autorität von Kaiser und Gott um eine *Kritik des Verstandes* und seiner Autorität ergänzte. Im Zeitalter der aufstrebenden Wissenschaft, die der philosophischen Spekulation immer mehr Gegenstände entzog, etablierte Kant die Philosophie als ein *eigenständiges Feld*, das haargenau *zwischen Glauben und Wissen* angesiedelt sein sollte - als ob dazwischen Platz wäre! Philosophie ist seitdem weder das eine noch das andere, bezieht Existenzrecht und Auftrag aber daraus, daß sie die Kriterien des einen Feldes immerzu *nur negativ* gegen das andere geltend macht. Sie will der *rationale Irrationalismus* sein, der Wissen als menschliche Hybris verurteilt und am Glauben die Rationalität vermißt.

Kritisch gerichtet ist diese Philosophie gegen die "*Anmaßungen*" von *Verstand und Vernunft überhaupt* und damit gegen keine bestimmte Meinung und keinen einzigen Gehalt mehr, den sich die mit Verstand begabten Menschen so zusammenspinnen. Dadurch hat das Wort Kritik den Ruch von Intoleranz und Opposition verloren und ungewein an Beliebtheit gewonnen - bei den brävsten und friedfertigsten Zeitgenossen. Seitdem ist Philosophie grundsätzlich und überhaupt *kritisch*, und niemand verwechselt das mehr mit einem Beharren auf Wissen oder einem Ausräumen von Irrtümern. Dank Kant ist Kritik ein Synonym für das *metaphysische Hinterfragen* der Erkenntnisobjekte auf *Bedingung und Möglichkeit* geworden. Dieses hat er zu einer grundsätzlichen Argumentationstechnik ausgebaut, die nichts mehr gelten läßt, ohne doch irgendetwas zu bestreiten; die umgekehrt nichts kritisiert, aber auch für nichts eintritt. Kant macht keine Gottesbeweise mehr, sondern vertritt, daß man die Existenz Gottes weder beweisen noch widerlegen könne; er nimmt sich den Streit um Freiheit oder Determination des Willens vor, greift aber nicht mit einer Beurteilung der Positionen in den Streit ein, mit einem Vorschlag, wie man beide gelten lassen könnte. Ebenso verfährt er mit dem erkenntnistheoretischen Gegensatz von Idealismus und Empirismus: er bringt beide Seiten unter einen Hut, indem er ihnen auf verschiedenen Ebenen, also auch nur bedingt recht gibt. Es ist diese Ersetzung von Erklärung durch Statuszuweisung, von Kritik durch Distanz, welche die Kantische Philosophie so reflektiert, unangreifbar und ihren Vorgängern gegenüber so überlegen erscheinen läßt. *Der erste Methodologe* hat die Reinigung des Denkens vom Sachhaltigen und damit den Erfolgsweg der Philosophie eingeleitet, der erst heute so richtig zu Ende geführt ist.

Mit diesem Verfahren ist bei Kant zuerst selbstbewußt Zweck und Trieb der Philosophie ausgedrückt, mögen die Früheren unbewußt und unter Verwechslung mit Sachfragen auch dasselbe verfolgt haben: *Versöhnung*. Kant wälzt das Problem der Vereinbarkeit vorausgesetzter und als solcher für sich schon anerkannter, freilich widersprechender Ideen: Glaube und Wissen, Materialismus und Moral, Glück und Tugend, Determinismus und Freiheit, Individualität und Herrschaft - gehen die zusammen? Und Wie? Er verlegt Geleise, damit sich die widersprechenden Ideen nicht in die Quere kommen, und stiftet mit seinem Ressortdenken Frieden zwischen den notwendigen Widersprüchen des bürgerlichen Weltbildes: *Streit-Vermeidung!* Auch darin war Kant der erste Methodologe.

Jeder kennt Kant, auch wenn er ihn nie gelesen hat. Seine Lehren gelten - und zwar so unangefochten, daß sie zu Sinnsprüchen des Bildungsguts herabgesunken, vielmehr aufgestiegen sind. Politiker schmücken sich mit dem *kategorischen Imperativ*. Daß man das *Ding-an-sich* nicht zu fassen kriegt, ist allgemein geläufig ebenso, daß der *ewige Frieden* schon schön wäre, und *Gott bloß eine Idee* ist, aber ein notwendige. "*Was du nicht willst, daß man dir tu'*, ..." lernen wir schon in der Kinderschule. Der Begründer der modernen Philosophie hat diese und noch mehr "Wahrheiten" in einem doppelten Sinn abgehakt: Einerseits lieferte er die Begründung alles Falschen, was Philosophie ist. Dies existiert nun als Bildungsschatz des Volkes und als Regal in der Bibliothek, wo nachlesen kann, wer will. Das freilich - die andere Seite von Kants Erledigung der Fragen - wollen gar nicht so viele. Kants Philosophie ist der unbezweifelte Kanon des Faches und, gerade weil ihr Geist *verstanden* wird, braucht sich der Gebildete durch ihre "*tief- und schnörkelsinnigen*" Beweisführungen nicht mehr unbedingt durchzubeißen und kann sich an die geläufigen Sprachdenkmäler halten. Vom Standpunkt der durchgesetzten Methodologisierung des Denkens, also vom Standpunkt des Resultats aus, erscheinen Kants Bemühungen zu den damals kursierenden Ideen eine methodische Stellung zu finden, nämlich unnötig umständlich.

Der wichtigste Philosoph der Neuzeit hat nicht übermäßig viele Leser. Gelesen zu werden ist auch gar nicht so wichtig für die Rolle, die ein Klassiker heute im akademischen Leben spielt: Er ist Berufungsinstanz.

Die kritischen Selbst-Denker von heute sind so stolz auf ihre aufklärerische und anti-autoritäre Tradition, daß sie sich ungeniert auf die aufklärerischen Autoritäten berufen; Kant ist ein ganz Großer unter den Säulenheiligen, die das Fach des Zweifels und des kritischen Hinterfragens verehrt. Daß ein Buch oder Gedanke schon älter ist und im Lauf der Zeit manchen Anhänger fand, gilt da - ganz wie im Fall der von Philosophen verabscheuten Bibelgläubigkeit - als Wahrheitsbeweis: Millionen Fliegen können sich nicht irren! Und wenn im Fach nur Dummheiten Tradition haben? Wenn die Gedanken der großen Autoritäten geradeso wenig taugen wie die ihrer bescheidenen Nachbeter?

So bescheiden freilich sind die gar nicht, wenn sie mit entsprechenden Zitatstellen der Alten die Weisheit *ihrer* Elaborate belegen möchten: Die schiere Existenz neuer Thesen und Schriften verweist darauf, daß eben doch nicht so ganz dasselbe wie bei Kant vertreten werden soll - sonst hätte man es ja gleich bei seinen Büchern belassen können. Das beliebte Belegverfahren, das richtiggehend an die Stelle des Arguments getreten ist, ist nicht nur untauglich, sondern auch unehrlich: Vielleicht nicht gleich Wahrheit, aber doch Dignität und philosophisches Gewicht soll Kant gewissen Fragestellungen und Antworten verleihen, die ganz bestimmt nicht die seinen waren.

Die modernen Ausschlächter bemerken das auch noch und schreiten endgültig zur Unkenntlichmachung der alten Gedankengänge fort. Sie sind sich unverschämt sicher, daß Kant damals schon *eigentlich sagen wollte*, was sie heute aus ihm machen, wenn er nur gekonnt hätte und nicht in der "*eben doch spekulativen und objektivistischen Redeweise seiner Zeit befangen*" gewesen wäre. Ja hätte er erst die "*Rafinessen der Sprachkritik rezipiert*", die seine "*Vernunftkritik im 20. Jahrhundert radikalisierte*", ...- aber das kann man ihm natürlich nicht vorwerfen. Der moderne Philosoph unterschiebt der alten Autorität seine heutige Meinung als das, was der - bornierte - Alte eigentlich hätte sagen wollen: Stößt diese sogenannte "*Rekonstruktion Kants*" auf Stellen, die dem Rekonstrukteur nicht in den Kram passen, dann entnimmt er diesen nicht etwa das Unrecht seiner Konstruktion und, daß Kant eben doch etwas anderes sagen wollte, er ist so frei und hält diese Stellen dann für schlicht unverständlich: "*nicht rekonstruierbar*". Daß damit die Autorität keine mehr und das ganze Berufungsverfahren witzlos geworden ist, stört sie weiter gar nicht.

Nicht, daß Kant so viel Wissens- und Bewahrenswertes hinterlassen hätte, daß sein Werk zu schade dafür wäre, als Steinbruch philosophischer Traditionspflege mißbraucht zu werden. Irgendwie sind sogar die modernen Verballhornungen in seinem Geist. Ärgerlich ist nur die Technik einer Disziplin, die große Leiche einerseits am Leben zu erhalten, sich dann aber doch nicht prüfend und verteidigend um Kants Gedanken zu kümmern. Jeder beruft sich auf Kant - Kantianer im engeren Sinn wollen die Freigeister dann doch nicht sein. Einfach seine Lehre zu vertreten kommt für moderne Philosophen ebensowenig in Frage, wie ihn einfach falsch zu finden, wegzulegen und zu vergessen.

Dieses Büchlein geht den umgekehrten Weg: Es will Kants Anliegen und Gedanken nicht benutzen, sondern prüfend zur Kenntnis nehmen, um ihn dann wohlbegründet und endgültig ins Eck zu feuern.

Erkenntnisvermögen - der direkte Weg zum Ding an sich

Kant hat sein Hauptwerk einer eigenartigen - gleichwohl ungemein bedeutsam befundenen - Frage gewidmet: Er wollte wissen: „Wie sind reine Mathematik, reine Naturwissenschaft; wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“

„... und was antwortete er eigentlich? Vermöge eines Vermögens: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief- und Schnörkelsinne, daß man die lustige niaiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt... Aber ist das eine - Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage?“ (Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 11)

Das Nichtssagende und Tautologische der Erklärung einer Sache aus einem Vermögen dazu ist Nietzsche zurecht aufgefallen. Wie eben alle jenen Erklärungen, die die Aggression aus dem Aggressionstrieb und den Staat aus der staatenbildenden Natur der Menschen ableiten, präsentiert auch eine Erklärung der Erkenntnis aus einem Vermögen dazu denselben Inhalt, der statt dessen zu bestimmen wäre, zweimal: einmal als zu erklärende Sache und das anderemal dasselbe bloße Wort für die noch unbestimmte Sache als ihre fertige Erklärung; mit der Versicherung, sie stecke als Vermögen schon im Menschen drin.

Mag Nietzsche auch die Antwort Kants für eine typisch deutsche Tiefsinnigkeit halten, nicht gemerkt hat er, 1. daß der Fehler schon in der Frage steckt und nicht erst in einer mangelhaften Antwort darauf; daß also auf eine solche Frage eine andere Antwort gar nicht möglich und die Prüfung des Erkenntnisvermögens bei Kant nicht etwa schlecht gemacht, sondern von vornherein ein logischer Unsinn ist. 2. daß dieser Unsinn sich keineswegs in eine deutsche Lächerlichkeit auflöst, sondern eine ideologische Leistung zeitigt, begründet sich in ihm doch jene philosophische, d. h. wissenschaftsfeindliche Stellung zum Wissen, die 200 Jahre später jedem Gelehrten geläufig ist.

1. „Was kann ich wissen?“ - Die Frage nach dem Erkenntnisvermögen

Auf diese Frage will Kant wegen des schlechten Zustands gestoßen sein, in dem sich *seine* Fakultät an der Königsberger Universität befand: Die Metaphysik, die Lehre von Gott, der Seele, den Sitten, dem Staat und der Erkenntnis selber, hielt einen Vergleich mit den richtigen Wissenschaften Mathematik und Physik in keiner Hinsicht aus:

„Der Metaphysik ... ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte... Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuierlich ins Stocken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmaßt), a priori einsehen will. In ihr muß man unzählige Male den Weg zurück tun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spiegelgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren ein bloßes Herumtappen und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen sei.“ (KdrV, B XIVf)

Immerhin: Daß die Gelehrten sich nicht einig sind, daß sie zu keinem Resultat kommen, hält Kant noch für einen untragbaren Zustand einer Wissenschaft und nicht für ein Gütesiegel wie die heutige „pluralistische Wissenschaft“. Einmischen in diesen Streit - und das ist die speziell philosophische Unredlichkeit Kants -, durch Studium und Kritik etwaiger Denkfehler seiner Metaphysik-kollegen dem „bloßen Herumtappen“ ein Ende machen, das will Kant ausdrücklich nicht. Er nimmt den Streit im Fach und das Fehlen von gesichertem Wissen zum *Anlaß*, das Thema zu wechseln und grundsätzlich zu werden:

„Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Un-

möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien." (A XI f)

Da streiten sich also welche darüber, ob und warum Herrschaft berechtigt, ob die Seele unsterblich und ob der Wille frei oder determiniert sei - und dann mischt sich Kant ein mit dem herrlichen Vorschlag: „Untersuchen wir das Erkenntnisvermögen, ob das überhaupt im Stande ist, eure zweifelsohne bedeutsamen Fragen zu beantworten.“

Fragen nach der Möglichkeit von Debatten, die längst im Gang sind und in denen bekannte und sprachlich mit Namen ausgestattete Gegenstände (richtige oder falsche) Bestimmungen bekommen, solche Fragen zielen auf die Beendigung der Debatten ohne Lösung ihrer strittigen Fragen. Allerdings in eindeutiger Absicht: Die Diagnose, daß der Streit nicht auflösbar ist, soll nicht auf den Streitgegenstand und die Fragestellung zurückfallen. Umgekehrt: Wer zur Vernunftkritik schreitet, der lastet die Widersprüche, in denen sich die Debatte herumtreibt, der Vernunft an und entzieht so den Inhalt der Debatte der Kritik. Ohne Kenntnis über die besprochenen Gegenstände soll allein das Erkenntnisvermögen, noch ehe es sich mit ihnen befaßt, das Entscheidende über sie ausgemacht haben - „alles aber aus Prinzipien“!

Der alte philosophische Traum und Sinn-Trieb nach einem Universalschlüssel, der seinem Besitzer alles - das Welträtsel eben - erschließt und sachliche Kenntnisse erspart, kommt seit Kant erkenntnistheoretisch daher: in der Suche nach einem *Kriterium der Wahrheit*, einer Erkennungsmarke wahrer Gedanken, an der man ihre Richtigkeit und Gültigkeit abprüfen kann, ohne sich auf ihren Inhalt überhaupt einlassen und sie mitdenken zu müssen. Kant meint ihn zu liefern: Er meint, wenn man erst wisse, was man wissen könne, dann weiß man auch, ob das Wissen ist, was die Leute haben, die etwas wissen.

„Nur allein, wenn diese (Prüfung des Erkenntnisvermögens) zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Probestein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widrigenfalls beurteilt der unbefugte Geschichtsschreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer durch seine eigenen, die ebenso grundlos sind.“ (B 27)

Es ist hier schon zu merken: Es geht um Etikettierung, um die Frage, ob Wissen heißen dürfe, was wir von Gott, der Seele oder sonst etwas behaupten, mag diese Behauptung sein, was sie will. Und noch etwas anderes: Durch den Themenwechsel hin zum Erkenntnisvermögen ist der Verdacht, mit den Leistungen des Verstandes könnte etwas nicht in Ordnung sein, universalisiert worden. War der Anlaß zu Kants Vernunftkritik noch der Geist der Metaphysik, so ist nun auch die richtige Wissenschaft in die Sphäre dieses Verdachts mit einbezogen. Die Wissenschaft, die innerhalb ihrer Sphäre eingeständenermaßen „sehr gut fortkommt“ und die sich den neidvollen Blick des Philosophen zugezogen hat - „Im Unterschied zu uns können die was!“ -, muß sich vom Philosophen sagen lassen, daß sie dieselbe Vernunft betätigt, die in der anderen Abteilung zu lauter Unsinn führt, und darf sich über folgende Hilfestellung freuen:

„Allein es gibt doch einen Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transzendentalen Nachforschungen begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Verstand beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntnis nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb und außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag.“ (B 297)

Von Kant angefangen tritt bis heute die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie mit diesem Gestus an, sie habe ihr Scherflein beizutragen zum Fortschritt der Wissenschaft, durch Klärung der Voraussetzungen und Grundlagen der Wissenschaft - so als ob die fragwürdig wären und nicht erst durch die philosophische Fragestellung ganz grundlos in Zweifel gezogen würden.

2. Münchhausen oder die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens

Natürlich kann man das wissenschaftliche Denken genauso zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis machen, wie den Staat oder die Verdauung. Nur eben nicht als „vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer

so großen Unternehmung" (B 7), nämlich der Erkenntnis der metaphysischen Gegenstände. Prüfen, ob das überhaupt geht, was man gerade macht, ist eben ein Widerspruch. Wer sollte diese Prüfung denn durchführen? Doch wohl eben dieses Erkenntnisvermögen, dessen Leistungen fragwürdig sein sollten - deshalb ja die Prüfung. Was sollte eine solche Prüfung einer selbst unzuverlässigen Prüfungsinstanz wert sein? Oder umgekehrt: Vertrauen wir auf die Fähigkeit des Erkenntnisvermögens, seine Fähigkeiten objektiv zu prüfen, dann entfällt das ganze Bedürfnis nach Prüfung.

Nach der Seite des zu prüfenden Inhalts tritt derselbe Widerspruch auf. Das unsachliche Hinterfragen von Gedanken, auf deren Inhalt man sich nicht weiter einläßt, zielt auf eine sehr grundsätzliche Frage: Sind Gedanken überhaupt geeignet, die „äußere Realität“ zu erkennen, unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen geht das? Das ist nun eine scholastische Frage, deren Beantwortung unmöglich das Denken übernehmen kann! Selbstverständlich kann man die Wahrheit und Objektivität dieses oder jenes Gedankens in Zweifel ziehen und sein Verhältnis zur Objektivität an seinem Maß, seiner argumentativen Notwendigkeit überprüfen. Wer aber die Frage aufstellt, ob Gedanken überhaupt die Realität zu erfassen vermögen, der tut so, als würde er außer seinem Bewußtsein von der Realität noch anders von ihr Kunde haben: Er tut so, als habe er da einerseits seine Gedanken über die Welt, und wisse andererseits und getrennt von seinem Bewußtsein, wie sie „wirklich“ ist, um dann das zu vergleichen, was er im Bewußtsein hat, mit dem, was er nicht im Bewußtsein hat. Eine prinzipielle Inkongruenz der Formen des Denkens und seiner Objekte *kann* es nicht geben: Denn jede Fehlerhaftigkeit, die sich theoretisch oder praktisch bemerkbar macht, beweist im bemerkten und überwundenen Fehler, daß sie nicht prinzipiell ist. Eine prinzipielle Differenz aber, die sich nie und nirgends bemerkbar macht, ist auch keine! Umgekehrt verhält es sich: Es ist die Frage nach der Tauglichkeit des Denkens zur Erkenntnis, welche die Kluft schafft; nur diese Stellung eines Denkens, das sich von sich unterscheidet, die Fiktion aufmacht, als könnte es aus sich heraustreten, und von da aus seinen Inhalt als *bloß* den *seinen* ansehen, schafft mit der Frage die prinzipielle Differenz von innerer und äußerer Realität: Was im Bewußtsein ist, ist nicht das, was das Objekt wirklich ist, und was das Objekt ist, das ist nicht im Bewußtsein.

3. Die Trennung von Gedanke und Wirklichkeit - Das Ding-an-sich

Mit der billigen Tautologie von der Erkenntnis durchs Erkenntnisvermögen ist schon alles gelaufen. Wer Erkenntnis nicht als Tätigkeit des Geistes bestimmt, die sich die notwendigen Bestimmungen erarbeitet, sondern sie als Äußerung einer Fähigkeit, also als abhängig von einer inneren Ausstattung bestimmt, der hat schon gesagt, warum wir die Dinge als das erkennen, als was wir sie erkennen: Nicht weil sie so sind, sondern wegen unserer nun einmal gegebenen Anlagen. Erkennen ist ein Verfälschen, lautet die Definition, die schon in Kants Fragestellung enthalten ist, und deren ganze Schlaueit sich zeigt, wenn man sie umdreht: Man müßte das Erkennen rückgängig machen, um zu erkennen. Nur durch diese Fragestellung, durch sie aber ganz grundsätzlich, wird die Erkenntnis von ihrem Objekt getrennt:

„Wir kennen nichts als unsere Art, sie (die Dinge) wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, ob zwar jedem Menschen, zukommen muß.“

„Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.“ (B 59)

Eben! Das kann uns deshalb auch gänzlich gleichgültig bleiben! Anders ausgedrückt: Es bleibt dem Denken nichts fremd, was es an den Dingen noch zu wissen gäbe. Kant sagt genau dasselbe genau umgekehrt: Ein leeres Nichts bleibt übrig, wenn wir alle Bestimmungen und Eigenschaften als bloß unsere Gedanken von den Dingen abziehen. Dieses Nichts aber ist eminent wichtig:

„Gleichwohl ist vielmehr nur die Wortstellung von einem bestimmungslosen, leeren Nichts, das ein wirkliches Etwas, mehr noch, das Eigentliche aller Dinge sein soll. Ohne dieses Nichts ginge auch nicht das Etwas verloren, das erscheint, sondern der bloße Erscheinungscharakter unseres Wissens. Verzichten müßten wir nicht auf die Wirklichkeit, wie Kant sagen will, sondern auf die Vorstellung, daß das, was wir von den Dingen wissen, etwas von ihrer wahren Beschaffenheit ganz Verschiedenes sei. Auf dieses Bewußtsein aber kommt es der ganzen Vernunftkritik alleine an.

4. Kritik, kritisch - verwegene Mißtrauensposen

Dabei verhält sich dieses „kritische“ Selbstbewußtsein zu den Leistungen des Verstandes völlig äußerlich. Kant kritisiert weder die Resultate der Wissenschaft noch den Glauben und die Problemstellungen der Metaphysiker - er gibt vielmehr beiden Abteilungen recht: Die Wissenschaft liegt schon richtig, wenn sie sich daran macht, die Erscheinungen zu erkennen, und daß der Philosoph das Ding an sich für unerkennbar erklärt hat, daran braucht sie sich ausdrücklich nicht zu stören:

„Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen: so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen ... könne ... Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transzendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können.“ (B 333)

Das macht aber auch nichts!

Der Glaube andererseits liegt auch richtig. Er befaßt sich mit Fragen, die „die menschliche Vernunft nicht abweisen kann“. Sein Gegenstand ist von „vorzüglicher Wichtigkeit“. Was heißt hier eigentlich kritisch?

Nur für ein von vornherein nicht sachliches, quasi juristisches Interesse an Etikett-Fragen haben die Kantischen Statusprobleme etwas zu bieten: Das kannst Du schon so sehen, ich sehe es ja auch so, aber als Wissen kann man das nicht bezeichnen! Das dagegen ist Wissen, aber nur unseres als Menschen, nicht als Mondkühe. Es ist klar, worum es hier geht: ums *Dürfen* beim Denken und Behaupten! Ums Grenzziehen und Bezirke errichten, in denen behauptet und in denen nicht behauptet werden darf.

Kants ganze „kritische“ Leistung faßt sich zusammen in dem Versuch der Rettung des Glaubens vor der Wissenschaft durch Scheidung der Zuständigkeiten. Dafür soll der Verstand schon tauglich sein, sich im Glauben an das höhere Wesen zu betätigen, aber die Gedanken, die dabei herauskommen, beurteilen, das soll er nicht können dürfen. Das müssen sich die Metaphysiker von Kant sagen lassen: „Feine Gegenstände habt ihr! Ihr dürft nur nicht den Versuch unternehmen, eure Gedanken begründen und Wissenschaft vortragen zu wollen. Der scheitert nämlich!“ Und die Wissenschaft muß sich sagen lassen, daß ihr Urteil über Glaubensdinge nicht zusteht. Aber was erschließen wir groß, der Meister hat es im Vorwort doch ausdrücklich gesagt:

„Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens...“ (B XXX)

Hegels Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie ist wohl das brauchbarste Stück Philosophie, das vorliegt. Es macht sich um ihre Abschaffung verdient!

„Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins Reine kommen wollen, heißt verlangen, daß es außerhalb derselben erörtert werden sollte; außerhalb der Wissenschaft läßt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise ... bewerkstelligen.“ (Logik, Bd. I, S. 52f)

Oder umgekehrt:

„Man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist - nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.“ (Vorl. ü. d. Gesch. d. Philos., Bd. II, S. 648)

„Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik - übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen - gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen selbst ein...“

„Die kritische Philosophie machte es sich dagegen zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen.“ (Enzykl., WW 8, S. 113/114)

„Inzwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes (Meiner Hbg.), S. 64f)

„Das Ding an sich ... drückt den Gegenstand aus, insofern von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen Gedanken desselben abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrig bleibt - das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits; das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens u. s. f. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies caput mortuum selbst nur Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens ... Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding an sich sei; und es ist nichts leichter, als dies zu wissen.“ (Hegel, WW 8, S. 120f)

„Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens... Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist.“ (Hegel WW 8, S. 143f)

Hegel fiel auf,

„... daß die Kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlungen selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger Zierat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären.“ (Hegel, WW 8, S. 144f)

Transzendente Logik – Der umständliche und konstruierte Dreisprung des transzendenten Denksports

Die Durchführung der „*Kritik der reinen Vernunft*“, die Prüfung der Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens folgt konsequent dem in diesem Titel ausgesprochenen falschen Programm (siehe - "Erkenntnisvermögen - der direkte Weg zum Ding an sich"). Kant hatte sich das Denken als *Ausdruck einer Anlage* zurechtgelegt, die er sich zwecks Prüfung ihrer Tauglichkeit wie ein Organ oder Instrument vorstellte, welches das erkennende Subjekt zwischen sich und die Realität schiebt, um mit diesem Mittel die Realität in seinen Kopf hineinzubringen.

„Die kantische Philosophie wird auch kritische Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist, sagt Kant, eine Kritik des Erkenntnisvermögens zu sein. Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnisvermögen untersuchen. Das ist dem Menschenverstand plausibel, ein Fund für den gesunden Menschenverstand. Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird, - den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Änderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstands selbst zu verwechseln.“ (Hegel, *Gesch.d.Philosophie*, Bd.3, WW 20, S.333)

Natürlich vergleicht Kant gar nicht „den Gegenstand“, d.h. die Realität, wie sie außerhalb unserer Erkenntnis wäre, damit, wie das „Erkenntnisvermögen“ sie uns präsentiert, um dann die Veränderungen, die das Denken an den Dingen vornimmt, von ihnen, wie sie wirklich sind, wieder abzuziehen. Wie sollte das auch gehen? Außer unserer Kenntnis von den Dingen haben wir keine. Tatsächlich vergleicht Kant lediglich zwei Zustände des Bewußtseins miteinander, zwei Weisen, wie Gegenstände des Bewußtseins für es sind: Erfahrung und Wissenschaft. Die erste nimmt er nach seinem Prüfprogramm für einen (relativ) direkten Ausdruck der Wirklichkeit. Alles aber, was die Wissenschaft von der Erfahrung unterscheidet, gilt ihm als *subjektive Zutat*, die der Eigenart des Verstandes nicht der Natur der Dinge geschuldet ist.

1. Subtraktion: Die Trennung von Inhalt und Form des Gedankens

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden...“

„Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung derselben geschickt gemacht hat.“ (B 1f)

Die Betrachtung der Erkenntnis als Ausdruck eines Vermögens ist der ganze Fehler: Der besteht darin, daß das Denken nicht als Tätigkeit erklärt wird, als *Erfahrungsverarbeitung*, sondern die Fortbestimmung der Erfahrung zum wissenschaftlichen Urteilen tautologisch auf *Vermögen dazu* bezogen wird, die ihr *Herkommen* aus einer von der Erfahrung unabhängigen Quelle begründen.

„Die Erfahrung ... sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendiger Weise, so und nicht anders sein müsse.“

„Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit, so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d.i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. ... Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori.“ (B 5)

„Wir wollen also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.“ (B 2)

„Ihr müßt also ... gestehen, daß er (der Inhalt, der Notwendigkeit und Allgemeinheit eines Urteils ausmacht; d.V.) in eurem Erkenntnisvermögen a priori seinen Sitz habe.“ (B 6)

Erfahrung ist bloß Kenntnis von Dingen und ihren Eigenschaften, gewohnheits- und regelmäßige Erfahrung ist Kenntnis von bloß faktischer Regelmäßigkeit. Wissenschaft, die den Grund der Regel aufsucht, und das Gesetz der Erfahrung allgemein und notwendig formuliert, soll wegen dieser Differenz nicht nur einen Unterschied zur Erfahrung haben, sondern gleich *gar keinen Grund mehr in ihr*. Notwendigkeit und Allgemeinheit, das Gesetzeswissen, sollen *vor* und *unabhängig von jeder Erfahrung* im Hirnkastl bereitliegen.

Mit dieser Verteilung von Erfahrung und Wissen auf verschiedene und gegeneinander selbständige Quellen im Hirn tut Kant so, als gäbe es an der Erfahrung immanent gar keinen Grund, über sie hinauszugehen und zum Wissen zu kommen. Wenn es aber an der Erfahrung keinen Mangel gäbe, warum sollte überhaupt jemand über sie hinausgehen wollen? Warum sollte das Erkenntnisvermögen das Bedürfnis verspüren, dem Erfahrungsmaterial äußerlich und sachfremd seinen Stempel von Allgemeinheit und Notwendigkeit aufzudrücken? Wenn das Wissen, welches die Wissenschaft über ein Objekt liefert nicht *objektiver*, der wahren Natur der Sache angemessener wäre als die bloße Erfahrung, die in dieser Hinsicht *bloß subjektiv* ist, dann wäre Erfahrung doch das *ganze* Wissen! Kant stellt sich diesen Fragen gar nicht. Warum von der Erfahrung zur Wissenschaft fortgegangen wird, ist bei ihm einfach und ohne Bezug auf die Erfahrung beantwortet: Das Erkenntnisvermögen will das nun einmal...

Tatsächlich schließt die Erfahrung den Widerspruch ein, daß in ihr jeweils eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen und Eigenschaften *in Identität*, als Eigenschaften *einer* Sache gewußt werden. Zugleich aber wird nicht gewußt, *worin* diese Identität besteht, sie ist leer, bloß faktisch. *Daß* ein Zusammenhang zwischen den Eigenschaften und Momenten einer Sache (z.B. eines modernen Staates: Territorium, Volk, Hoheit, Rechts-, Finanz-, und Verkehrssystem, Ausbildungs-, Militär- und Geldwesen usw.) bestehen muß, ist in der Erfahrung (z.B. *des* Staates) gewußt, nicht aber welcher. Deshalb macht man sich einen Begriff von der Sache, und bestimmt den Inhalt der als Faktum schon in der Erfahrung gewußten Einheit. So wird die bloße Allheit, die gewohnheitsmäßige Regel der Erfahrung überwunden, das *Warum der Eigenschaften und Momente einer Sache* aus ihrem bestimmenden Zweck ermittelt. Die zweifelvolle Erwartung von regelverletzenden Gegenbeispielen ist dann überflüssig: Wer den Grund von etwas weiß, kann nie durch Gegenbeispiele widerlegt werden, umgekehrt ist es: er weiß Ausnahmen als begründete.

Ausgangspunkt von Kants Entdeckung verschiedener Erkenntnisquellen ist also seine Ignoranz gegen all die Gründe, die für ein Urteil, das seine Allgemeinheit und Notwendigkeit behauptet, vorgebracht werden. Die Überprüfung derselben würde schon Auskunft darüber geben, woher der Urteilende seine Behauptung hat und ob sie stichhaltig ist.

Die Reflexion der verschiedenen Tätigkeiten der Intelligenz auf ebensoviele verschiedene Quellen derselben trennt die Ermittlung der Notwendigkeit eines Urteils von seinem Inhalt, und deklariert dieselbe als Ausdruck eines anderen, vom Inhalt der Erfahrung völlig getrennten subjektiven Vermögens zu „strenger Allgemeinheit und Notwendigkeit“. Die Kategorien der Wissenschaft (wie Kausalität) sind damit ein genauso unmittelbar gegebener Inhalt, wie die Erfahrung, nur daß das Bewußtsein sich hier nicht von außen, wie bei der Erfahrung, sondern *von innen* bestimmt findet. Daß wir die Notwendigkeit eines Urteils verlangen, hat nach Kant gar keinen Grund in der Sache, die da betrachtet wird, darin folgen wir vielmehr einem *Zwang*, der seinen Grund allein *„in der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts“* (B 38) hat: eine spezielle, grundlose Veranlagung läßt uns die Dinge so hindrehen.

Die Vorstellung eines subjektiven Zwangs, die Dinge in der Form der Notwendigkeit sehen zu müssen, löst die theoretische Notwendigkeit, die Objektivität wissenschaftlicher Urteile, deren Zustandekommen erklärt werden sollte, gerade auf. Ein solches Urteil ist nach der Darstellung Kants der reine Widerspruch: es behauptet ein Ereignis als notwendige Folge einer Wirkung; das aber ist es gar nicht. Das Urteil ist trotzdem kor-

rekt: es entspricht der allen Menschen gemeinsamen Veranlagung, Ereignisse als notwendige Folgen sehen zu wollen.

2. Erkenntnis: Leere Gedanken und blinde Anschauungen, zusammengenommen

Die Sortierung von Erfahrung und Wissenschaft nach Quellen ihrer Herkunft sollte aber gar nicht in der absoluten Trennung und Disparatheit von äußerem Erfahrungsmaterial und bloß subjektiven, sachfremden Kategorien der Wissenschaft enden. Wissenschaft sollte nicht in Bausch und Bogen zur bloßen Spinnerei und für obsolet erklärt werden. Die Trennung fand nur statt, um einen - freilich ziemlich falschen - Begriff davon zu geben, was Wissenschaft ist: Die Vereinigung der beiden Isolationsprodukte nämlich. Ohne das jeweils andere selbständige Element - nix Wissenschaft!

„Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. ...Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ (B 75)

Kants immer wieder gerühmter antispekulativer Ertrag ist nur die Kehrseite davon, daß er zuerst einmal alles Denken auf Spekulation festlegte: Bloß subjektive Gedankenformen subsumieren das Objekt der Erkenntnis immer unter ein ihm fremdes Allgemeines; alle Wissenschaft ist Spekulation und Entfernung vom Gegenstand, Wissenschaft aber ist sie nur als *Spekulation mit Anker!*. Kant gibt dem philosophischen Idealismus Recht, wenn er sagt:

„Wissenschaft soll möglich sein und nicht nur Erfahrung. Die Wahrheit der Dinge liegt jenseits der Erfahrung, und das Denken findet sie unabhängig von der Erfahrung.“ -

durch Spekulation, heißt die Konsequenz. Diese Konsequenz will aber Kant nicht haben. Deswegen gibt er auch noch den empiristischen Kritikern dieses Idealismus' Recht und sagt:

„Es soll nicht spekuliert werden, das Denken soll sich an die Erfahrung halten und nicht über sie hinausgehen.“ -

also keine Wissenschaft, lautet hier die Konsequenz. Auch die will Kant nicht haben. Also tut er - so als ließe der Gegensatz der Positionen dies zu! - beides zusammen. Das ist seine ‚kritische Philosophie‘! Die Absicht zu dieser Botschaft diktierte schon den Anfang von Kants erkenntnistheoretischen Überlegungen: Am wissenschaftlichen Urteil Material und logische Form zu trennen, und selbständigen Erkenntnisquellen zuzuschlagen, ist schon die Warnung vor ihrer Selbständigkeit und Verselbständigung gegen einander. *Kriterium der Wahrheit* soll nun die wechselseitige Gebundenheit sein, die sich die beiden selbständigen Erkenntnisquellen antun müssen; dieser Bezug - so der Widerspruch der ganzen Überlegung - ist für die beiden selbständigen und einander entgegengesetzten Erkenntnisquellen einerseits essentiell und ihnen andererseits gewissermaßen nicht selbst Anliegen, sondern so etwas wie eine Pflicht, auf die äußerlich und gegen die eigene Tendenz des Verstandes aufgepaßt werden muß.

Kants Furcht vor der natürlichen Entfernung der Gedanken vom empirischen Material und seine Diagnose der Metaphysik als ein die Grenzen der Erfahrung übersteigender Vernunftgebrauch ist freilich grundfalsch: Weder stimmt die Beschreibung der „empirischen Wissenschaften“, in denen die *leeren und a priori* Verstandesbegriffe dadurch auf einmal eine *objektive Realität* bekommen sollen, daß sie nicht über die Erfahrung *hinausgehen*; noch stimmt auf der anderen Seite die Beschreibung der Metaphysik als ein Treiben, das nicht in der Erfahrung *den Gegenstand* ihrer Deutungen hätte.

„Verstandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behufe derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über Erscheinungen, in so fern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewußtsein gehören...; ihre objektive Realität gründet darauf: daß, weil sie die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.“

Die Benennung eines Vernunftbegriffs (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, d.V.) aber zeigt schon vorläufig: daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist... Wenn Vernunftbegriffe das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die

Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmisst, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht." (B 366f)

War es nicht Kants Argument, daß die Erfahrung Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht aufweist, deshalb die Einsicht in diese aus einer anderen Quelle kommen müsse? Wie soll denn nun die „Anwendung“ der Verstandesbegriffe „in der Erfahrung gezeigt werden können“? Insofern sie darüber hinausgehen, kann das Recht dazu - in Kants Konstruktion der abstrakten Entgegensetzung von Material und Form des Gedankens - nicht an der Erfahrung gezeigt werden; insoweit sie nicht darüber hinausgehen, findet gar keine „Anwendung“ von Gedankenformen statt. Kant versöhnt diesen Widerspruch, indem er die Verstandesbegriffe als „*intellektuelle Form aller Erfahrung*“ bestimmt, die insofern, als sie *bloß subjektiv* gemeint sind, gar kein objektives Hinausgehen über die Erfahrung darstellen. Weil *bloß subjektiv* ist der Verstandesgebrauch *innerhalb der Grenzen der Erfahrung* objektiv!

Bei der Betrachtung Gottes etwa findet andererseits auch ein Ausgehen von der Erfahrung und ein Hinausgehen über sie statt. Kant sagt selbst: „*etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung stößt...*“ Kant hat den sogenannten empirischen Verstandesgebrauch damit verteidigt, daß *objektiv* kein Hinausgehen über die Erfahrung stattfindet, und er kritisiert den „Vernunftgebrauch“, das Denken gewisser Gegenstände, die selber nur als Gedanken existieren, als *bloß subjektiv* weil da ein Hinausgehen über das bloße Material der Erfahrung stattfindet. Kant behauptet einen Unterschied zwischen der sogenannten empirischen Wissenschaft und der Spekulation, den es gar nicht gibt: Tatsächlich redet er mit seinem Unterschied von *Ausgehen* und *Hinausgehen über* vom Schließen, und das findet in Wissenschaft und Metaphysik statt. Indem es das Gesetz einer Sache herausfindet ist es auch in der Wissenschaft ein *Hinausgehen* über das *bloß Erfahrene* und zugleich ist es ein engeres *Bleiben an der Sache*, als es die Erfahrung selbst schon böte. Wenn die metaphysische Deutung der Welt als Werk Gottes eine falsche und *darin bloß subjektive* Erklärung ist, dann müssen *falsche Schlüsse* vorliegen. Kant dagegen hält die Gottesbeweise für *bloß subjektiv und gar nicht falsch*, weil da *überhaupt Schlüsse stattfinden*, also, wie Kant sagen würde, *über das Material hinausgegangen wird*. Schließen verboten!

Damit wird die einst kritisch gegen das religiöse Dogma gerichtete Parole der Aufklärung ins Reaktionäre und Wissenschaftsfeindliche gewendet: Hieß es gegen Spekulation, Glaube und Autorität, daß alle Wissenschaft auf Erfahrung beruhe, in ihr ihren Gegenstand und Ausgangspunkt habe; so heißt es seit Kant, daß die unbegriffene Erfahrung das einzig Objektive an der Wissenschaft sei, und alles, was Wissenschaft über die pure Faktizität hinaus ermittelt, *bloß subjektiv* ist.

3. ...und können zusammen nicht kommen!

Eigentlich war Kant mit diesem radikalen Resultat fertig und beim letzten Resultat seiner „kritischen Philosophie“ angekommen: Das Außereinander von Sache und Denken ist Kant gründlich gelungen und nicht mehr überwindbar.

4. Die Kopernikanische Wende oder: Wieso passen die a priori Verstandesbegriffe auf die Erfahrung?

Der Gegensatz zwischen der in der Erfahrung gegebenen Objektivität des Wissens und der unabhängig von der Erfahrung im Erkenntnisvermögen gegebenen Notwendigkeit und Allgemeinheit des Wissens ist erstens unüberbrückbar, und zweitens will ihn Kant überbrücken. Er hat sich dazu einen Theoretischen Kunstgriff einfallen lassen, der als Kopernikanische Wende in die Geschichte der Erkenntnistheorie eingegangen ist:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnisse müssen 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 nichts. 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.“ (B XVI)

Was man bisher annahm, war nicht das Dümme: daß Erkenntnis den Zweck hat herauszufinden, was ihr Gegenstand in *seiner* Eigenart ist. Kant bespricht das wie eine Voraussetzung, die, wenn man sie macht, Selbstverständlichkeiten widerspricht und daher in Frage zu stellen ist. Was er wie eine Selbstverständlichkeit aufnimmt, ist allerdings überhaupt keine: Es ist vielmehr sein philosophisches Problem mit dem Gegensatz von Subjektivität (Erkenntnisvermögen) und Objektivität (Erfahrung), das er so hinschreibt, als wollte er es karikieren: Wie kann man über Gegenstände etwas herauskriegen, wenn man - noch ehe sie uns gegeben sind! - an sie mit Begriffen herantritt, die mit ihrer Beschaffenheit nichts, mit der Beschaffenheit unseres Verstandes dafür um so mehr zu tun haben? Das kann nie gut gehen, kann man Kant darauf nur sagen, du hast die Sache mit deiner Definition von Erkenntnis schon von vornherein gründlich vergeigt! Aber Kant hält an seiner absurden Idee fest, es müsse doch über die Objektivität etwas auszumachen sein mit von ihr unabhängigen Begriffen; und an dieser Absurdität läßt er lieber das Selbstverständliche scheitern: Wenn sich die uns in der Erfahrung gegebene Objektivität schon nach unseren a priori-Begriffen richten täte, dann könnten diese Begriffe auch ganz gut auf unsere Erfahrung passen, und die „verlangte Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori“ wäre gerettet. Das philosophische Problem wäre damit gelöst - Operation gelungen, Patient tot! Kants Vorschlag geht nämlich dahin, den von ihm erfundenen Gegensatz dadurch zu versöhnen, daß er die Objektivität der Erfahrung in die Subjektivität des Erkennenden auflöst. Jetzt ist alles an der Erkenntnis subjektiv, lautet Kants grandiose Lösung: die Begriffe, die unserem Erkenntnisvermögen entstammen sowieso und nun auch die in der Erfahrung gegebene Objektivität, die auch nur das Produkt unserer Subjektivität und der Anwendung ihres begrifflichen Instrumentariums sein soll.

Damit hat sich die Fragestellung gegenüber dem Ausgangspunkt erst einmal noch radikalisiert: War es zunächst „nur“ das, von Hume übernommene Problem, wie das Denken von der Erfahrung zur Notwendigkeit und Allgemeinheit der Wissenschaft kommt, so hat seine Sorte „Analyse“ auch die Erfahrung selbst fragwürdig gemacht. Er hatte alle Momente des Wissens „nach dem Gegensatz von subjektiv und objektiv überhaupt“ (Hegel) auseinandergelegt, d.h. auf die Alternative *von außen gegeben* oder *vom Subjekt hinzugetan* verteilt und findet daher, daß, was er als gegeben annehmen kann, auch gar nicht Erfahrung ist, sondern nur das Objekt derselben *ohne* alle Bestimmung, denn die kommt ja vom Subjekt. Dieses Subjekt selbst ist dann aber auch gar nicht mehr erfahrendes, sondern selber das Isolationsprodukt: „*reine Rezeptivität*, welches *keiner* der Funktionen der Intelligenz mehr entspricht, bzw alle ihre Tätigkeiten mit dem Gegensatz von objektiv und subjektiv überhaupt infiziert: Empfindung, Wahrnehmung, Anschauung, Erfahrung und nicht erst das Begreifen.

Die Produkte des Subtraktionsverfahren sehen nämlich nun folgendermaßen aus: Da ist einerseits die Schimäre eines *leeren Gedanken*, der nichts denkt, und eben gar kein Gedanke ist, aber als fertige Form für einen möglichen Inhalt doch selbständig bestehen soll. Dieser *Un-gedanke* braucht den Inhalt, den Kant ihm nahm, aber nicht von sich aus. Er steht ja selbständig da; und da er so ganz andersartig ist, wie das ihm gegenübergestellte Material des Denkens, wüßte dieser fertige Gedanke auf Abruf auch gar nicht, welches Material zu ihm passen würde.

Ihm gegenüber soll eine *blinde Anschauung* stehen, die von aller Verstandestätigkeit, die schon zum Wahrnehmen gehört, *analytisch* gereinigt wurde. Kein Identifizieren, kein Vergleichen und Unterscheiden soll in diese blinde Anschauung gehören, die somit als ein, der Gedankenform total fremdartig gegenüberstehender, bestimmungsloser Brei der Empfindung vorgestellt wird. Dieser unwirklichen Anschauung von nichts fehlt selbstverständlich jede Bestimmung - Kant hatte sie ihr ja weggenommen -, sie braucht sie wieder, um gedachter Inhalt zu sein. Sie fehlt der Anschauung nun aber so gänzlich und grundsätzlich, daß es an diesem Brei gar keinen Ansatzpunkt mehr für Gedanken gibt; von sich aus aber kann der Empfindungsbrei, passiv wie er ist, schon gleich keinen Beitrag für einem Übergang zu dem ihm völlig fremdartigen Anderen leisten.

Der Gegensatz von Subjektivität und Objektivität soweit universalisiert und auf alle theoretischen Intelligenzleistungen ausgedehnt, erlaubt Kant *sein* Problem wie ein Lehrbuch der rationalen Psychologie vorzutragen. Er fängt ganz vorne an, bei den sinnlichen Empfindungen, geht alle Stufen durch, ehe er zum begrifflichen Denken kommt, ohne auch nur eine dieser Tätigkeiten der Intelligenz zu bestimmen. Nie erklärt er den *Übergang* von z.B. Wahrnehmung zu Erfahrung, er trennt vielmehr die

Stufen voneinander ab, indem er jede als *nicht mehr* die Vorstufe und *noch nicht* die nächste bestimmt, die sie gleichwohl *ermöglichen* soll.

Für den Fortgang des Gedankens bei Kant ist es nützlich, sich zwei Dinge klarzumachen: 1. warum es von dieser Ausgangslage keinen Fortgang mehr geben kann; und 2. warum Kants Hauptschrift - sie fängt ja mit der Kopernikanischen Wende überhaupt erst so richtig an - für diesen einen Gedanken Hunderte von Seiten braucht. Beides hat denselben Grund. In Kants Erkenntnistheorie sind das Problem, das er aufwirft, und die Lösung, die er vorsieht, haargenau dasselbe. Wer die Frage, wie Erkenntnis möglich sei, mit dem Verweis auf das Erkenntnisvermögen beantwortet, der will damit die Frage beantwortet haben - und hat damit zugleich Subjektivität und Objektivität prinzipiell auseinandergerissen, objektives Erkennen mithin für unmöglich erklärt und somit das Problem der Erkenntnis überhaupt erst aufgeworfen. Mit der Lösung des Problems ist das Problem unwiderruflich beschlossen. Alle Gräben, die das Erkenntnisvermögen schließen soll, reißt es auf. Das wiederum macht für den, der sich an die Logik dieser falschen Kategorie halten will, die Wiederholung der Prozedur unabdingbar: Neue Erkenntnisvermögen müssen her, um zu kitten, was die bereits eingeführten getrennt haben usf. Kant war ein strenger, dh. h. hier: gnadenloser Denker.

a) Das Anschauungsvermögen oder: Wie wird die Realität überhaupt dem Bewußtsein kommensurabel?

Zuerst kommt bei Kant die Wahrnehmung. Kant fragt ganz grundsätzlich, warum das Material des Denkens überhaupt ins Bewußtsein paßt. Das Problem verdankt sich der Vorstellung, daß das Bewußtsein, schon bevor es Bewußtsein von etwas ist, einen eigenen Inhalt hat. Es ist ein mit allerlei Erkenntnisvermögen und -instrumenten gefülltes Ding - wieso paßt dazu das ganz fremde Material? Kants Lösung: Die Gegenstände müssen sich, um dem Bewußtsein als Material „gegeben“ zu werden, nach den „Bedingungen unserer Sinnlichkeit“ richten, sonst würden sie nicht hineinpassen. Dazu muß ein neues Vermögen her, das Anschauungsvermögen, das, indem es das Material unter seine „reinen Formen der Anschauungen“ bringt, das Material dem Bewußtsein kommensurabel macht. Gefunden werden diese bloß subjektiven *Formen der Sinnlichkeit* durch das schon sattsam bekannte Subtraktionsverfahren:

„In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüt a priori bereitliegen.“ (B 34)

Was allen Sinneseindrücken gemein ist, ziehen wir von ihnen als subjektive Form, als Voraussetzung der Möglichkeit aller einzelnen Eindrücke ab:

„In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinung übrig bleibe, welche das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen der sinnlichen Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit...“ (B 36)

Weil das Neben- und Nacheinander tatsächlich die allgemeinen Momente alles Empirischen sind, die in keiner Erfahrung der Äußeren Realität fehlen können, entschließt sich Kant, geradezu diese Definition dessen, was äußere Realität heißt, zur bloß *subjektiven Bedingung* der Anschauung zu erklären.

Nun ist dem Denken ein Material gegeben. Aber dieses ist nicht mehr das, was es vor der Prozedur war, durch die es ins Bewußtsein gebracht wurde. Es hat eine Modifikation und Veränderung stattgefunden, die den gegebenen Inhalt für das Subjekt unkenntlich macht: die allgemeinen Bestimmungen seiner Wahrnehmungen sind nicht objektiv, sondern vom Subjekt hinzugefügt. Die Brücke, die Kants konstruierte Kluft von äußerer Realität und Bewußtsein überwinden sollte, trennt beide Seiten grundsätzlich.

b) Die Einbildungskraft oder: Was bringt Einheit ins Chaos der Sinneseindrücke?

Dem Bewußtsein ist nun eine in Raum und Zeit auseinandergelegte chaotische Mannigfaltigkeit von Sinneseindrücken gegeben. Und Kant stellt sich die Frage, wie auf dieses Chaos die apriorischen Verstandesbegriffe passen. Dem Material fehlt alle Einheitlichkeit, auf die sich die Begriffe beziehen könnten. Diese Vorstellung vom Chaos der Sinneseindrücke, dem jede Einheit fremd ist, verdankt sich schon wieder Kants Erkenntnisvermögens-Logik: Schließlich war er es, der von der Sinnlichkeit alles abgezogen hat, was nach Einheit ausschaut, um es auf die Seite der apriorischen Verstandesbegriffe zu schlagen, die er als Einheitsstifter definiert hat. Nun fehlt der Sinnlichkeit die Einheitlichkeit. Also muß sie wieder her - nun aber als Produkt eines neuen Vermögens! Die Einbildungskraft macht das:

„Die transzendente Logik hat ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen den Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.“(B 102)

Kant argumentiert so: Der Verstand braucht das Chaos der Sinnlichkeit als Material, und weil es doch die einzige Form ist, in der er sein Material kriegen kann, *müßte* es doch auch *den Begriff des Gegenstands jederzeit affizieren*. Tut es aber nicht - wegen seiner totalen Heterogenität. Also braucht es das Denken, daß *erst einmal* das Chaos überhaupt *verbunden* werde. Stur geht Kant von der absoluten Trennung beider Seiten ebenso aus, wie davon, daß sie doch zusammengehen, was ihm die Wirklichkeit von Erfahrung und Wissenschaft immer wieder nahelegt. Das läßt ihn aber nicht an seiner Isolationsleistung zweifeln, sondern berechtigt ihn vielmehr eine Lösung zu *postulieren*, für die er auf beiden von ihm isolierten Extremen keinen Grund finden kann. Deshalb findet er ein neues Vermögen:

„Allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; ... Die Synthesis überhaupt ist, ..., die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden.“ (103)

Die postulierte Leistung der Einbildungskraft hat nur einen Inhalt: sie ist die begriffslose Mitte zwischen dem Chaos der Empfindungen und den leeren Verstandesbegriffen, weil es zwischen beiden keine Vermittlung geben kann: Sie soll das Material *durchgehen, aufnehmen, verbinden, sammeln und vereinigen*, ohne daß sie *seine* Einheit, also auch den Grund der ganzen Verbinderei am Material finden dürfte. Das bleibt ja den Verstandesbegriffen vorbehalten und deren Einheit wird nicht am Material gefunden, sondern liegt a priorisch im Hirn bereit. Die bloße Vereinigung des Materials überhaupt, „*zu einem gewissen Inhalte*“, ist die ganz und gar grund- und gehaltlose Einheit von nichts; die Versammlung des Chaos zur vielfältigen Empfindung *eines* Gegenstandes, der aber leer ist und aus den Empfindungen nicht folgt. Zur Erkenntnis gehören jetzt schon drei Etagen:

„Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben (!), und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.“ (B104)

Kant stellt sich dank seines Isolationsverfahrens die im wissenschaftlichen Resultat ja doch gewußte Einheit der Gegenstände ganz falsch als eine *Rechtsfrage*: Mit welchem Recht tut die Einbildungskraft den Empfindungen ihre Einheitsstiftung an, wenn es an diesen schon ausdrücklich nicht den Grund ihrer „Synthesis des Mannigfaltigen“ haben darf?

„Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung

läge, daß z.B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe,..."(B 123)

Kant gibt hier zu Protokoll, daß ihn die Einführung der Einbildungskraft bei seinem Problem keinen Schritt weiter gebracht hat: Es könnte sein, daß sich das Material dem Einheitsstiften durch die Einbildungskraft sperrt (durch die Verstandesbegriffe, hieß das Problem vorher). Kein Wunder, die Einbildungskraft hat ja von Kant auch dieselbe Aufgabe zugeschrieben bekommen wie der Verstand mit seinen Begriffen:

„Dieselbe (!) Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt, weswegen sie Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen ..." (B 104 f)

Warum sollte dem Verstand unter dem Titel Einbildungskraft und Synthesis - und mit demselben Mittel - gelingen, was ihm unter dem Firmenschild Erkenntnis (Urteil) nicht gelang? Aber es muß gehen! Dann stellt sich aber die umgekehrte Frage: Warum muß der Verstand mit seinen Begriffen überhaupt noch seine Objekte erkennen, wenn er selbst es war, der sich seine Objekte nach Maßgabe seiner Begriffe konstruiert hat? Da die Einheitsstiftung klappen muß, Kant aber immer noch nicht weiß, wie das Unmögliche gehen soll, versichert er erst einmal, daß es geht: Wir haben das Bewußtsein, daß unser Verstand synthetisiert und vereinigt; schließlich haben wir nur *ein* Bewußtsein, in dem sich die mannigfaltigsten Vorstellungen finden; Kant nennt das die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption:

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würd etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. ... Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heißt demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie doch wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewußtsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellung." (B 131ff)

Das bessere theoretische Gewissen dieses akademischen Umstandskrämers meldet sich hier einmal ganz kurz: Kant bemerkt, daß die Versammlung einer ununterscheidbaren Mannigfaltigkeit von Vorstellungen in *einem* Bewußtsein ebensowenig das Bewußtsein der Einheit dieser Vielfalt einschließt, wie dieser Empfindungsbrei, wenn es denn einer wäre, korrekt konstatiert, der Einheit des Selbstbewußtseins Abbruch tun könnte. Sturheit wird auch dieser Widerspruch durch die Kategorie der Möglichkeit gelöst: Ohne (Einheit des) Selbstbewußtsein(s) jedenfalls, ohne „daß ich das Mannigfaltige in einem Bewußtsein begreifen kann“, könnte es kein Bewußtsein von der Einheit der Dinge geben. Eine feine Einsicht, die auf ihre Weise auch wieder stimmt!

c) Der Schematismus oder: Welcher Begriff paßt auf welches Material?

Sosehr die „Brücke“ der spontanen Einbildungskraft und ihr transzendentaler Rechtsgrund die „Einheit der Apperzeption“ auch die Identität der Momente einer Sache von der Wirklichkeit getrennt und zur Zusammensetzung des Bewußtseins erklärt hatten, die ursprüngliche Frage ist weiterhin ungelöst: Wie paßt nun der inhaltliche Empfindungsbrei mit seiner inhaltslos synthetisierten Einheit auf die Verstandesbegriffe, die doch die *bestimmte (= inhaltliche) Einheit* immer schon a priori bereithalten?

„In allen Subsumtionen eines Gegenstands unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit der letzteren gleichartig sein, d.i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter subsumierten Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. ... Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erstere, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch nie-

mand sagen wird: diese, z.B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden und sei in der Erscheinung enthalten?" (B 176)

Wer Erkenntnis mit einem Vermögen erklären will, mit diesem notwendig Erkenntnis und erkannte Realität trennt, um diese Trennung mit immer neuen Vermögen dann wieder rückgängig zu machen, kommt einfach nicht von der Stelle. Außer der Vervielfältigung der Erkenntnisinstanzen ist verglichen mit dem Ausgangspunkt der transzendentalen Wissenschaft einfach kein Fortschritt festzustellen. Doch die Seele hat ein letztes Mal Mitleid mit dem transzendentalen Sportsgeist und stellt das Nötige zur Verfügung. Was? Natürlich wieder eine Mitte zwischen den absolut unversöhnlichen Extremen: jetzt soll es doch irgendwie gedankliche Anschauungen und anschauliche Gedanken geben.

„Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Die vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendente Schema." (B 177)

So bleibt Kant seinem Fehler treu und macht ihn zum letzten Mal: Er formuliert den absoluten Gegensatz und die Einheit der unvermittelbaren gegensätzlichen Extreme gleichzeitig. Das *transzendente Schema* ist natürlich auch wieder nicht der *Übergang* von der Anschauung zum Gedanken, der gezeigt werden müßte, sondern eine weitere Instanz im Gehirn, welche die ihm unerklärliche Leistung immer schon *hingekriegt hat*. Andererseits, wenn der Schematismus die letzte und entscheidende Vermittlung ist, die alleine alles leistet und die getrennten Welten von Gedanken und Wirklichkeit aufeinander bezieht, dann hätte Kant sich die vielen hundert Seiten der transzendentalen Wissenschaft sparen können und nur erklären müssen, was da passiert. Aber dann wäre es vorbei gewesen mit seinem erkenntnistheoretischen Luthertum, seiner *Zwei-Reiche-Lehre*. Da hält er lieber seine moralische Idee fest und dankt als Denker ab: Er verfängt sich vollständig in seinem Kuddel-Muddel von anschaulichen Gedanken, gedachten Anschauungen, die zugleich beides auch noch nicht richtig sein dürfen; *Bilder* also, der *"produktiven Einbildungskraft"*, „*nicht einzelne, sondern allgemeine Anschauung*" (weiß Gott, was das sein soll!) - sinnlich und doch *"Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori"*. Das führt den Denker zum Schluß:

„Dieser Schematismus unseres Verstandes ...ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals ab-raten und sie unverdeckt vor Augen legen werden." (B180f)

„Bedingung der Möglichkeit“ – Ein unter Denkmalschutz stehender Fehler

Die Kombination zweier unschuldiger logischer Kategorien zu einem wahren Allzweckinstrument ideologischen Denkens hat den "*sicheren Gang der Wissenschaft*", den Kant losgetreten hatte, schwer befördert. Das Instrument erfreut sich bis heute ausgiebigen Gebrauchs.

Diesen hat Kant den Späteren konsequent vorgelebt: Was immer er sich vornahm, Mathematik oder Moral, Gott, die Erkenntnis oder den ewigen Frieden, stets interessierte er sich für deren Möglichkeit und die Bedingung dieser Möglichkeit. Er hielt das für eine Erklärung.

"Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (sei es nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne." (Kr.d.r.V., S. B XXVI, Fußnote.)

1. Möglichkeit und Wirklichkeit: Chancen sind keine Tore!

"Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen." (Kr.d.r.V., S. B 20.)

Man sollte meinen, daß es ein absurdes Unternehmen sei, von als wirklich gewußten Dingen die Möglichkeit aufzeigen zu wollen, da diese, wie Kant selbst sagt, durch ihre Wirklichkeit allemal bewiesen ist: Was wirklich ist, ist jedenfalls möglich! Kant aber meint das Entscheidende über eine Sache zu wissen, wenn er sich vergegenwärtigt, *wie und wodurch sie möglich* (geworden) ist. Die Möglichkeit, die gegen die Wirklichkeit einer Sache abstraktere und unbestimmtere Bestimmung ¹⁾ - denn es ist so manches möglich und darum noch lange nicht wirklich - erscheint Kant als die notwendigere, ja als die tatsächliche Voraussetzung der Wirklichkeit, die auf jeden Fall erfüllt sein muß, soll es die Sache geben. Die Möglichkeit wird gedacht als die logische Verfassung der Sache außerhalb ihres faktischen Daseins, die darüber entscheidet, ob sie in die Welt treten kann.

Das Interesse, dem sich das Aufsuchen der Möglichkeit, sogar von als wirklich gewußten Objekten, verdankt, ist grundverschieden von dem einer Erklärung, auch wenn Kant beides für dasselbe hält, ja sich Erklären gar nicht anders vorstellen kann. Nicht, wie eine Sache *möglich*; *wie sie wirklich ist*, wäre die wissenschaftliche Frage. Wer sich stattdessen für ihre Möglichkeit interessiert, um herauszufinden, ob und wodurch sie wirklich ist, kommt auf Eigenart und Inhalt dieser Sache nie mehr zu sprechen. Erklärt werden soll dann nicht die Sache und ihr Begriff, sondern ihre Wirklichkeit: also gilt bei diesem "Erklären" die Existenz der Sache als das Fragwürdige und Problematische. Diese, von der als Gewißheit ausgegangen worden war, wird durch die Fragestellung zum Problem erhoben: Was *vor* der Erklärung zweifelsfrei war, wird durch sie problematisiert. Wenn Kant fragt: "*Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?*" dann ist es ihm zum Rätsel geworden, wie es so etwas *geben* kann, und jeder hört das große "*Obwohl*" heraus, das damit ebenso ausgesprochen ist, wie es - dies die Aufgabe der Erklärung - wieder aus dem Weg geräumt werden soll. Weil ein solches Erklären die Wirklichkeit der Sache ignoriert, tut es so, als müßte es diese durch ein Gedankenexperiment erst noch einmal entstehen lassen.

Wenn so eine wirkliche Sache durch die Fragestellung zur bloß möglichen zurückgenommen wird, so wird dadurch die Sache, an die gedacht wird, als *bloß* gedachte behauptet: als *subjektive Idee*, deren Realitätsgehalt und -Verträglichkeit einer Prüfung unterzogen werden soll. Sogar wenn Kant von der wirklichen Naturwissenschaft redet und deren Möglichkeit einer Realitätstauglichkeits-Prüfung unterziehen will, qualifiziert er seinen Gegenstand zur bloßen Idee, die nicht objektiver ist als die Idee Gottes. Und tatsächlich, dem Inhalt nach genommen, befaßt sich Kant gar nicht mit der

1) Siehe dazu Hegel: Die Möglichkeit ist "die Reflexion-in-sich, welche als der konkreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstraktere und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so, daß sie zugleich nur Möglichkeit sei." Enzyklopädie der Wissenschaften, Bd.1, WW 8, S.281.

wirklichen Naturwissenschaft, wenn er sich fragt, wie eine "reine" möglich sei. Mit dieser reinen, vom Stoff getrennten, a priori Naturwissenschaft, die erkennt ohne ein Objekt zu erkennen, hat er sich erstens einen falschen Begriff von derselben gemacht; zweitens merkt er dies noch in der Weise, daß ihm die Realität seines Konstrukts zum Problem und Rätsel; drittens aber geht seine kritische Prüfung nun nicht auf den Gehalt seiner Vorstellung von Wissenschaft, sondern auf deren mögliche Realitätsverträglichkeit; - eine Prüfung, die den Charakter des Subjektiven und bloß Möglichen einer solchen Idee von Wissenschaft ausdrücklich nie mehr überwindet.

Das Reflektieren über Möglichkeit und Wirklichkeit ist eine Technik des idealistischen Spekulierens. Stets wird da parteiisch von einem Sollen aus geurteilt. Die Frage: "*Wie ist Metaphysik als Wissenschaft, wie ein kategorischer Imperativ möglich?*" unterstellt, daß beides sein soll, wenn es nur zu haben ist. Nicht, was ein kategorischer Imperativ, und ob ein solcher überhaupt vernünftig ist, sondern lediglich, ob er möglich ist, will der Moralfan Kant wissen. Das gibt seinem ganzen, groß angelegten Gerichtsverfahren zur Entscheidung der berechtigten Ansprüche der Vernunft und der Gebotenheit der Sitten einen Anstrich von Spiegelfechtere²⁾: Das eigenartige Vernunftgericht will erkunden, ob das, was alle Menschen guten bürgerlichen Willens ohnehin für wahr, richtig oder erhaben halten - von dessen Wert sie also *aus anderen Gründen* überzeugt sind -, ob es das auch geben kann. Ob sie an das Gute, an welches sie *glauben, realistische Weise auch glauben dürfen*. Kants Prüfabsicht bezieht sich auf die intellektuelle Verantwortbarkeit gewußter Idealismen: ob der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht vielleicht doch reiner Selbstbetrug und vernunftwidrig sei. Dabei zielt er nicht auf den Beweis der Vernünftigkeit, sondern auf den der Vereinbarkeit dieser Ideale mit der Realität: daß sie "*nicht bloße Hirngespinnste*" und "*chimärische Ideen ohne Wahrheit*" sein müssen, will er zeigen. Mag auch niemals wirklich aus Moral gehandelt, mag auch immer irgendwo Krieg geführt werden, Moral und ewiger Friede sind *nicht notwendig unwirklich* - sondern halt *möglich!*

2. Möglichkeitsprüfung I : Widerspruchsfreiheit

Wer vom Beweisen nicht mehr verlangt, als daß die Möglichkeit von etwas dargetan werden soll, der ist mit wenig zufrieden zu stellen. Dafür, daß eine Sache nicht wirklich, sondern nur nicht unmöglich ist, ist nur verlangt, daß sie sich nicht selbst widerspricht. Das aber ist nur scheinbar ein ziemlich weit gefaßtes Kriterium, tatsächlich nämlich ist es gar keines: Jeden, noch so widersprüchlichen Inhalt kann man sich so zurechtdenken, daß er möglich erscheint:

" ... so ist die Regel (für die Möglichkeit einer Sache) nur, daß etwas sich in sich nicht widerspreche, und so ist alles möglich. ... Von der Möglichkeit pflegt überhaupt gesagt zu werden, daß dieselbe in der Denkbarkeit bestehe. Unter dem Denken wird aber hier nur das Auffassen eines Inhalts in der Form der abstrakten Identität verstanden. Da

2) Ein herrliches Beispiel dieser Spiegelfechtere bietet Kant in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, wo er von der faktischen Moralgessinnung seiner Zeitgenossen ausgeht, dann nach ihrer Möglichkeit fragt und die Antwort in seinem Ausgangspunkt immer schon hat. Nach ca. 100 Seiten resümiert er seine argumentative Leistung:

"Wie ein solcher synthetischer Satz a priori (der kategorische Imperativ) möglich und warum er notwendig sei, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch die Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, wie der erste, bloß analytisch." (Grundlegung, S. B 96.)

Freilich, wenn der Abschnitt analytisch war und bloß den verbreiteten Begriff der Sittlichkeit auslegte, dann muß diese Wortklärung nicht nur "wer Sittlichkeit nicht für eine chimärische Idee hält", einräumen. Für *sein* Publikum will Kant schon mehr geleistet haben als eine Auslegung der Bedeutung von "moralischer Pflicht" - und es ist mehr durch den Appell an den Willen des Lesers zur Moral. Für diesen Willen soll die "Grundlegung" schon eine Art Ableitung sein. Diesem Willen freilich bräuchte Kant weder die Notwendigkeit, noch die Möglichkeit der Moral beweisen.

nun aller Inhalt in diese Form gebracht werden kann, und dazu nur gehört, daß derselbe von den Beziehungen, worin derselbe steht, getrennt wird, so kann auch das Absurdeste und Widersinnigste als möglich betrachtet werden. Es ist möglich, daß heute abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond ist ein von der Erde getrennter Körper und kann deshalb so gut herunterfallen wie ein Stein. ...Es ist möglich, daß der türkische Kaiser Papst wird ..." (Hegel, Enzyklopädie der Wissenschaften, Bd.1, WW 8, S. 282f)

Man braucht nur die Gründe wegzulassen, warum der Mond nicht auf die Erde fällt, schon ist es möglich, daß er auf die Erde fällt. Ein kategorischer Imperativ ist möglich, wenn man bei der Betrachtung des Willens alles wegläßt, was der Annahme eines Willens, der nichts erreichen will, widerspricht...usw. Mit der Aussage, daß dies möglich sei, ist eben gar nichts gesagt.

3. Möglichkeitsprüfung II: Die Bedingung der Möglichkeit

Der Wille zur Versöhnung des Verstandes mit den diversen moralischen, religiösen und erkenntnistheoretischen Idealismen wird vom erfolgreich durchgeführten Möglichkeitsbeweis auch wieder enttäuscht. Als *nur möglich, lediglich denkbar* sind die Ideale dann doch bloß die Hirngespinnste, die sie nicht sein sollten. Nicht der Fehler der Kategorie "Möglichkeit", nur das Billige derselben wird von Kant bemerkt und zwar als angebliche Ergänzungsbedürftigkeit.

"Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (...) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d.i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist ... Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloß die logische) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert." (Kr.d.r.V., S. B XXVI, Fußnote.)

Kant kümmert sich also nun auch noch um die *Wirklichkeit der Möglichkeit*: Nicht eine bloß gedachte, nur eine wirklich gegebene, *reale Möglichkeit* kann die (*mögliche*) Realität der gedachten Ideen verbürgen. Fragt die "logische" Möglichkeit einer Sache nach ihrer Widerspruchsfreiheit in Bezug auf sich selbst, so die reale Möglichkeit nach der Widerspruchsfreiheit in Bezug auf den Rest der Welt: als Bedingungen müssen die Verhältnisse und Beziehungen, in denen die Sache steht, ihr Dasein erlauben; die reale Möglichkeit ist dasselbe wie Bedingung: sie ist die daseiende Möglichkeit von etwas anderem), die zwar vorhanden sein muß, soll es die andere Sache geben, die aber diese andere Sache noch lange nicht hervorbringt. Wenn die Bedingungen der Möglichkeit vorhanden sind, dann ist die Sache *wirklich möglich* sonst aber nichts! Mit dieser Sorte Beweisen kommt Kant einerseits um keinen Schritt weiter.

Andererseits entsteht durch die Verdopplung der Möglichkeit in die logische und die wirkliche der Eindruck, bei der Bestimmung der zweiten handle es sich überhaupt um etwas anderes als bei der ersten, und zwar um einen Fortschritt vom bloßen Ausdenken zum Realismus. Beide Unterschiede gibt es gar nicht: die *Deduktion der Bedingungen der Möglichkeit* ist nichts anderes als die Durchführung des schon für die sogenannte logische Möglichkeit erforderten Programms, die jeweilige Idee widerspruchsfrei zu denken. Das Abstrahieren vom Widerspruch einer Idee, damit ich sie für möglich halten kann, wird nur ausdrücklich gemacht, wenn dieses Wegfallen des Widersprechenden als "Bedingung der Möglichkeit" formuliert wird: Soll als möglich gedacht werden, daß der Mond auf die Erde fällt, muß nur der Ausfall der Gravitation anderer Himmelskörper als der Erde auf den Mond als Bedingung dieser Möglichkeit postuliert werden. (Wie es um die Möglichkeit dieses Ausfallens bestellt ist, eröffnet

*) Siehe dazu Hegel:

"Die formelle Möglichkeit ist die Reflexion-in-sich nur als die abstrakte Identität, daß etwas sich in sich nicht widerspreche. Insofern man sich aber auf die Bestimmungen, Umstände, Bedingungen einer Sache einläßt, um daraus ihre Möglichkeit zu erkennen, bleibt man nicht mehr bei der formellen stehen, sondern betrachtet die reale Möglichkeit.

Diese reale Möglichkeit ist selbst unmittelbare Existenz ... Diese Wirklichkeit, welche die Möglichkeit einer Sache ausmacht, ist daher nicht ihre eigne Möglichkeit, sondern das Ansichsein eines anderen Wirklichen ...So macht die reale Möglichkeit das Ganze von Bedingungen aus."

Hegel, Wissenschaft der Logik, Bd. II, S. 176f.

natürlich eine weitere Untersuchung eben dieses Kalibers!) Soll ein kategorischer Imperativ möglich sein, muß Kant den freien Willen als die Fähigkeit zum Verzicht voraussetzen; soll der Widerspruch einer Erkenntnis der Objektivität durch die Anwendung a priori eingeborener Ideen auf das Material in Ordnung gehen, dann ist die Bedingung dieser Möglichkeit, daß das Subjekt es ohnehin nie mit der Objektivität zu tun kriegt, sondern sein Material von vornherein sein eigenes Konstrukt ist.

Kant macht ernst mit der philosophischen Karikatur auf die Notwendigkeit im Denken und das Zwingende des Schließens: Er denkt nicht: Weil es das und das *gibt*, deswegen - Konsequenz - muß es auch etwas anderes geben. Sondern umgekehrt: Die Bedingung muß es geben, *damit* es mein schönes Ideal geben kann. Konsequenz wie die Logik erfindet er sich zu einem seiner Ideale etwas ebenso Erfundenes als Bedingung der Möglichkeit hinzu und für diese Bedingung wiederum die Bedingung ihrer Möglichkeit. Aus Konsequenz konstruiert er eine zweite Welt und kommt immer weiter von der Realität weg.

Man kann es aber auch umgekehrt ausdrücken: Die Realität spielt in dieser Technik des Idealismus schon eine Rolle: sie kommt in den Blick niemals als das, was sie wirklich ist, und was aus ihren Bestimmungen notwendig folgt, sondern stets als Bedingung für etwas anderes, für Kants Ideale eben; sie wird in Bezug gesetzt zu moralischen und sonstigen Einbildungen, die sie nichts angehen, und das paradoxe Urteil über die Realität heißt, sie sei *Ermöglichung*. So wird nicht nur die betrachtete Sache (z.B. die Naturwissenschaft) durch die Frage nach ihrer Möglichkeit von einer wirklichen zur bloß möglichen zurückgenommen, auch der Rest der Welt, der für anderes als Bedingung dieser Möglichkeit fungieren soll, wird als Möglichkeit genommen und um seine Wirklichkeit, sowie ihre notwendigen Eigenschaften und Konsequenzen gebracht.

Kants Argumentationsweise mit der Bedingung der Möglichkeit ist ebenso bescheiden, wie rücksichtslos: Wenn ich, sagt er, meine Idee nur als denkbare und die Wirklichkeit bloß als Möglichkeit und Voraussetzung betrachte, brauchen sich beide Seiten nicht notwendig zu widersprechen. Daß ich mit meiner Idee etwas Wirkliches treffe, will ich gar nicht behaupten, aber soviel schon: Ich brauche mir von der Welt meine Ideen nicht nehmen zu lassen!

4. Die Allzweckwaffe

Kant selbst führt vor, daß man mit der "Bedingung der Möglichkeit" alles "beweisen" kann; sein ganzes Werk ist die Anwendung dieser Gedankenform: Wenn man sich erst einmal entschlossen hat, nichts mehr als das zuzunehmen, was es ist, sondern vielmehr alles *in Beziehung* zu anderen zu setzen, es als Ermöglichung und Ermöglichtest, als Abhängiges und als Voraussetzung zu betrachten, dann kann alles für alles "*wichtig*", ja unverzichtbar werden.

a) Die Betrachtungsweise zeigt, nicht weil es so ist, sondern weil es so angeschaut wird, *als abhängig* und *unselbständig*: Sie lehrt die *Relativität* der betrachteten Sache, und damit ihre durch die Bedingung eingeschränkte Geltung: Wir erkennen, wie wir erkennen vermöge der Bedingung unseres Erkenntnisvermögens! Deshalb erkennen wird nichts so, wie es ist, sondern nur so, wie das Erkenntnisvermögen es uns ermöglicht.

b) Die Bedingungslogik, das Ohne-Nicht-Denken, erlaubt die Umkehrung von Wesentlichem und Unwesentlichem, denn wenn das Wesentliche von einer Bedingung abhängt, ohne die es nicht möglich wäre, dann ist eigentlich die Bedingung, die noch nicht die Sache ist, das Wichtigste an der Sache: Daß die moralische Pflicht, Verantwortung und Schuld Freiheit des Willens voraussetzt, hat Kant dazu animiert, diese Bedingung für die Selbstbeherrschung des Subjekts gleich zum Wesen des Moralischen überhaupt aufzupeppen und die Moral als die notwendige Verwirklichungsform der Willensfreiheit zu deuten.

c) Dieser Technik der Umkehrung ins Gegenteil bedient sich Kant besonders, wenn es um sein philosophisches Versöhnungswerk zu tun ist: Mit dem "Ohne-Nicht" schließt er vorwärts und rückwärts all das zusammen, was französische und englische Aufklärer kritisch in polemische Gegensätze gestellt hatten. Kant richtet sich damit an alle Parteien des Streits, beweist - wie gehabt - gar nichts, aber *verweist* jede, der eine der gegensätzlichen Auffassungen am Herzen liegt, per "*Bedingung der Möglichkeit*" auf ihr Gegenteil. Gegen die Pfaffen macht Kant den Verstandesmenschen: *Ihr wollt den Glau-*

ben an Gott verbindlich machen? - Das könnt und dürft ihr nur, wenn ihr Gott als ein Ideal der allen zugänglichen Vernunft deutet! Gegen die antiklerikalen Aufklärer macht Kant den Betbruder: Säkularisiert und selbst wollt ihr die Dinge erkennen? - Bedingung dafür aber ist die regulative Idee eines höchsten Wesens! Ihr wollt keinem Herrn mehr dienen? - Bedingung der Freiheit ist der Gehorsam gegenüber selbstaufgelegten Gesetzen!

Es sticht ins Auge, warum die logische Kategorie der Bedingung der Möglichkeit eine so glänzende Karriere machen mußte.

Der kategorische Imperativ – Ge- und Verbote moralphilosophisch deduziert

Mit der Fassung dieses Imperativs ist Kant das wohl populärste Stück Philosophie überhaupt gelungen. Dieser Gedanke hat die Massen ergriffen - oder war es umgekehrt? Jedenfalls kann jeder bessere Politiker und Studienrat zitieren:

"Handle stets so, daß du zugleich wollen kannst, daß die Maxime deiner Handlung allgemeines Gesetz werde."

Wer nicht studiert hat, kennt den kategorischen Imperativ darum aber nicht schlechter, nur eben volkstümlich und gereimt:

"Was du nicht willst, daß man dir tu',
das füg' auch keinem andern zu."

Alle Schichten des Volkes aber schätzen die absolute Kurzfassung der probenhalber verallgemeinerten Handlung: "*Wenn das jeder täte!*" Diese Moralprobe auf jede Handlung scheint so überzeugend zu sein, daß sich die Nachfrage "*Was wäre dann?*" allemal erübrigt.

Kant hat es frohgestimmt, daß mit seinem Imperativ "*die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen übereinstimmt, und das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen hat.*" Ja, er behandelt die Zustimmung, die seiner Formel vom normalen Moralismus gespendet wird, wie eine Art Wahrheitsausweis derselben, wie ein Anzeichen dafür, daß gelungen ist, was beabsichtigt war. Das wirft ein Licht auf die Absicht seiner Überlegungen.

Legitimation, nicht Analyse der Moral

"Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine *neue Formel* aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtume gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine *Formel* bedeutet ..." (Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Im Folgenden: Kr.d.p.V.) Seitenzahlen nach der ersten Auflage, Riga 1788, Vorrede, S. 16.)

Hier dokumentiert sich die merkwürdige Spiegelfechtereier aller Moralphilosophie - nicht nur der kantischen -, daß das, was die moralische Menschheit sowieso für gut hält, eine Begründung erst noch erfahren soll, die sich dann umgekehrt am gang- und gäben moralischen Urteil bewährt und beweist. Eine *Erklärung* der Moralität war nicht beabsichtigt, sonst hätte sich Kant gegen obigen Tadel ganz anders zur Wehr gesetzt: Er hätte darauf bestanden, daß, wer etwas erklärt, es nicht erfindet; und hätte nicht seine Überlegungen mit dem Verweis auf die vorweg gegebene Weisheit der "Welt" in Moralfragen ins Recht gesetzt. Es ist ihm eben weder um die Erfindung einer neuen Moral, noch um Analyse der bestehenden zu tun, sondern um eine Sorte *Vorschalt-Begründung*, eine *vernünftige Legitimation der Moral*, die nicht die Gründe der Moral aufdeckt, sondern *gute Gründe* für sie formuliert und das, was moralische Menschen für geboten halten, als *vernünftigerweise geboten* ausweist.

Der Antrieb zu einer solchen Bemühung leitet sich ebenso von dem Widerspruch her, der in der Formulierung *vernünftige Pflicht* steckt, wie von dem Willen, diesen Widerspruch vernünftig finden zu wollen: Sich Ge- und Verbote beugen, soll der Freiheit und Verununft des Individuums entsprechen; es soll *wollen*, was es ausdrücklich - sonst wären es nicht Gebote -, *nicht von sich aus will*.

"Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. ... Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht jedermann gerne gehorchen..." (Kr.d.p.V., S. 65.)

Kant stellt sich das Rechtfertigungsproblem sehr rein, und geht damit an der Realität der Moral und ihren notwendigerweise heuchlerischen Winkelzügen ziemlich vorbei. Im wirklichen Leben ist die Moral niemals Grund des Handelns, sondern das zu diesem hinzugesetzte Bewußtsein des Rechts zu diesem Handeln und den dazugehö-

rigen Interessen. Den eigenen Materialismus betätigen bürgerliche Menschen nie anders als im Bewußtsein dessen, daß er ein Beitrag zu einem vernünftigen Ganzen ist: Die privaten Interessen dienen zugleich dem Allgemeinwohl, und gehen deshalb in Ordnung: Auf das *Bewußtsein* dieses Dienstes kommt es an, daraus leiten sich Rechte ab. Auf das Bewußtsein Dienstes, also auch auf das des Rechts der eigenen Interessen, braucht keiner zu verzichten; denn er muß nur irgend ein Gutes finden, welches er damit befördert. Man kann direkt Mitleid kriegen, hört man die Erfolgreichen in unserer Gesellschaft: Nichts tun sie wegen sich: Der Kapitalist schafft nicht seinen Profit, sondern Arbeitsplätze; der Politiker strebt nicht nach der Macht, sondern trägt schwer an seiner Verantwortung für die Menschen; noch nicht einmal Philosophen möchten ihr "abseitiges Geschäft" ohne ein Bewußtsein der Relevanz ihrer unlesbaren bis absurden Ergüsse für die Allgemeinheit betreiben. Die weniger Erfolgreichen halten es nicht anders und pochen mit den Diensten, die sie leisten, beleidigt auf Rechte, die sie angeblich damit erworben hätten. Umgekehrt funktioniert diese Gleichung von Interesse und Dienst freilich nicht: Wer nicht wegen seines Interesses aktiv wird und dies als Dienst ausgibt, sondern Dienst wirklich zu seinem Interesse macht, gilt in der bürgerlichen Welt - die diese Haltung nur als das schöne Ideal der Moralität anerkennt - als spinnös, und daher sogar als moralisch verdächtig: die Bräute Christi in ihren schwarzen Demonstrations-Uniformen müssen die Gehässigkeit der Moral immer wieder erleben. Was jeder beim anderen so sehr durchschaut, daß er sogar den Nonnen ein berechnendes Wesen (die spekulieren auf den Lohn, der im Himmel ausbezahlt wird) zutraut, will er für sich nicht gelten lassen; sich selber nimmt man gerne ab: Daß *aus* Verantwortung für die Anderen gehandelt worden sei. Noch in der Heuchelei des Dienstes wird zwar anerkannt, daß das eigene Interesse bloß als bedingtes, durch die entgegengesetzten Interessen anderer beschränktes und nur durch den Einklang mit den entgegengesetzten anderen Geltung haben darf, aber doch nur *wegen* des eigenen Interesses, das die Bedingung seiner Erlaubnis anerkennt, weil es sie sich gefallen lassen muß.

Kant ist ein Radikaler der Moral und daher voller Unverständnis für den bedingten Materialismus der bürgerlichen Welt. Er kapiert einfach nicht, daß *Moral Heuchelei ist!* Er glaubt den ebenso frommen wie verlogenen Selbstbetrug, der sich den Dienst als Zweck zugute hält, und vergißt völlig, daß der Moralbolzen dies nur tut, um Ansprüche daraus abzuleiten. Kant argumentiert von dieser Heuchelei als der eigentlich moralischen Einstellung her und findet in der Wirklichkeit dann konsequent kein Beispiel mehr für die von ihm so hochgeschätzte moralische Weisheit des Volkes. Den gelebten Widerspruch eines *gerechten Materialismus* gibt es für ihn nicht: Entweder jemand handelt aus Pflicht *oder* aus Interesse. Entweder das Opfer des Interesses wird *direkt gewollt*, oder es liegt eben kein Fall von Moral vor; soweit gesetzestreu und anständiges Betragen mit einem Vorteil verbunden werden kann, mag es *pflichtgemäß* sein, *aus Pflicht gehandelt*, ist es nicht.

"Z.B. ist es allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteuere, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder anderer. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sonder bloß in eigennütziger Absicht geschehen." (p.V., S. 65.)

Aus Pflicht wäre nur eine Tat, für die es am Individuum und für es gleich gar keinen Grund gibt:

"Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem Vorigen klar." "Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigungen, und mit ihr *jeden* Gegenstand des Willens ganz absondern ..." (Grundlegung, S. B 14f.)

...sodaß eine Handlung ohne Zweck und Motiv gedacht werden muß, um eine moralische Handlung zu sein. Einen Willen aber, der nichts erreichen will, kann es nicht geben - und Kant weiß das auch. Diese Gewißheit läßt ihn aber nicht an seinem

Idealismus der Moral zweifeln, sondern wieder einmal postulieren: Dann *sollte* es so einen Willen geben:

"Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts für den gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dieses oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten sei." (Grundlegung, S. B 28)

So populär der kategorische Imperativ als Antwort geworden ist, die Frage, der er sich verdankt, ist verschoben und konstruiert: Sie fragt nicht nach dem wirklichen, sondern nach dem guten Grund für etwas, das es gar nicht gibt, aber in Kants Augen geben sollte: Warum soll einer wollen, was er nur muß? Die richtige Antwort: "Tut so-wieso keiner!" ist ebenso verboten wie die andere: "Einer, der das täte, spinnt."

Andererseits beweist Kant mit seiner falschen Frage Mut. Als radikaler Moralist nimmt er ihren unverzichtbaren Idealismus für bare Münze: der ernstgenommene Selbstbetrug, daß aus moralischer Gesinnung gehandelt worden sei, löst die geheuchelte Einheit von Dienst und Interesse in *seiner Leistung* auf, und tut so, als sei *der Verzicht* aufs Interesse, den die moralische Lüge versichert, von vornherein und unmittelbar *Motiv*. So gestellt klingt die Frage schon wie ihre Widerlegung: Warum will einer, was er nicht will? Kant hat sich da eine wirkliche schwierige Aufgabe gestellt: Billigen Trost lehnt er ab; er ist so ehrlich, die absolute Unversöhnlichkeit jedes individuellen Willens und der ihm gegenüberstehenden Gebote einzuräumen, also, die Unvernunft der Pflicht, um sich erst dann an den Beweis ihrer Vernunft, die Versöhnung beider Seiten zu machen. Diese reine Entgegensetzung hat Kant unter Philosophen den Ruf des moralischen Rigorismus eingetragen, aber keine Widerlegung.

Der an und für sich gute Wille

Kant fragt sich nun, warum die reine Pflicht vernünftig, die reine Negation von Interessen und Neigungen dem individuellen Willen angemessen ist. Seine Suche gilt der Quelle, woraus Gebote ihre Verbindlichkeit beziehen. Die Antwort: Aus der Gewalt derer, die sie erlassen! - kommt natürlich nicht in Frage, weil Kant verordnete Pflichten ja nicht als solche gelten lassen, sondern ausgerechnet *aus der Freiheit des Willens* ableiten will: seine Pflichten folgen "*aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.*"(B 76f)

"Jederman muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse." (Grundlegung, S. B IX.)

Das versteht sich, was Pflicht sein soll, was also *notwendig* und gegen alles Wünschen getan werden soll, das muß Notwendigkeit "bei sich führen". Nur, was *muß der Wille notwendig wollen?* Für den Willen, dieses Organ der Freiheit und Wahl, muß ein notwendiger Inhalt gefunden werden. Aber jeder Willensinhalt ist *nur gewählt*, jeder Imperativ nur hypothetisch: Ein Zweck muß ausgeführt werden, wenn man sein Resultat will, sonst nicht. Wie soll sich da ein kategorischer Imperativ finden lassen?

"Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgends anders liegen, als *im Prinzip des Willens*, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlungen bewirkt werden können; ...Da er doch irgend wodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden." (Grundlegung, S. B 14.)

Diesen Argumentationsfehler hätte Kant in den Logikbüchern unter dem Stichwort "petitio principii" nachlesen können: er setzt genau das voraus, was er zu beweisen hätte. War er sich im vorigen Zitat gar nicht sicher, ob die Welt je eine echt moralische Handlung gesehen hätte, und entschlossen einen von jeder Erfahrung unabhängigen Vernunftgrund ausfindig zu machen, so geht er jetzt von der Wirklichkeit einer "Handlung aus Pflicht" aus und sieht sich berechtigt, dann doch wohl auch ein Motiv dafür annehmen zu dürfen. Und weil er vom Willen alle wirklichen Motive als bloß mögliche Zwecke abgezogen hatte, um das *Wollen-Müssen* zu finden, so erinnert er sich jetzt, daß ja noch etwas geblieben war: Das Prinzip des Wollens überhaupt. Kurz vergißt der gute Mann, daß man sich schon Jahrhunderte vor ihm, im mittelalterlichen Nominalismus-Realismus-Streit davon überzeugt hatte, daß *neben* allen Löwen *der Löwe überhaupt* nicht noch als extra Wirklichkeit herumstreift. Beim Willen soll es sich Kant zuliebe anders verhalten: Neben und gegen alle Betätigung des Willens, neben alles Wollen von etwas, soll das Wollen-Wollen ein extra Zweck sein. Fragt sich nur noch, was der Zweck denn für einen Inhalt haben soll.

"Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne alle Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe (wie wahr!), die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle allgemeines Gesetz werden." (Grundlegung, S. B 17.)

Daß Kant die Pflicht als Gesetz des Willen in diesen hineinbringen möchte, ist wohl wahr; aber wie bringt er das Gesetz als ein dem Willen eigenes aus ihm heraus? Er schmuggelt es einfach hinein: Es hätte korrekt heißen müssen "...*die ihm aus der Befolgung eines Zwecks entspringen könnten...*"; macht aber nichts, soweit der Zweck das Bestimmende und Beherrschende einer Handlung ist, mag er auch ihr Gesetz genannt werden. Es ist dann aber dasselbe wie der Zweck. Nimmt Kant der Handlung ihren Zweck, bleibt gar nichts, auch keine Zweck- oder Gesetzmäßigkeit. Diese Modalität einer Handlung setzt ihre Substanz, daß etwas gewollt wird, nämlich voraus. Blicke der Handlung aber Gesetz- gleich Zweckmäßigkeit, was immer das heißen mag, dann bliebe ihr noch lange keine *allgemeine* Gesetzmäßigkeit, denn der merkwürdige Zweck, daß meine Zwecke immer zweckmäßig betrieben werden sollten, schließt noch lange keinen Übergang auf andere Leute ein. Kants Übergang ist ein reiner Trick mit der Doppeldeutigkeit des Wörtchens "allgemein". Hätte er aber gleich nur sagen wollen, daß man bei allem, was man tut, nicht nur an sich, sondern an die anderen denken soll, dann hätte er sich die umständliche Ableitung ersparen können. Er wollte doch mehr, als bloß moralisch daherquatschen, er wollte die Bejahung der Pflicht als ein Gebot des freien Willen selber ableiten, und ist dabei zu bodenlosem Hokuspokus gezwungen gewesen. Moderne Philosophen verteidigen diesen Zirkus auch nicht mehr unbedingt - als Urteil über die Vernunft der Sache, die da vertreten wird, mag es keiner nehmen: Daß die Selbstbeschränkung des Willen seine Vernunft ist, steht außer Frage. Wenn die vorliegenden Begründungen noch nichts taugen, dann müssen wir eben weitersuchen! Zumal sich der kategorische Imperativ dem intellektuellen Leben ganz anders empfiehlt als durch seine Ableitung: Man soll ihm erstens gar nicht zuwiderhandeln können, ohne sich selber zu widersprechen, und man soll zweitens mit ihm als Meßlatte die vernünftige Pflicht vom angemessenden UKAS der bloß faktischen Herrschaft unterscheiden können, gegen welchen Kant im äußersten Fall vorsichtigen Protest erlaubt.

Wer gegen die Pflicht verstößt, widerspricht sich selbst!

Leider nicht ganz. Das quasi logische Kriterium für pflichtgemäßes Handeln, der konstruierte Selbstwiderspruch pflichtwidriger Handlungen, funktioniert nämlich leider nur dann, wenn die Pflichtverletzung gleich wieder als *allgemeines Prinzip* angenommen wird. Und wer, außer Kant, macht das schon?

"Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die aller kürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als auch andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir

sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen tun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise täten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse." (Grundlegung, S. B 19.)

Daschauer, den guten Herrn Kant, der uns sagen wollte, daß die Pflicht höher ist als aller Nutzen, hat die berechnende Vernunft eingeholt. Dem Lügner macht er eine Rechnung auf, die beweisen soll, daß sich lügen nicht lohnt: "Wenn das alle täten, würde die Lügen keiner mehr glauben und der erhoffte Nutzen wäre dahin!" (Also lüge lieber nicht, nur dann funktionieren Lügen!) Immerhin ein schönes Eingeständnis, daß auch Kant keinen anderen Weg weiß, einem Individuum ein Handeln nahezu legen, als den Beweis, daß es ihm nützt. Allerdings muß der Bezug auf das Interesse des Lügners eigentümliche Umwege gehen: Daß sich Schwindeln lohnt, mag Kant gar nicht bestreiten: Die Lüge kann man schon wollen, aber die Lüge als allgemeines Prinzip? (Übrigens, ist sie nicht allgemeines Prinzip? Lügt nicht ein jeder, sobald er sich etwas davon verspricht?) Das war nun überhaupt nicht die Absicht des Lügners gewesen, sondern ihr Gegenteil - weshalb Kants Beweis auch so leicht zu führen ist: Der Lügner wird ohne weiteres Argument aufgefordert, seinen Standpunkt zu verlassen und sich auf den moralischen zu stellen: Als allgemeiner Gesetzgeber, vom Standpunkt der Verantwortung aus würde er wohl kaum das Lügen zur Pflicht machen wollen! Ja wenn er moralisch hätte sein wollen, dann hätte er sowieso nicht gelogen. Er hatte sich eine Ausnahme von der Pflicht gestattet. Vom Standpunkt der Pflicht aus darf man das nicht. Warum er das nicht *wollen kann*, wollte und mußte Kant beweisen. Wenn der Lügner sich aber erst einmal auf den moralischen Standpunkt stellen muß, um sich von der moralischen Unvernunft seiner Handlung zu überzeugen, hätte der ganze Beweis genau so gut unterbleiben können.

Der Schein eines Beweises kommt ohnehin nur durch die völlig überflüssige Fortsetzung der Beweisführung zustande: Einmal auf den moralischen Standpunkt einer allgemeinen Gesetzgebung gestellt, darf und muß der Lügner wieder Lügner sein und an den Vorteil denken, den er aus der Lüge ziehen wollte. Nur dann stellt sich die merkwürdige Lehre ein, daß, wenn der Lügner -absurderweise- die Lüge zur moralischen Pflicht macht, er sich aufs Lügen nicht mehr verlassen kann. Das aber will er gerne und deshalb lügt er nicht!

Ein "Probierstein" der vernünftigen Pflichten

Ohne den Rekurs auf den Nutzen, den der Lügner aus der Lüge ziehen will, ohne die vorgebliche Absicht den Lügner von der Unvernunft des Lügens überzeugen zu wollen, bleibt immer noch die bescheidenere Beweis- und Prüfabsicht, die dem ohnehin schon auf pflichtgemäßes Handeln Erpichten herauszufinden erlaubt, was Kant so unübertrefflich albern hinschreibt: "*Ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei.*" Das absurde dieser Frage besteht darin, daß Kant sich um den Beweis bemüht, zu zeigen, daß eine offensichtliche Pflichtverletzung nicht der Pflicht entspricht - was wirklich nicht verwunderlich ist. Was allenfalls fraglich wäre, ob nämlich das Gebot der Wahrhaftigkeit überhaupt eine vernünftige Pflicht ist, wird bei diesem Test gar nicht geprüft. Der Test nämlich: "Setzen wir die Lüge als allgemeines Gesetz", fragt nur nach der Absurdität, ob die *Ausnahme* die *Regel*, ob der *Verstoß universell* sein könne. Das geht natürlich nicht, denn mit der *Allgemeinheit der Ausnahme* ist die *Regel* und damit der *Ausnahmecharakter der Ausnahme* dahin. Warum man "*nicht wollen könne*", was bei der Negation der ganzen Sphäre dieses Moralegebots herauskommt, ist gar nicht abzusehen: mit dem Verbot der Lüge fällt zugleich das Gebot der Wahrhaftigkeit - und jeder redet, was ihm gefällt, und jeder glaubt nur, was er selber einsieht. Die Beweiskraft des *Arguments: "Wenn das alle täten!"* ist eben eminent dünn: Was man nicht wollen kann, ist nämlich nur die gleichzeitige Geltung der allgemeinen Maxime zur Wahrhaftigkeit und ihre Negation, die Lüge als allgemeines Gesetz.

"So hat Kant zur Bestimmung der *Pflicht* (denn die abstrakte Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt als die Form der Identität, des Sich-nicht-Widersprechens, was das Gesetze des abstrakten Verstandes ist. Sein Vaterland zu

verteidigen, die Glückseligkeit eines anderen ist Pflicht, nicht wegen ihres Inhalts, sondern weil es Pflicht ist ...Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter, Gott ist Gott; jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist ohne sich zu widersprechen. Aber es ist ebensogut, als wenn er gar nicht hineingelegt wird: z.B. Eigentum, dies muß in Bezug auf mein Handeln respektiert werden; aber es kann auch ganz wegbleiben. In Ansehung des Eigentums ist das Gesetz: das Eigentum soll respektiert werden; denn das Gegenteil kann nicht allgemeines Gesetz sein. Das ist richtig. Aber das Eigentum ist vorausgesetzt: ist es nicht, so wird es nicht respektiert; ist es, so ist es. Setze ich kein Eigentum voraus, so ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden; es ist ganz formelle Bestimmung." (Hegel, Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Reclam Leipzig, S.525.)

Im Grund kommt Kant bei seinem kategorischen Imperativ nicht über das *pure Wort "Pflicht"* hinaus. In diesem Wort existiert schon die Vorstellung einer Einheit von Wollen und Müssen. Der Widerspruch dieser Einheit ist die notwendige Heuchelei der Moral. Kant wollte die Vernunft der Pflichtenlärer und die Moral als praktisch wirksame Haltung darstellen. Letzten Endes beruft er sich immer nur auf das Wort. Warum entspricht der "*Würde des vernünftigen Wesens*" der Gehorsam gegen Gesetze? Weil es sie sich "*zugleich selbst gibt*". Es kommt Kant gar nicht in den Sinn zu erklären, warum das freie Wesen seine Freiheit ausgerechnet dazu benutzt, sich Gesetze zu erlassen (Wohl damit es dann etwas hat, dem es gehorchen kann?) Ebensowenig kümmert er sich darum, welche Gesetze dem Vernunftwesen denn entsprechen würden, welche nicht. Er hat Pflicht als die vorhandene Einheit von Wollen und Müssen so grundsätzlich als *praktische Vernunft* geheiligt, daß mit seinem kategorischen Imperativ keine einzige Pflicht abgeleitet, aber grundsätzlich jede legitimiert werden kann. Was auch immer, warum auch immer genug Macht hinter sich hat, um Geltung als allgemeines Gesetz zu beanspruchen, verdient Gehorsam, d.h. kann von der vernünftigen Einsicht verlangen, daß keine Ausnahmen gemacht werden. Das ist die ganze Weisheit einer *praktischen Vernunft*.

Arthur Schopenhauer zum kategorischen Imperativ

Jedes Sollen ist also notwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar *hypothetisch* und niemals, wie er behauptet, *kategorisch*. Werden aber jene Bedingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnlos: daher *absolutes Sollen* allerdings eine *contradictio in adjecto* ist. ...Die völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens* tritt in seinem System selbst später, nämlich in der Kritik der praktischen Vernunft hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft machen muß. Nämlich jenes so *unbedingte Soll* postuliert sich hinterher doch eine Bedingung, und sogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich notwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe, oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postuliert wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des *höchsten Guts*, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz getützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Haupttüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen *höchstes Gut* zur Hintertüre wieder hereinschleicht. (Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, In: ders., Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Berlin (Bibliographische Anstalt), S. 252f.)

Autonomie und Heteronomie – Die Willensfreiheit: Fähigkeit zum Verzicht!

Die Willensfreiheit ist, wie die Vernunft, ein echtes Sorge-Objekt der Aufklärungsphilosophen: sie bezweifeln, verteidigen, retten, proklamieren dieselbe - wie wenn ihre Existenz von einer Anerkennung abhinge, die auch entzogen werden kann. So viel Einsatz verdient Mißtrauen; denn wenn der Wille frei ist, dann braucht er keinen Herold und keinen Anwalt. Wenn die Freiheit der *äußeren Betätigung des Willens* aber durch Staat und Gesellschaft eingeschränkt ist, dann stehen Zweck und Grund dieser Schranken zur Beurteilung und Kritik an, nicht aber eine beleidigte Ausrufung der Willensfreiheit. Darum aber ging es Kant und seinen Kollegen gar nicht: Ihre Theorie des Willens hat ganz andere Wurzeln.

Frei oder unfrei; gewollt oder gemußt?

- das ist hier die Frage. Als wäre es das, was an Willensäußerungen erklärungsbedürftig ist, bzw. als wäre es überhaupt eine Erklärung, daß einer tut, was er tut, weil er es *will*, oder weil er es *muß*.

Aus dem gewöhnlichen Leben weiß man, daß dies nicht die Antworten sind, die erwartet werden, wenn gefragt wird, warum einer etwas tut. Mehr noch, diese Alternativen sind geradezu die Zurückweisung der Frage, die Weigerung, Gründe des eigenen Tuns auseinanderzusetzen; Antworten, die deshalb stets motzig vorgetragen werden: "*Ich will eben*" - erteilt keine Auskunft und verbittet sich Nachfragen; "Ich entscheide über mich, du hast dir darüber kein Urteil zu erlauben". Ebenso die gegenteilige Auskunft: "*Ich muß ganz einfach!*" - "Zwingende Gründe, ich nenne sie nicht, und erlauben keine Debatten und schließen eine Beeinflussung meines Tuns aus."

In diesen Fragen und in der Unzufriedenheit über solche Antworten, weiß jeder, wie es mit dem Willen bestellt ist: Man fragt nach den Gründen einer Handlung, weiß diese also als von gewußten Gründen des Handelnden bestimmt. Der Wille *weiß* seinen Inhalt, kennt und beurteilt die Gründe, von denen er sich bestimmen läßt, desgleichen die Zwecke, die er sich vornimmt, und die Mittel, die dafür nötig sind. Das theoretische Beurteilen ist so im Tun enthalten ¹⁾ - und nur das macht seine Freiheit aus. Als unnütz, oder undurchführbar erkannte Zwecke werden fallen gelassen, unwichtige zurückgestellt, und bei so manchen Anliegen stellt sich die Frage, ob es die notwendigen Anstrengungen wert ist. Die Willensfreiheit verwirklicht sich sodann im *Entschluß* zu einem Inhalt, für den das Bewußtsein seine Gründe hat. Die Freiheit des Entschlusses und die Begründetheit des Anliegens schließen nicht nur keinen Gegensatz ein, sondern sind nach den beiden Seiten hin betrachtet ganz dasselbe ²⁾. Ein Entschluß ohne Gründe wäre kein Entschluß, sondern Zufall, bzw. käme gar nicht zustande; in der Begründetheit des Anliegens liegt andererseits, daß es nicht gegen Willen und Bewußtsein dem Subjekt aufgenötigt, sondern eben durch den Verstand als das seine gewußt und gewollt ist.

Nicht das *Erklären von Handlungen*, erst das philosophische *Hinterfragen* derselben bringt es zu der untauglichen und verfälschenden Alternative von Müssen oder Wollen, Freiheit oder Determination. Wer den Willen *hinterfragt*, will nicht mehr wissen, *wie sich der Wille bestimmt*, sondern reflektiert ihn auf Bedingungen und Voraussetzungen, die ihm vorgelagert sind; will ihn also als abhängig *betrachten*. Schopenhauer, der Kants Frage nach der Willensfreiheit mitmacht (um zu einer nega-

1) Siehe Hegel, Rechtsphilosophie, § 4, Zusatz: "Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: ...denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegenteil, der Wille hält das Theoretische in sich: der Wille bestimmt sich; was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich."

2) Siehe Hegel, Rechtsphilosophie, § 6, Zusatz: "Das Ich geht ... zum Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts oder Gegenstands über. Ich will nicht bloß, ich will etwas. Ein Wille, der ... nur das abstrakt Allgemeine (seine leere Freiheit) will, will nichts und ist deswegen kein wille."

tiven Antwort zu kommen), drückt das Verfahren des *Hinterfragens* so deutlich aus, als ob er es karrieren wollte:

"Dem empirischen (oder populären) Begriff der Freiheit zufolge heißt es: 'Frei bin ich, wenn ich tun kann, was ich will': und durch das, 'was ich will' ist schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens selbst fragen, würde demgemäß die Frage sich so stellen: 'Kannst du auch wollen, was du willst?' - welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem anderen, hinter ihm liegenden Wollen abhinge und, gesetzt diese Frage würde bejaht, so entstünde alsbald die zweite: 'Kannst du auch wollen, was du wollen willst?' - und so würde es ins Unendliche hinausgeschoben werden." (Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Freiheit des Willens, in: ders., Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Berlin (Bibliographische Anstalt), S. 158.)

Es kommt nicht nur so heraus; Die Frage geht nicht darauf, was das Freie am Willen ist, sondern - "*kannst du wollen, was du willst?*" - auf die absolute Grundlosigkeit und Beliebigkeit von Zwecken; sie heißt im Klartext: "*Kannst du Beliebiges wollen?*". Die richtige Antwort: "Auch das *könnte* ich wollen, aber ich *will* es nicht, denn es wäre dumm und gegen alle Gründe.", markiert den Fehler der Frage, die den Willen erst und absurderweise gerade dann für einen freien hält, wenn er sich aller Vernunft begäbe und sich vom Zufall bestimmen ließe. Eine eigenartige Vorstellung von Freiheit - auch das hat Schopenhauer gemerkt:

"Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit aller Notwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige sein, mithin definiert werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. ...Aus der Annahme eines solchen *liberi arbitrii indifferentiae* ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisierende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind." (ebd. S. 159/160.)

Willensfreiheit: Die Fähigkeit zum Verzicht auf alle Zwecke

Kant geht auch darüber noch hinaus: Er bestimmt den Gegensatz von Autonomie und Heteronomie methodisch, begnügt sich nicht mehr mit der "*gerade sogut möglichen entgegengesetzten Handlung*" als dem Kriterium der Willensfreiheit, sondern hält auch diese, als *einen gewollten Zweck* noch für ein Dokument der Abhängigkeit des Willens von einem Objekt, also für Unfreiheit. Er bringt es zur absoluten Entgegensetzung von Form und Inhalt des Willens. Immer, wenn *etwas* gewollt wird, und dieser Wunsch das Handeln treibt, dann ist es nicht der Wille selber, der hier will:

"Allenthalben, wo ein Objekt des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln. ...der Wille gibt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm, vermittelt einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz." (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. BA 94f.)

Alle Handlungsgründe widerlegen die Willensfreiheit, weil Kant sie vom Bewußten abtrennt und, unter den Namen: Trieb, Bedürfnis, Neigung als selbständige Mächte denkt; nicht als Inhalte, die der Wille will, sondern als *fremde Antriebe*, die ihn determinieren.³ Der Wille selbst ist, sobald er etwas will, nicht zwecksetzend; als freier betätigt er sich nur, wenn er auf den Inhalt, *den er will*, verzichtet. Da der Wille seinem eigenen Inhalt gegenübergestellt wird, wird dieser Inhalt zu einer selbständigen Instanz gegen den Willen, der Wille selber ein (Willens)-Inhalt eigener Art: Eine Tat, für die die Willensfreiheit selbst der Handlungsgrund wäre, zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß nichts für sie spricht, daß, - wie Kant es sagt - unmöglich "*ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen (ist), welches der Mensch (daran) nehmen könne*". Je sinn- und zweckloser irgend ein Treiben, desto sicherer ist es Ausdruck

3) Siehe: Hegel, Rechtsphilosophie, § 15: "Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abstrakten Selbstbestimmung den *Inhalt* entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von außen kommt, obgleich dies Außen der Trieb, Vorstellung, überhaupt das so erfüllte Bewußtsein ist."

bloß noch der Freiheit, die ein rein negatives Verhältnis ist. Die moderne Kunst bemüht sich um diesen Ausdruck.

Die auf Kant aufbauenden Gedankenexperimente zur Willensfreiheit⁴ im philosophischen Grundkurs machen schlagend und kindgerecht den rein negativen Charakter dieser Idee deutlich: "*Aber essen, schlafen etc. muß man doch, da ist man nicht frei.*" Eben möchte man antworten, deshalb *wollen* es ja alle! Und sind so frei! Alle, die Freiheitspartei stützenden, Erinnerungen an die menschliche Fähigkeit zu Selbstmord, Hungerstreik und Zölibat gehen genauso an der Sache vorbei wie die in solchen Diskussionen übliche Entgegensetzung, daß derlei schädlich bis tödlich sei, der Normalmensch sich solche Freiheitsbeweise also nicht leisten könne. Freiheit des Willens, Subjektivität und Herrschaft des Bewußtseins über seinen Inhalt wollten sich beide Positionen nur als *Verzicht* auf den, noch dazu als unverzichtbar gewußten, natürlichen Inhalt des Willens denken: Wie die Fastenkünstler und Säulenheiligen können sich auch moderne Bildungsmenschen den Triumph des Subjekts nur als Kasteiung des Leibes und als Erhabenheit darüber vorstellen. Derselbe Willensinhalt, z.B. Essen, beweist ihnen die Unfreiheit des Willens, wenn er ausgeführt, und die Freiheit desselben, wenn er unterlassen wird. Sollte nicht wenigstens einleuchten, daß, wenn das Unterlassen eines Anliegens Freiheit beweist, das Betätigen desselben das Gleiche beweisen muß?

Verantwortung und Schuldfähigkeit

Die Frage, ob einer will, was er tut, ist angesichts der Offensichtlichkeit, daß man alles, was man nicht gerade aus Versehen tut, auch will, die schon oben von Schopenhauer blödsinnig verdoppelt formulierte Frage: "*Willst du auch wirklich, was du willst?*" Diese Frage legt einen doppelten Maßstab an den Willen an. Sie zielt auf ein Bejahen, oder Entstehen des Subjekts für sein Tun in anderer Hinsicht, als der der bezweckten, also zweifellos gewollten Effekte. Der Wille soll neben und gegen das, was er will, noch einem zweiten Maßstab gerecht werden: den Geboten der Moral. Der Mensch soll das eigene Handeln nicht nur wegen des Zwecks *wollen*, sondern *vor der Moral verantworten*. Ob er das überhaupt kann, ob der Philosoph das vom Willen verlangen darf, ist die Frage. Entschieden werden soll sie durch die ebenso unmittelbar widersprüchlich formulierte Probe, ob einer *unterlassen kann, was er will*. Kann er das, dann darf der Moralrichter das Verhältnis zur fremden Pflicht als dem Willen immanent unterstellen: dann will er doppelt, was er will, und ist *schuld*.

Die Fiktion der Frage: "frei oder determiniert?" verteilt die Handlung auf zwei Handlungsursachen, die beide keine Handlungsgründe sind, sondern Alternativen der Schuld: Entweder irgendwelche zwingenden Gründe haben dem Subjekt keine Wahl gelassen, dann war es unfrei und nicht schuldfähig. Oder es hätte die Handlung also genausogut (!?) lassen können, war *nur selbst* mit seiner *Willkür* Ursache, und also *frei*, dann aber hat es die Schädigung anderer direkt gewollt. Das Interesse an der Frage der Willensfreiheit ist eine getreuliche, freilich philosophische, Kopie der juristischen Prüfung der Zurechnungsfähigkeit des Delinquenten. Während vor Gericht aber die *Zurechenbarkeit der Schuld* des einzelnen Angeklagten in Frage steht, wälzt der Philosoph die Frage der Schuldfähigkeit des Menschen überhaupt, als die *Voraussetzung der Moral*.

4) Kant macht sich nichts vor; im praktischen Leben sieht er wenig Indizien für seine Willensfreiheit:

"Eben derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen, in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen, so gar einen Armen, dem wohlzutun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen." (Kr.d.p.V., S.42.)

Gegen Kants Eindruck von einer ziemlichen Abhängigkeit des vernünftigen Willens vom Bauch wäre erst einmal zu fragen, ob es überhaupt ein Dokument freier Vernunft, und nicht nur schlechten Geschmacks wäre, zugunsten einer philosophischen Rede das Mittagessen zu versäumen.

"Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen." (Kant, Kr.d.p.V., S.5.)

Autonomie oder Heteronomie - was nun?

Der Fehler der Alternative von Determination oder Freiheit des Willens war für Kant natürlich völlig uninteressant, er teilte schließlich das Interesse, dem der Fehler sich verdankte; deshalb verwendete er auch keine Mühe darauf, dieses Interesse klar zu formulieren. Seine Aufmerksamkeit galt der Entscheidung der Alternative. An der Freiheit zur Schuld hatte sich ja die *Möglichkeit des Sittengesetzes* zu entscheiden, also mußte sie anthropologisch möglich sein. Andererseits - siehe obiges Zitat - hat er doch nichts anderes gemacht, als auf die Freiheit als Voraussetzung der Moral aus dem moralischen Empfinden geschlossen, "*welches wir wissen*". Ein herrlicher Zirkel, den er selbst noch bemerkte und wortreich wälzte, um ihn schließlich für notwendig zu erklären.

Die Anthropologie der Moral stellt sich der leeren Freiheit zur Verantwortung gegenüber eine genauso falsche Tiernatur des Menschen vor, in der alles nach Kausalität von Naturgesetzen abläuft. Auch dies ist keine - etwa falsche - Einsicht in die Beweggründe des Handelns oder die menschliche Seele, sondern eine anthropologische Extrapolation aus der Moral auf ein zu ihr passendes Menschenbild: die Tiernatur ist nur das Anti-moralische überhaupt, das am Menschen, weswegen die Moral so schwer fällt. Nie steht die Vernunft der moralischen Pflicht in Frage, lieber wird das Vorhandensein von Vernunft beim Menschen zweifelhaft: nur gegen das Vieh ist die praktische Vernunft ein Zwang:

"Das moralische Sollen ...wird von ihm nur so fern als ein Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet." (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. BA 113.)

Als Glied der Sinnenwelt aber ist der Mensch "*wie ein Automaton*", so

"...daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte." (Kant, Kr.d.p.V., S.177.)

So konstruiert sich die Moral ein absolut und unversöhnlich widersprüchliches Menschenbild: Dieser ist zugleich total frei, von *allem* Willensinhalt Abstand zu nehmen, und zugleich total unfrei, insofern er seinen natürlichen und notwendigen Trieben wie einem Mechanismus unterworfen ist. Kants Menschenbild braucht beides: Freiheit und Naturnotwendigkeit, braucht den Widerspruch, in dem sich der moralische Mensch ja herumschlagen soll, und kann ihn als Auskunft doch nicht einfach stehen lassen.

"Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, ... Muß diese (die Philosophie) also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlung angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben." (Kant, Grundlegung ...,S. BA 114f.)

Warum die Philosophie auf beides so wenig verzichten kann, macht Kant mehrfach deutlich, wenn er sich ganz unverschämt auf das Faktum des moralischen Verurteilens beruft, das weiterhin möglich bleiben soll:

"Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese Tat sei nach dem Naturgesetz der Kausalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein notwendiger Erfolg, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können; wie kann dann die Beurteilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, daß sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d.i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpunkte, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einem unvermeidlichen Naturgesetze steht?"

Versöhnung: Freiheit und Notwendigkeit

Wie das geht, und daß das geht, erledigt Kant auf die denkbar brutalste und billigste Weise: er verlegt wieder einmal die Geleise, reserviert die Notwendigkeit der Wirklichkeit der Sinnenwelt, die freilich bloße Erscheinung ist, und rettet der Freiheit das große Reich des Transzendentalen, dem Ding-an-sich. Freiheit und Notwendigkeit beißen sich gar nicht, sie kollidieren nicht, sie gehören schlicht zwei Welten an:

"Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in demselben Verhältnisse dünkte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. ... Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst, unanhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch." (Kant, Grundlegung ..., S. BA 115/117.)

Daß Kant damit den konstitutiven Widerspruch der Moral und ihres Menschenbildes *zu glatt* aus der Welt geschafft hat, fällt ihm gar nicht mehr auf: Der Mensch, soweit er in der wirklichen Welt lebt, ist dem Naturgesetz unterworfen und zur moralischen Verantwortung damit nicht fähig. Der Moralwicht aber haust im Reich der Dinge-an-sich, zu denen der wirkliche keinen Zugang hat.

Die Rücksichtslosigkeit, mit der Kant die notwendigen Widersprüche des bürgerlichen Menschenbildes versöhnt, verrät auch sein Desinteresse: Für die unter Moralisten wichtige Verantwortungsfrage kommt bei seiner Schlichtung gar nichts mehr heraus. Wann, inwiefern und bis zu welchem Grad der Selbstverleugnung man Schuld zuweisen, ab welchem Punkt der leidenden Kreatur Mensch hingegen Absolution erteilt werden dürfe, das interessiert offenbar *andere*. Kant nahm die ganze Frage um Freiheit und Determination nur als *Gefährdung seines Systems*. Diesem Prinzip gilt seine Verteidigung, auf den Widerspruch des moralischen Menschenbildes läßt er sich der Sache nach gar nicht ein.

Vernunft – Theoretisch und praktisch ein Etikettenschwindel

Die Vernunft hat es den Philosophen schwer angetan - fast genau so wie ihr Gegenteil: "Das Irrationale". Wie es anzustellen sei, von diesen absolut entgegengesetzten Polen gleichzeitig beide zu lieben und zu ehren, hat nicht zuletzt Kant den späteren Mitgliedern der Zunft beigebracht.

Daß der Mensch eine Vernunft hat, reißt Kant und alle Philosophen zu wahren Begeisterungstürmen über das "*Vernunftwesen*" hin. Das *Pathos* stimmt verdächtig. Fakten lobt man nicht; und Eigenschaften die einer *hat*, werden ihm nicht *angepriesen*. Bei der Vernunft ist das anders: daß der Mensch Vernunft hat, behandelt die Philosophie *zugleich als Faktum und als Auftrag*.

"Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, ... sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren, wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, nicht passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, der Menschheit würdig zu machen." (Anthropologie in pragmatischer Absicht, Philos.Bibliothek, Bd.4, S.279.)

Die Vernunft muß ein merkwürdiges Organ sein, wenn der Mensch es zugleich hat und erst noch erwerben muß; wenn er die Vernunft als seine Bestimmung fühlt, zu der er sich andererseits gegen seine Natur erst noch aufraffen muß; wenn er durch sie ein Teil der Menschheit ist, aber nur dadurch, daß er seinen eigensten (allzu) menschlichen Hang nach Wohlleben und Glück niederkämpft. Die Vernunft - so wollen es die Philosophen - ist das Organ des zerrissenen Menschen, dessen Doppelnatur sich im Dauerkampf betätigt: Dummes Vieh und wilde Bestie ist der Mensch ebenso wie einer geistigen Welt der höheren Wesen teilhaftig; zu dumm, um sich Besseres als Rohheit und Gefräßigkeit einfallen zu lassen, zu tierisch, um Zweckmäßigkeit an die Stelle des ewigen Fressen-und-Gefressen-Werden treten zu lassen, und *zugleich* gescheit genug, dieses Biest, das er bleibt, an die Leine zu legen und *sich zu beherrschen*. Zum Beweis zitiert Kant Aristoteles, als hätte der jemals ähnliches vertreten:

"Der Mensch ist vor allen Tieren durch sein Selbstbewußtsein ausgezeichnet, weswegen er 'ein vernünftiges Tier' ist." (Verkündung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie)

Das hat sich der antike Fachvertreter bei seiner Definition des *animal rationale* bestimmt nicht gedacht. Er war der Meinung, *genus proximum* und *differentia specifica* genannt zu haben, und ging ganz naiv davon aus, daß die besondere Art zu ihrer eigenen Gattung paßt, daß das "*vernünftige Tier*" seine bedürftige Natur durch die Vernunft weder aufhebt noch unterdrückt, sondern eben durch sie betätigt. Erst die Philosophen der bürgerlichen Zeit kamen zu der Auffassung, daß ein *animal rationale* ein Widerspruch sei, der sich nur im Dauerkrieg gegen sich selbst erhalten könne. Das merkwürdige Organ, das den Krieg gegen den tierischen Leib und die natürlichen Strebungen führt, nennen sie Vernunft.

I. Vernunft vernünftig: Selbstbewußtsein

Die Vernunft ist weder Organ, noch ist sie ein Auftrag, dem der Mensch erst noch gerecht zu werden hat. Wie Aristoteles ganz richtig sagt, ist die Vernunft Selbstbewußtsein; und damit ist gekennzeichnet, wie das vernünftige Tier zur Welt steht.

Der Mensch weiß, was er will, und will, was er als angenehm oder nützlich weiß. Er ist sich mit all seinen Empfindungen, Vorstellungen und Urteilen Maßstab. Er mißt die Welt an sich, kritisiert die Umstände, wo sie ihm nicht passen, und legt es darauf an, sie sich einzurichten. Kurz: er macht sich praktisch zum Subjekt seiner Lage ¹⁾ – und

1) "Der vierte und letzte Schritt, den die Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich überhebende, Vernunft tat, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. ... (welche Dinge und Lebewesen er vielmehr) als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah." Mutmaßlicher Anfang der Men-

das schließt ein, daß er sich die Welt theoretisch aneignet. Der selbstbewußte Umgang mit seinen Umständen setzt voraus, daß er weiß, womit er es zu tun hat ²⁾ ; also will er das auch wissen. Ideell löst er sich daher aus seiner Befangenheit in den Umständen, in denen er steht, unterscheidet von sich die Objekte, mit denen er es zu tun hat, und bestimmt diese. Daran, wie er sich die Welt theoretisch zurechtlegt, unterscheidet sich, von welchen seiner Vorhaben er sich Erfolg verspricht, welche Zwecke er sich setzt, wie er sie zu verfolgen gedenkt und welche Sachen er bleiben läßt.

Über dieses pure Faktum der Vernunft, dem ohnehin keiner auskommt, gerät die Philosophenwelt in Begeisterung; sie will den Menschen mitteilen, daß sie mit Vernunft *gesegnet*, darin Besitzer eines hohen Gutes und dadurch immer Herr der Lage seien. Dabei ist dadurch allein noch gar nichts ausgemacht: Ob und inwiefern es dem Betreffenden gelingt, seine Angelegenheiten so zu regeln, daß sie ihm konvenieren, steht auf einem anderen Blatt. Das ist eine Frage der Hindernisse, die ihm entgegentreten, der Mittel, über die er verfügt, und der Fehler, die er dabei macht. Die "Vernunftwesen" machen nämlich auch noch furchtbar viel verkehrt, beurteilen die Welt falsch, legen ihr Herzblut in Dinge, die ihnen nicht guttun, und handeln sich entsprechend Ärger ein. Philosophen, soweit sie derlei zur Kenntnis nehmen, entdecken da schnell einen Mangel an Vernunft und rufen zu mehr Vernunft auf. Ein derartiger Mangel aber liegt nicht vor: Die Sphäre des Vernünftigen, das Denken und Handeln, ist nie verlassen worden, wenn Fehler *dabei* vorkommen. Um Fehler allerdings auszuräumen, muß man schon etwas mehr zusammenbringen als den wohlfeilen Aufruf zu Vernunft und Besonnenheit. Philosophen handeln die Vernunft wie einen *Wert*, der für sich schon den Menschen reich macht, weil sie ohnehin bei dem Namen der Vernunft nicht an die wirkliche Denken.

II. Die höhere Vernunft: Selbstbewußtsein hoch zwei

Sie kennen eine eigentliche und höhere Vernunft, die sie von der niederen unterscheiden. Sie *hinterfragen* das selbstbewußte Wollen, Urteilen und Schließen daraufhin, ob auch wirklich die Vernunft selber am Wirken war, und dementieren damit, daß in eben diesen Tätigkeiten der Intelligenz die Vernunft besteht. Soll die Vernunft "*eigener Quell von Begriffen und Urteilen*" und *selbst "unmittelbar praktisch"* sein, dann erscheint prompt das Denken der Gesetze von Natur und Gesellschaft als uneigentliche Tätigkeit des Verstandes, das Wollen des Nützlichen als fremdbestimmte Tätigkeit des Willens. Während es *Inhalt* der *Subjektivität* ist, zu urteilen und zu wollen, dreht Kant die Sache um: *Subjekt-Sein* soll *Inhalt* des vernünftigen Urteils und Willens sein: "*Reine Selbsttätigkeit, Autonomie, Kausalität aus Freiheit*". Die praktische und theoretische Intelligenz soll ein ihr wirklich gemäßes Treiben nur finden, wo das Selbstbewußtsein - ganz ohne Material und Objekt - sich selbst Trieb und Interesse, Ausgangspunkt und Gegenstand ist. Die Vernunft wird so vom Reich ihrer Betätigung abgetrennt: Während sie doch nur eine **Art und Weise** ist, *wie* der Mensch zur Objektivität steht und seine Strebungen hat, macht sie Kant zu einer extra Seelen-Instanz, zu einem neben allen wirklichen Zwecken stehenden "*Vernunftzweck*" und einem neben allen weltlichen Befriedigungen angesiedelten "*Bedürfnis der Vernunft*". Diese Trennung bringt überhaupt erst den Menschen als *bloß geistiges, höheres Wesen* hervor, demgegenüber der sonstige und lebendige Rest zum vernunftlosen Vieh wird. Der Lohn einer solchen reinen Selbstbeschäftigung ist konsequent einzig einer fürs Selbstbewußtsein.

1. Wissen versus theoretische Vernunft: Der absolute Geist

Außer den deutschen Philosophen kann und will niemand Verstand und Vernunft unterscheiden; diese aber trennen die identische Tätigkeit der Intelligenz ganz grundsätzlich.

"Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien." (Kr.d.r.V., B 358.)

schengeschichte, A 10f.

2) "Die Natur, die ...dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab." Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, A 390.

Was sich da wie eine Arbeitsteilung verschiedener Etagen der Intelligenz oder wie die wiederholte Anwendung des gleichen Verfahrens (Einheitsstiftung) auf immer weiter verarbeitetes Material liest, ist einerseits eine Kritik des Verstandes; andererseits stellt sich mit dieser Unterscheidung ein von der Erkenntnis der Realität ganz verschiedenes intellektuelles Anliegen vor. Der Verstand bringt, heißt es da, das Sinnlich-Mannigfaltige unter Regeln, aber unter viele verschiedene, so

"daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche." (Kr.d.r.V., B 361.)

Nur, warum sollten die Verstandeserkenntnisse reduziert werden? Wenn die "Regeln" Regeln der erkannten Sachen sind, warum sollen dann die verschiedenen Gegenstände der Erkenntnis - es geht schließlich um ihre Eigenheit - nicht durch verschiedene Gesetze erklärt werden? Mit welchem Recht wollte man die noch vereinheitlichen, wenn sie dadurch doch nur verfälscht, nämlich verallgemeinert und ihrer Bestimmtheit beraubt würden? Freilich legt Kants barbarische Vorstellung von der Erkenntnis als Subsumtion einer Sache unter Regeln, die getrennt von dieser Erkenntnis woanders schon fertig vorliegen, die Willkür des Subsumierens nahe, die - quasi theorieökonomischen Gesichtspunkten folgend - den Wunsch äußert, ob es von den Regeln nicht auch weniger sein dürften.

Um die Erkenntnis der Eigenart der Dinge geht es jedenfalls nicht, wenn das geistige Bedürfnis laut wird, die "*höchste Einheit*" der Erfahrungswelt hervor und "*den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen.*" Der Wunsch die Vielfalt des Wissens auf "*höchste Einheit*" zu bringen, ist die Suche nach dem Welt-schlüssel: *eine* Erkenntnis, in der alles erkannt ist; ein Wissen, das dem Subjekt alles materiale Wissen erspart und ersetzt; Gottsucherei und Urgrund.³⁾

"Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung gesucht werden muß, so lange es angeht, so siehet man wohl, der eigentliche Grundsatz der Vernunft überhaupt sei: zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird." (Kr.d.r.V., B 364.)

Was ist überhaupt an den Verstandeserkenntnissen "*bedingt*", wenn sie die Gesetze der wirklichen Dinge formulieren? Nichts! Hier manifestiert sich von vornherein der Blickwinkel der Metaphysik, die nichts begreifen und stattdessen alles als notwendigen Schritt im Ablauf eines Weltenplans würdigen will. Nur in ihrem Lichte erscheint das Herausgreifen eines besonderen Stücks Realität und die Bestimmung seiner Gründe als Rückführung desselben auf Bedingungen, die nur leider selber wieder zufällig sind und ihrerseits auf ihre Bedingungen zurückgeführt werden müssen; und so fort. Bei Kant sind somit Verstand und Vernunft von Anfang an metaphysisch bestimmt, um die Einheit der Welt, ihren Urgrund, die Totalität etc. bemüht. Der Verstand ist dabei nur die durch Sachhaltigkeit noch gefesselte Vernunft, jene daher seine Vollendung durch Entfernung vom Stoff. Das wirkliche Wissen, so drückt Kant es aus, ist bedingt, von der Realität nämlich, abhängig von der Erfahrung, die begriffen wird. Wo die Vernunft "*als Quell eigener Erkenntnis*" (Kr.d.r.V., B 361.) am Werke ist, da hat sie sich von der zu begreifenden Wirklichkeit freigemacht: *Völlig losgelöst* spinnt sich der - ironischerweise korrekt bezeichnete - "*absolute Geist*" seine eigene Welt zurecht.

"Die Vernunft findet in der Erfahrung keine Befriedigung, sie strebt nach dem Unbedingten, Übersinnlichen." (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, § 57.)

Was Kant als bloße Vorstufe zur Vernunft bestimmt, das *nützliche Wissen* begründet praktische Subjektivität, die Beherrschung natürlicher und gesellschaftlicher Lebensumstände. *Geistige Freiheit und Herrlichkeit des Subjekts* produziert dagegen - als Ersatz für die praktische - erst der absolute Geist: Er bringt eine im schlechtesten Sinn ausgedachte Ordnung in die Welt, und gewinnt dadurch eine ideelle Heimat in einer *vernünftigen Welt*, in der letztlich doch der Geist über die tote Materie triumphiert: Daß alles einen Sinn hat, (und/oder) ein höchster Wille all die unbeherrschten Lebensumstände gewollt und mit einer, allen menschlichen Verstand übersteigenden, Absicht verbunden hat - dies sind die Erkenntnisse, die der absolute Geist hervorbringt.

3) Siehe Kr.d.r.V., B 7: "Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit."

Seine Produkte sind zu weiter nichts nütze und verlangen keine Betätigung. Sie befriedigen lediglich das Bedürfnis nach der Idee, der Mensch sei Subjekt ganz jenseits des praktischen Geltendmachens seiner Absichten. Wenn der Denker sich die Frage stellt, ob sich die Welt um ihn dreht, dann will so einer schon lange nichts mehr erreichen. Er hat besseren Ersatz entdeckt: Statt im Einzelnen tätiges Subjekt seiner Lebensumstände zu *sein*, *denkt* er sich entschädigungshalber in den Mittelpunkt gleich einer ganzen, geistigen Welt. Teilhabe an der Weltvernunft erhöht das kleine Menschlein und verschafft ihm, was ihm fehlte: ein transzendentes Obdach, eine Heimat und fiktive Vertrautheit mit der Welt, die ihm gegenüber die Rolle eines unbegriffenen und unbeherrschten Subjekts spielt.

Das ist das ganze *Bedürfnis der Vernunft*, dem das Denken nicht durch sein Resultat, durch Wissen und seine Anwendung, sondern ganz unmittelbar *Befriedigung* verschafft. Die Leistung der theoretischen Vernunft ist somit untheoretisch: sie liefert kein Wissen, sondern Sinnkonstrukte, die praktische Befriedigung ersetzen sollen.

2. Zweckmäßigkeit versus praktische Vernunft: Das höchste Gut

Daß es überhaupt noch eine zweite, eine *praktische Vernunft*, mit eigenen Gesichtspunkten geben soll, ist der ganze Fehler. Das Vernünftige von Wollen und Tun fällt vollkommen mit den theoretischen Leistungen des Verstandes zusammen: Kenntnis der möglichen Gebrauchsgegenstände und die Entdeckung neuer Seiten und Verwendungsweisen derselben steigert und raffiniert die Bedürfnisbefriedigung; Wissen um und Beherrschung der Wirkungen einer Handlung sichert die Unbedenklichkeit eines Vorhabens und den Erfolg seiner Ausführung, etc. Eine gesonderte praktische Vernunft behaupten, heißt unmittelbar schon, daß das Vernünftige des praktischen Bereichs, die Zweckmäßigkeit, nicht das Kriterium dieses Bereichs sein soll.

Es ist Kant ist sehr wohl geläufig, inwiefern in Zweck, Mittel und Ausführung Vernunft steckt, aber all dies gar nicht tierische Benehmen scheint ihm viel zu nahe beim Tier zu bleiben, um eines freien Menschen würdig zu sein:

"Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was die Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werte über die bloße Tierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie die Tiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen." (Kr.d.p.V., S.108 (Seitenzahlen der ersten Auflage, Riga 1788))

Kant sucht danach, was *die Vernunft für sich selbst sagt* und zu welchem *höheren Zweck sie den Menschen bestimmt*. Er sagt auch am Thema Praxis sein Dogma ausdrücklich her, daß die Vernunft nicht dasselbe wie das Subjektsein des Menschen in und durch alle seine Zwecke und Tätigkeiten, sondern daß sie eine extra Instanz und ein extra Zweck neben den sonstigen "Vermögen und Trieben" des Menschen sei.

"Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte ... die unbedingte Totalität des Gegenstands der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts." (Kr.d.p.V., S.194.)

Was also *will die Vernunft an sich selber*? Welche Befriedigung, befriedigt die Vernunft selbst? Was ist der *"notwendige Gegenstand des Begehrungsvermögens ...nach einem Prinzip der Vernunft"*?

a) Das Gute

Selbstverständlich, das Gute zu wollen, ist vernünftig; das sagt ja schon das Wort, daß das Gute dem Schlechten vorzuziehen sei. Aber sagt es noch mehr? Das Gute muß man wollen - nur, wie herausfinden, was das Gute ist?

"Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheißt... so würde der Philosoph, der sich genötigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurteilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Un-

annehmlichkeit und des Schmerzens ist; denn die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. ... So würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas Fürsich-selbst, sondern immer nur Irgend-wozu-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche sein, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb des Willens in der Empfindung liegen." (Kr.d.p.V., S.101ff.)

So ist es. Das Prädikat "gut" ist eines, das die Übereinstimmung einer Sache oder Tat mit ihrem Begriff und Zweck aussagt (z.B. ein gutes Auto, eine gute Erklärung). "Das Gute" ist ein Verhältnis von Zweck und Beschaffenheit, sonst nichts. Nur eine mißverständene Substantivierung erweckt den Eindruck, das Verhältnis von Zweck und Ausführung einer Tat (von Begriff und Beschaffenheit einer Sache) könne es selbständig und getrennt von der bestimmten Tat und Sache geben; allenfalls ist "das Gute" stets eines in Bezug auf das, was man gerade will. Kant trägt diese richtige Überlegung im Tone einer Widerlegung vor: Wenn man es so anpackt, kommt das Falsche heraus. Warum? Weil der Widersinn eines *absolut Guten* nicht herauskommt? Oder weil das, wozu so ein Gutes nutzt, außerhalb des Willens liegt? Was soll das überhaupt heißen? Die Befriedigung der Empfindung ist doch *gewollt*. Getrennt von ihrer Befriedigung, in die sich der Wille nun einmal gelegt hat, will er gar nichts und kann deshalb auch nicht befriedigt werden.

Kant sucht einen Zweck, dessen Realisierung nicht irgendeinen Inhalt des Willens, sondern den leeren, zweckfreien Willen selbst befriedigt. Die Hinterfragung des Willens führt hier zu der Fragestellung: "Was will der Wille als solcher, jenseits all dessen, was er will?"

"Weil es unmöglich ist, a priori einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei." (Kr.d.p.V., S.102.)

Das aber darf nicht sein, denn gesucht war ein notwendiger, a priori feststehender Vernunftzweck. Das Programm, "*reine Vernunft als praktisch*" zu zeigen, kommt mit dem rationalen Begriff des Guten nicht voran; die geforderte, grundsätzliche und totale Befriedigung des praktischen Selbstbewußtseins hat in der Welt der Philosophen aber schon vor Kant einen eigenen Namen bekommen; Kant wendet sich dem *Glück* zu und prüft die Vernunftgemäßheit dieser praktischen Idee.

b) Das Glück - Philosophenmaterialismus

"Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, ..." (Kr.d.p.V., S.45.)

Ein *notwendiges* Verlangen der vernünftigen Lebewesen wäre also gefunden - besser gesagt: erfunden. Das Streben nach Glück ist nämlich kein Interesse, sondern schon wieder eine *totalisierende Philosophie über Interessen* und damit eine ziemliche Umdeutung derselben, ja ihre Umkehrung ins Gegenteil: Jeder Zweck befriedigt nur das Interesse oder Bedürfnis, dem er sich eben verdankt. Was aber ist - so der philosophische "Approach" ans tägliche Leben - das Prinzip des Zwecke-Habens und Zieleverwirklichen-Wollens überhaupt? Wenn jeder besondere Zweck *ein* Interesse des Individuums befriedigt, dann produzieren alle befriedigten Interessen zusammen die *Befriedigung des Individuums überhaupt*. Diese Abstraktion gilt den Philosophen als das eigentliche Ziel, um das es immer geht. Alle materialen Ziele rangieren als - beliebige, daher weitgehend austauschbare - Befriedigungsmittel des Grundbedürfnisses nach totaler Befriedigung, nach Zufriedenheit oder Glück. Man muß nur den Inhalt aller Wünsche ignorieren, die befriedigt werden sollen, um herauszufinden, daß die Menschen *eigentlich* immer nur einen Wunsch nach Befriedigung befriedigen wollen.

Das Bild, das auf diese Weise vom allgemeinen Sinnen und Trachten gezeichnet wird, ist nun nicht etwa eine dürftige, das meiste weglassende Abstraktion, sondern eine ganz falsche Zusammenfassung. Es ist nämlich gar nicht dasselbe, ob ich ein Interesse befriedigen will, oder ob Befriedigung mein Interesse ist; in diesem letzteren Fall ist auch gar nicht der Wunsch mein Wunsch, sondern daß er aufhöre, mich zu drängen: "*Wunschlos glücklich*" heißt die Phrase, die einen Zustand kennzeichnet, der

deshalb wunderbar sein soll, weil der Wille schweigt. Dem Zustand der *Bedürftigkeit*, den Kant so herrlich als leidige Not gegen die selige Bedürfnislosigkeit der Engel abgrenzt, muß der Mensch - von *der Natur aufgedrungen* - Rechnung tragen, d.h. Bedürfnisse *auch* befriedigen. Aber nicht, weil es schließlich darum geht und Freude macht, sondern damit der Drang *gestillt* ist und Ruhe gibt. Die Unabhängigkeit vom Leib muß sich der Mensch als endliches Wesen *auch* durch ein gewisses Nachgeben gegen seine Forderungen erkaufen.

Wenn die Philosophie den Materialismus auch nur in ihrer eigenen philosophischen Umdeutung - als Wunsch nämlich, wieder von ihm loszukommen, - zur Kenntnis nimmt und in dieser Deutung mit begrenztem Recht anerkennt, so lehnt sie ihn doch nicht weniger eindeutig als *Materialismus* ab: Mag das Verlangen, glücklich zu sein, den *endlichen vernünftigen Wesen unvermeidlich* sein, so doch wegen ihrer Endlichkeit, nicht wegen ihrer Vernunft.

Beim Bemühen zu zeigen, daß das Streben nach Glück *der allgemeine und notwendige Gegenstand praktischer Vernunft* nicht sein kann, stößt auch Kant auf die Wahrheit, daß es sich hier um eine nachträgliche, philosophische Deutung von Zwecken und keinen Zweck handelt; freilich nicht als Kritik seiner vorhergehenden Verballhornung des Materialismus, nicht als Widerlegung der obigen Behauptung, das Glück wollten eigentlich alle und immer erjagen. Daß es in der Abstraktion von allen Zwecken um keinen wirklichen mehr geht, merkt er so, daß er es schwierig findet, vom Wunsch nach Glück zu einem bestimmten und damit erst wirklichen Willensinhalt zu kommen:

"Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, es doch niemals bestimmt und mit sich einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was es hier eigentlich wolle." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 46.)

Was Kant beschreibt, müssen alle erfahren, die die Philosophie des Glücks leben möchten. Die Privatpsychologen also ideellen Materialisten, die die bürgerliche Welt bevölkern, die Lebenskünstler und die Bilanzzieher, die immerzu ihr Leben nachrechnen, ob sie unterm Strich auch positiv abschneiden in Sachen "*Zufriedenheit mit dem ganzen Dasein*"; sie alle kennen das Problem der Inkommensurabilität des *Maximums an Wohlbefinden des ganzen Individuums* mit jedem bestimmten Anliegen, das diesen Zustand herbeiführen soll. Das Glücksprogramm ernstgenommen macht seinen Träger handlungsunfähig, weil der Zweck, der mit einem Schlag, grundsätzlich und ein für alle Mal das Individuum mit der Welt aussöhnen soll, nicht zu finden ist. Jedes Interesse erscheint in diesem Licht klein, lächerlich konkret, bloß eines und damit für das Anliegen ungeeignet. Nicht nur Kant weiß um den vergeistigenden Bildungswert dieser Erfahrung der Glückssucher: das Bild eines prinzipiell unbefriedigbaren Materialismus wird doch nur für die billige Botschaft gezeichnet, daß der erreichte Zweck auch nicht glücklich macht. Kant mißt jede Befriedigung nicht an *ihrem Maß*, ihrem Zweck nämlich, sondern konfrontiert sie mit einem ganz fremden, *maßlosen Maßstab*: dem Greisenideal einer endgültigen Totalbefriedigung; das alles für die Lektion, daß es dem vernunftbestimmten Zeitgenossen auf Interessen und ihre Befriedigung doch wohl nicht ankommen kann; ja, daß dem Glück nachzujagen nur unglücklich macht.

"In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchteten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d.h. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlagen des Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern so gar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben..." (ebd., BA 5f.)

Glück geht nicht! Im Namen der *wahren Zufriedenheit* soll man's besser lassen. Der Glückslehrer, der der alte Kant halt auch dann noch ein bißchen sein will, wenn er davon abrät, wendet hier den bekannten Lehrsatz des privaten Psychologisierens an: "Wer es will, kriegt's nicht; nur wer es nicht will, kriegt's!" (vielleicht). Bei dem eigentümlichen Gehalt, an dem Kant diesen Lehrsatz betätigt, beweist der Unsinn sogar eine gewisse Wahrheit: Schließlich heißt seine Botschaft zu Thema Glück, daß die Befreiung vom Bedürfnis letzten Endes nicht durch dessen Befriedigung erreicht werden kann.

c) Das Sittengesetz oder die Tugend

Wer Kants Glück will - das Ruhen des leiblichen Drangs - hält es besser auch mit seinem Rezept: Nicht durch Befriedigung, nur durch Zurückweisung befreit sich die Vernunft vom Bedürfnis.

Das Prinzip ist simpel und stand schon mit dem ersten Satz über die praktische Vernunft fest: Was diese *für sich selber* will, im Unterschied zu dem, was der Mensch sonst noch so will, hat als Inhalt nur das *Extra*: es verhält sich negativ zu jedem sonstigen Willensinhalt. Deshalb ist der *notwendige Gegenstand des vernünftigen Willens* auch *gar* kein Willensinhalt, schon gleich kein notwendiger, sondern das gegen jeden Willen geltende Gebot, auf das Gewollte zu verzichten:

"Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ..." (Kr.d.p.V., S.128)

Nicht aber, daß das moralische Gesetz selbst positiver wäre. Es ist nicht nur negativ gegen alle Willeninhalte, soweit sie sich Neigungen oder sinnlicher Antriebe verdanken, das Gesetz der praktischen Vernunft ist negativ gegen *jeden* Inhalt, es bezeichnet gar nichts als die Erhabenheit des Subjekts über Zwecke schlechthin, die Erhabenheit des Willens über ein Objekt:

"In der Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes (nämlich des begehrten Objekts) ...besteht das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande." (Kr.d.p.V., S.58f.)

Vernunft ist Unterdrückung des Leibes, Selbstverleugnung und Verzicht; diesen Zwang sich selbst anzutun und nicht angetan zu bekommen, ist Freiheit, der damit verbundene Schmerz ein Beweis für die Größe des Vernunftwesens Mensch:

"Denn alle Neigungen und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann..." (Kr.d.p.V., S.128f.)

Das neuzeitliche Abendland ist halt auch nicht gerade weit über das Kulturniveau des Indianers hinausgekommen. Der kennt ja bekanntlich keinen Schmerz und erlebt im Unterdrücken desselben die Kraft seines Willens und die Größe seiner Seele. Auch das kann zufrieden stimmen; wenn es schon nicht richtig glücklich macht.

"Hieraus läßt sich verstehen: wie das Bewußtsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch die Tat (die Tugend) ein Bewußtsein der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d.i. *Zufriedenheit*, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heißen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, aber doch der letztern ähnlich ist, so fern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann." (Kr.d.r.V., S.213f.)

Spiegelbildlich zu theoretischen Vernunft, ist die praktische Vernunft *unpraktisch*: sie befriedigt das Individuum mit einer rein theoretischen Einbildung über sich; sie stiftet "Zufriedenheit, diese kann intellektuell heißen." (Kr.d.p.V., S.212.)

III. Vernunftkritik: Selbstbewußtsein hoch drei!

Kant hat die Vernunft so geliebt, daß er seine Hauptschriften ihrer Kritik gewidmet hat. Man fragt sich ja: von welchem Standpunkt aus? Es kann doch wohl nicht sehr vernünftig sein, die Vernunft, wenn sie schon das höchste, tier-fernste, ja gottgleiche Vermögen des Menschen sein soll, in Bausch und Bogen zu kritisieren. In Bausch und Bogen aber wird kritisiert, wenn nicht der eine oder andere Patzer beim Theoretischen, der eine oder andere Fehltritt in der Praxis, sondern *die* Vernunft selbst mit einer angeblich "*unvermeidlichen Dialektik*" in ihren beiden Abteilungen Kritikobjekt wird. Welche Sünde hat dieses Kantische Konstrukt aus theoretischer Sinnstiftung und stolzer praktischer Selbstverleugnung denn nun verbrochen?

1. Wirkliches Wissen kann die kritikwürdige Sünde nicht sein; **reine theoretische Vernunft** war von Kant als der geistige Trieb zu Weltanschauung, metaphysischen Sinnkonstrukten und Gottsucherei angegeben worden. Daß der Verstand des trostsuchenden, philosophischen Erdenwurms genau dies dann tut und sich "*Gott, Freiheit, und Unsterblichkeit*" herbei-*vernünftelt*", - genau das, worauf Kant die Intelligenz festgelegt hatte - soll auch ihre Sünde sein:

"Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, und eine Kritik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnisvermögen, weil es ...sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände oder gar einander widersprechende Begriffe verlore." (Kr.d.p.V., S.29.)

Die theoretische Vernunft strebt nach dem gedachten Absoluten: dem Urwesen, Gott, Weltgrund; sie sucht im Bedingten das "Unbedingte". Kant hat keine Kritik an diesem Streben, auch dann nicht, wenn er dessen Widersprüche selbst als Konsequenz dieses Strebens aufzeigt (Siehe Kapitel: **Antinomien**): das Denken darf diese Widersprüche nicht auflösen und auf den Unfug des metaphysischen Strebens zurückführen. Die reine theoretische Vernunft hat sich nur über den Bereich hinausgewagt, wo sie Objekte hat, die Erfahrung. Sie hat erschlossen, worauf sie notwendig und korrekterweise schließen muß, aber nicht kann; als Bedürfnis geht dieses Streben in Ordnung, aber sein Ziel erreichen darf es nicht: als Wissen darf es sich nicht verstehen. Daß sich die Vernunft überhaupt etwas verspricht, daß überhaupt eine Beziehung der metaphysischen Konstruktionen auf die Realität behauptet ist, ist die Sünde. Kant rettet die Metaphysik, indem er sie zum - so freilich unbestreibaren - Bedürfnis zurücknimmt, von der Welt trennt und ihr die wissenschaftliche Beweislast ein für allemal abnimmt. Nur als reine Haltung ohne allen Gehalt scheint ihm seine liebe Vernunft unanfechtbar und dem Streit entzogen zu sein. Sie darf nur nicht glauben, daß sie einen Gegenstand hätte. Weil Kant das Denken mit Metaphysik verwechselt, und dies auch für ganz unkritisierbar hält, macht er ihm Vorschriften: Die *Theoretische Intelligenz* muß sich unter Kontrolle halten und gerade dann, wenn sie ihren eigenen Schlüssen *nicht glauben daß sie Theorie sei*. Gerade sie darf sich nicht aufs Denken verlassen, sondern hat sich an *Postulate der praktischen Vernunft* zu halten: Gott braucht's einfach, damit die praktische Vernunft kein leerer Wahn ist.

2. Die **praktische Vernunft** kennt das Problem nicht, daß sie als *reine* Vernunft kein Verhältnis zur Wirklichkeit hat. Sie braucht nämlich gar keines!

"Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände ... hervorzubringen ... Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so fern immer objektive Realität, als es nur auf das Wollen ankommt." (Kr.d.p.V., S.29f.)

Daß ihre Bestimmungen vor dem theoretischen Urteil keinen Bestand haben, macht gar nichts aus. Insofern und da es nur auf den guten Willen dazu ankommt, ist die reine praktische Vernunft natürlich leicht zu haben - sie ist sowieso nur ein Postulat der moralischen Empfindung "*in uns*"; der Beweis, "*daß es eine solche gebe*", (siehe oben und im Kapitel: **Der kategorische Imperativ**) ist entsprechend. Offiziell und im

Sinne von Geltungsansprüchen gibt es daher keine Kritik der reinen praktischen Vernunft.

"Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen Vernunft, sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. 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. Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. ...welches gerade das umgekehrte Verhältnis von dem ist, was von der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche gesagt werden konnte." (Kr.d.p.V., S.30f.)

Inoffiziell aber befaßt sich die Kritik der praktischen Vernunft, geradeso wie die der reinen theoretischen, mit dem Widerspruch von Kants Isolationsleistung. Braucht auch die Geltung der reinen praktischen Vernunft nicht bewiesen zu werden - man muß ja nur wollen - so besteht die von Kant behandelte Schwierigkeit darin, daß man den reinen praktisch vernünftigen Willen beim besten Willen zur Erhabenheit über Nutzen und Bedürfnis einfach nicht wollen kann. Die reine praktische Vernunft ist gar zu rein; das pur negative Verhältnis zu allem Willensinhalt ist selber keiner. Wie dieses Verhältnis praktisch werden soll, kann sich Kant ja selbst nicht erklären. Also braucht die reine praktische Vernunft zur ihrer Wirklichkeit doch wieder besondere, als solche aber per se nicht vernünftige Zwecke:

"Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime..." (Kr.d.p.V., S.60.)

So muß es dem vernünftigen Willen um einen unvernünftigen Inhalt (auf philosophisch: um Triebe und Neigungen; zusammengefaßt: um Glückseligkeit) gehen, damit es überhaupt um etwas geht; zugleich darf es ihm darum aber nicht gehen, der Inhalt, der gewollt wird, darf den Willen nicht bestimmen, sonst wäre er kein vernünftiger. Dieser von Kants Moralfanatismus konstruierte zugleich vernünftige und unvernünftige, material bestimmte und zugleich darüber erhabene Wille ist ein einziger Widerspruch. Kant bleibt eisern, hält das Konstrukt für bare Münze und seinen Widerspruch für die *unvermeidliche Dialektik der praktischen Vernunft*:

Nur "zusammen" machen "*Tugend und Glückseligkeit den Besitz des höchsten Gutes in einer Person ...aus.*" (Kr.d.p.V., S.199.) Die Moral, wie Hegel sagt, kommt vom Glück nicht los, und die Tugend braucht ihr Gegenteil damit sie betrieben wird und überhaupt etwas für sie spricht. Das "*höchste Gut*" ist die Idee der Einheit beider, der lohnenden Tugend und des verdienten Glücks. Wenn der "*ganze Gegenstand der praktischen Vernunft*", das was eigentlich gewollt wird, nun aber aus diesen beiden Bestandteilen besteht, und beide notwendig zusammengehören, dann

"muß entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein." (Kr.d.p.V., S.204.)

Der Moralapostel Kant braucht die notwendige Verknüpfung beider Seiten geradeso, wie ihre Trennung und Selbständigkeit.

Die Dialektik des höchsten Gutes studiert er an der antiken Diskussion zwischen der Stoa und den Epikuräern: Unmittelbare Identifikation von Tugend und Glück läuft auf dasselbe hinaus wie grundsätzliche Trennung - und beides spricht gegen die Tugend. Wird Glück aufgefaßt als unmittelbar dasselbe wie das Bewußtsein eigener Tugendhaftigkeit (Stoa), dann ist Tugend ihr ganzer Lohn, und es erhebt sich die Frage, warum überhaupt tugendhaft sein; ist aber das eigene Glück zu verfolgen selbst unmittelbar tugendhaft, Glück also Maßstab der Tugend (Epikuräer), dann kürzt sich eben die Tugend als Tugend heraus. Kant schlichtet die *Dialektik des moralischen Fanatismus*, indem er wiederum die praktische Vernunft zur Selbstkontrolle auffordert: Sie muß die Einheit beider wollen, aber nicht verfolgen; die Einheit sich als notwendiges Ideal der Tugendhaftigkeit erhalten, aber praktisch nichts davon abhängig machen. Kant schlichtet den Widerspruch, indem er wiedereinander die Geleise verlegt: Er erhält die absurde, aber konstitutive, Verknüpfung, ohne sie zu behaupten, indem er Tugend und ihren Lohn zugleich - in der Wirklichkeit - trennt und - im Transzendentalen - vereint:

"Daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht *schlechterdings* (falsch), sondern nur so fern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingter Weise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken ...,so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urherbers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung, in der Sinnenwelt habe..." (Kr.d.p.V., S.206f.)

Im Praktischen darf sich die moralische Vernunft nicht auf *ihre* Macht verlassen, die Verknüpfung von Zweck und Resultat, welche die Tat herstellt. Diese Verknüpfung muß sie der sehr theoretischen, d.h. unpraktischen Tugend des Hoffens und Glaubens überlassen, während sie sich praktisch dem Wahn überantworten soll, den *Beweggrund des Handelns* vom zu erreichenden *Zweck* zu trennen. Zugleich Prinzipienreiter des Sittengesetzes, ohne alle Rücksicht auf zu erreichende Ziele, zu sein und andererseits doch, aber *auf einer anderen Ebene*, auf den Gotteslohn zu hoffen, um dessentwillen der Tugendhafte nur tugendhaft sein mag, das ist die Selbstkontrolle, durch die Kant den moralischen Wahn unangreifbar machen will.

Die theoretische Vernunft mit ihren trostspendenden Gedanken über Gott und die Weltvernunft darf nicht so sicher befriedigen, wie es ihr als theoretischer Einsicht entspräche; die praktische Vernunft aber darf nicht so sicher nicht befriedigen, wie es der kantischen Deduktion von Willensautonomie und Sittengesetz entspräche: als *Möglichkeit* und als *bloße Möglichkeit* hält Kant die Befriedigung der metaphysischen Sehnsüchte hoch: Gottes Existenz und Gottes Lohn werden gerettet, indem sie vom der Welt abgetrennt werden: Theoretisch nicht beweis- und praktisch nicht erwerbbar. Kant kritisiert nicht den Gehalt der moralischen und religiösen Idealismen, sondern entzieht sie der Kritik durch ihre ausdrückliche Zurücknahme zu bloßen Idealismen; er hat das Ende der Naivität des ideologischen Bewußtseins durchgesetzt: Vernunft - so seine letzte Definition - ist Selbstkontrolle der ideologischen Umtriebe. Daß das Bewußtsein an dem Schmarrn von Gott und Tugend festhält, und dies doch nicht mit der Wirklichkeit verwechselt, das ist *kritische Vernunft*. Kant lehrt, Idealismus als Idealismus zu schätzen, d.h. bewußt und systematisch sich jener, heute durchgesetzten, intellektuellen Inkonsequenz zu befeißigen, welche die fürs brave Mitmachen funktionalen Ideologien nun einmal brauchen. Moralisten nämlich, die wirklich daran glauben, daß sie die Welt verbessern, und Gläubige, die Wahrheit ihres Gottes in die Welt bringen wollen, sind nämlich beide auf die Welt bezogen, darin ebenso praktisch störend, wie theoretisch angreifbar.

Antinomien – Das hält der Philosoph im Kopf nicht aus!

Und das hat er furchtbar gerne! Antinomien und Paradoxien werden sehr geschätzt und sind Gegenstände im philosophischen Ausbildungsprogramm. Mögen sich heutige Geister, die sich stets an die Differenz von Objekt- und Metasprache erinnern müssen, über Sätze wie: „Grün ist aber selber nicht grün“ verwirren, ewiglich danken sie ihrem Kant den Ernst und die beweisende Strenge, mit denen er gezeigt haben will, daß das Denken sich gerade in den großen Menschheitsfragen in Widersprüche verstrickt, die sich keinem vermeidbaren Fehler verdanken.

Daß sich das Denken gerade ohne Irrtum ad absurdum führt, daß man alles, also nichts und jederzeit auch das Gegenteil beweisen kann, ist nämlich die moderne Form des Gottesbeweises: die negative! Nicht daß es dieses herrliche höchste Wesen geben muß, traut sich die mit Kant beginnende Moderne noch zu vertreten, sondern daß aufs Denken jedenfalls kein Verlaß ist, ihm Demut geziemt und Gewißheit nur durch Wertentscheidungen und Glauben dem Menschen gesichert werden kann.

Deshalb gibt es zu den Antinomien - sei es nun Zenons Frage, ob Achilles je die Schildkröte überholen können, oder Kants Problem, ob die Materie endlich oder endlos teilbar sei - nur eine Stellung: Sie sind als Dokumente des Scheiterns des Verstandes schätzenswert und gehören bewundert. Damit erübrigt sich weiterhin sogar das Studieren derselben, häufig kommt man mit der Benennung aus. Eines aber ist gänzlich unphilosophisch und verboten - und zwar das, was Hegel vor schon mehr als 150 Jahren getan hatte: Analyse und Auflösung der Antinomien, damit mit der falschen Frage Problem und Verwirrung aus der Welt sind.¹⁾ Eben deshalb soll das hier geschehen.

1. Das Absolute oder: Vom Grund philosophischer Drangsale

„Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse; daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (A VII)

Die irrationale Kunst, sich selber unabweisbare und unlösbare Fragen zu stellen, beherrscht die Vernunft nach Kant immerhin nur in „einer Gattung ihrer Erkenntnisse“.

„Das dialektische Spiel der kosmologischen Ideen, ... die gleichwohl doch nicht willkürlich erdacht sind“,

tritt nur auf,

„wenn die Vernunft das, was nach den Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingtheit befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will“ (B 490).

Dann soll die Vernunft es halt lassen, das philosophische Bedürfnis, den Umkreis der Erfahrungen als „unbedingte Totalität“ auffassen zu wollen, wenn sie das nur in „Dunkelheit und Widersprüche“ stürzt. Aber das will Kant ja nicht. Er will besagtes Bedürfnis für durchaus notwendig halten, interpretiert daher die Leistungen der Vernunft überhaupt im Lichte dieses philosophischen Programms, so daß ihm der Wunsch nach dem Absoluten wie eine Konsequenz des Theorietreibens und die Metaphysik als Vollendung aller theoretischen Bestrebungen vorkommt.

Es ist schon eine Spezialität Kants, die Leistungen der Vernunft dahingehend zusammenzufassen, daß sie ihre Gegenstände durch Rückführung auf vorausgesetzte Bedingungen erklärt. Eine Untersuchung der jeweils in Rede stehenden Sache, die Analyse dessen, was sie ist und welchem Gesetz sie gehorcht, ist jedenfalls nicht gemeint, wenn das Theorietreiben mit dem Aufsuchen von Bedingungen verwechselt wird. Wer sich auf die Bedingungssuche macht, der wendet seinen Blick ja gerade ab von der fraglichen Sache und richtet ihn auf Umstände, von denen es abhängt, ob es die Sache gibt oder nicht. Das so definierte theoretische Interesse bezieht sich gar nicht auf die Eigenart der Sache, sondern auf deren Existenz. Es ist daher auch nicht übermäßig aufschlußreich, was mittels dieses Verfahrens über die Sache herausgefunden wird: Relativ zur Existenz der Bedingungen ist das Bedingte notwendig; sind

alle Bedingungen einer Sache vorhanden, gibt es diese Sache; wenn nicht, dann nicht; ohne ihre Bedingungen kann es die Sache nicht geben usf.

Nun soll ausgerechnet die Vernunft, die Kant auf das Aufsuchen von Bedingungen festgelegt hat, mit diesem ihrem einzigen Verfahren unzufrieden werden, sich - so als wär es die konsequente Fortsetzung ihres Geschäfts! - auf das Gegenteil verlegen und ihre Resultate „von aller Bedingtheit zu befreien" trachten.

„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."

Einerseits leistet eine Bedingung genau das, was Kant von ihr erwartet: In ihr ist die Notwendigkeit des Bedingten beschlossen; und zwar als etwas Relatives - „nur unter der Bedingung eines anderen" existiert die fragliche Sache, deren Existenz somit abhängt von dieser Bedingung, also zufällig ist. Eben deswegen soll andererseits der Schluß auf eine Ursache naheliegen, die „ohne Bedingung notwendigerweise da ist"? Das ist etwas viel verlangt. Eine Bedingung soll es sein, nach der gesucht wird, weil den Philosophen die Notwendigkeit der Existenz interessiert. Aber so wie Bedingungen nun mal die Notwendigkeit der Existenz einer Sache begründen, so sind sie dem Philosophen nicht recht, weil mit ihnen das Bedingte gerade nur zufälligerweise, eben nur dann, wenn es die Bedingung gibt, existiert. Deswegen muß die gesuchte Bedingung als begründete Instanz „notwendigerweise da sein", weil nur so das Begründete die erwünschte Unwidersprechlichkeit erhält. Das aber leistet keine Bedingung, über die Notwendigkeit ihrer eigenen Existenz Auskunft zu geben; ob sie existiert, das geht das Verhältnis von Bedingung und Bedingten gar nichts an. Ein Schluß aus der Bedingungssucherei - wie Kant es hinstellen möchte - ist das philosophische Bedürfnis nach einer letzten Bedingung also nicht. Es fehlt nämlich nichts, wenn die Ursache von etwas gefunden ist. Warum etwas da ist, und wovon das abhängt, weiß man dann, und mehr wollte der Philosoph ja nicht. Daß er diese Ursache nun ihrerseits als verursacht aufzufassen beliebt, geht die fertige Erklärung nichts an. Er eröffnet an ihr das Ursache-Wirkungsverhältnis einfach von Neuem: Was ist die Ursache der Ursache? Die Bedingung der Bedingung? Eine grundlose Kritik an der ersten Ursache, also in eindeutiger Absicht. Gesucht ist ein letztes Glied in der Kette der Ursachen/Bedingungen, und von dem soll plötzlich gelten, was für das erste keineswegs in Anspruch genommen werden durfte: Die letzte Ursache soll man nicht mehr als durch anderes verursacht, die letzte Bedingung nicht mehr als bedingt auffassen können. Sie soll Ursache ihrer selbst sein. Diese „notwendige Existenz" ist nun aber ein absoluter Widerspruch: Es müßte sie nämlich schon geben, damit sie sich hervorbringen kann, und wenn es sie schon gibt, dann kann sie sich nicht hervorbringen. Kant thematisiert mit diesem Widerspruch den philosophischen Anspruch ans Theorietreiben. Es ist gar kein Mangel, den er am Bedingungsverhältnis entdeckt hat, sondern ein äußerlicher Vergleich mit seinem Maßstab: Theorien sollen die Notwendigkeit der Existenz ihrer Gegenstände darstellen, aber das tun sie erst, wenn die letzte notwendige Existenz gefunden ist, aus der dann - obgleich sie selbst grundlos ist - alles andere begründbar und ableitbar sein soll. Das tut aber keine Theorie und die Wissenschaft schon gleich nicht, die ihre Gegenstände erklärt und nicht mit der Dummheit „Was sein muß, muß sein" hausieren geht. Weil letzteres der Philosoph gerne hätte, erscheint ihm die Wissenschaft als ein „bloß" und ziemlich unvollkommen: Für sein Bedürfnis gibt sie nichts her. Wie wahr!

Es ist die Sinnsucherei, die Kant die Feder führt. Das Bedürfnis, sich die Welt als notwendigen Zusammenhang zurechtzulegen, als eine Ordnung, in der alles - auch der Betrachter - seinen unverrückbaren Platz hat. Die wenig praktische Einsicht soll theoretisch befördert werden, daß das, was ist, auch unbedingt so sein muß und gar nicht anders sein kann. Mit dieser Einsicht in Absolutes, unbedingtes ausgestattet - das ist das Angebot, das der Sinnsucher zu machen hat - wird Wissen glatt überflüssig. Nach dem Weltschlüssel wird statt dessen gefahndet, mit dem zwar nichts Bestimmtes erklärt werden kann, dafür aber alles auf einmal einen Sinn erhält. Und bei der Fahndung bleibt es auch, weil eben dieses Anliegen vernünftigerweise gar nicht zu befriedigen ist.

2. Die kosmologischen Ideen oder: Widersprüche, wie wir sie mögen

Den Widerspruch ihres Anliegens, die Welt als „unbedingte Totalität“ zu „verstehen“, kennen die Philosophen selbst in seinen beiden Verlaufsformen. a) Das immer-weiter-warum-Fragen der Kinder, das so häufig und zurecht mit der Gegenfrage, warum die Banane krumm sei, beschieden wird, ist das notwendige Denkprinzip der Metaphysik. So brauchbar ihnen die Bedingungslogik erscheint, alles als eine abhängige Variable einer zugrundeliegenden Notwendigkeit darzustellen, so mangelhaft muß ihnen von ihrem Vorhaben aus jede bestimmte Antwort vorkommen, jeder Verweis auf eine bestimmte Bedingung, an der alle Notwendigkeit hängen soll, deren Notwendigkeit aber in nichts begründet ist. Also fragen sie weiter von der Bedingung zur Bedingung der Bedingung usf., ad infinitum- und demonstrieren damit nur, daß sie nie dahin kommen, wohin sie kommen möchten. b) Deswegen bringt dieser unendliche Regreß umgekehrt das Ideal hervor, einen

„Ruhestand, in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten, zu suchen ...“ (B 612), nämlich „dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das hinreicht, eben darum das zur absoluten Notwendigkeit schickliche Wesen zu sein, weil es, weil es bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf.“ (B 613)

Aber jeder Punkt, in dem der infinite Regreß der Bedingung abgebrochen wird, um des Unbedingten habhaft zu werden, ist wieder bloß eine Bedingung und nicht das Unbedingte, auf das sie so scharf sind. Also zurück zu a): weiterfragen.

Die sogenannten kosmologischen Ideen sind nichts anderes als verschiedene Wendungen dieses Widerspruchs:

a) Da wäre zunächst die Frage nach dem Anfang und den äußeren Grenzen der Welt. Wann hat alles angefangen und wo hört alles auf? Diese Frage stellt sich ein, wenn die Welt, alles, was es gibt, als einheitliches Ganzes gedacht werden soll. Um ein Ganzes zu haben, denkt sich der sinnbedürftige Verstand eine (zeitliche bzw. räumliche) Grenze, in der alles aufgehoben ist. Aber damit gibt es nun auch ein Jenseits, und das widerspricht der Vorstellung, daß alles diesseits der gedachten Grenze liegt. Also muß derselbe Verstand über alle Grenzen hinausdenken, um wirklich auch alles zu umgreifen, aber so geht ihm gerade die Einheit des Ganzen flöten.

b) Wie im Großen, so im ganz Kleinen: Die Frage nach dem Stoff, aus dem alles gemacht ist - auch wir selbst! Daß alles, was es gibt, aus gleichbeschaffenen Elementarbestandteilen besteht, würde die Einheit des Weltbildes verbürgen. Der Philosoph könnte sagen: So verschieden auch alles ist, mir ist alles dasselbe! Kaum aber wird ein solcher einheitsstiftender Stoff genannt - die Alten haben es mit Wasser, Feuer usf. probiert -, schließt er durch seine Beschaffenheit anderes aus und unterscheidet sich vom Rest der Welt. Also muß die Gemeinsamkeit durch Auflösung der Bestandteile in elementare Bestandteile ad infinitum gesucht werden - und geht so gerade verloren.

c) Soll alles, was geschieht, als unabänderliches Schicksal „begriffen“ werden können, braucht es eine unendliche Reihe von Ursachen. Dann wäre aber die Reihe nie vollständig und keine einzige Ursache hinreichend, eine Wirkung notwendig zustande zu bringen. Wie schade! Also braucht es eine andere Sorte Ursachen, die von keiner vorausgesetzten Ursache abhängen, aus sich selbst „spontan“ tätig werden: Freiheit. Mit der aber ist alle Notwendigkeit in grundlose Willkür aufgelöst. Also muß die Willkür wieder in vorausgesetzte Ursachen aufgelöst werden, und der leidige Regreß geht wieder los.

d) Und dann noch die Frage nach dem einen ersten Weltengrund (mit oder ohne Rauschbart). Freilich, eine schöne Idee, so eine höhere Notwendigkeit, die die Weltläufe regiert. Aber dem Schöpfer geht es nicht anders als seinen Geschöpfen mit ihrer Freiheit: Er muß es sich gefallen lassen, als bloß allererster Anstoß einer dann ohne Sinn und Zweck mit Naturnotwendigkeit ablaufenden Reihe von Weltveränderungen besprochen zu werden und kommt auch noch in den üblen Verdacht, daß er noch nicht einmal diesen Anstoß zustande bringt, wenn ihn nicht seinerseits eine ihm vorausgesetzte Kausalität dazu anstupst.

Das sind sie, die berühmten Antinomien. Sie sind - weit davon entfernt, Produkte eines „natürlichen Ganges jeder menschlichen Vernunft“ (B 612) zu sein - der notwendige Schwachsinn, der zu Tage tritt, wenn ausgesprochen wird, worauf die Sinnhuberei abzielt.

3. Methodisch betriebene Philosophie oder: Der Verstand denkt ab

Im kritischsten Stück seiner Vernunftkritik erwarb sich Kant das zweifelhafte Verdienst, die aus der ideologischen Absicht folgenden Widersprüche der Kosmologie herauszustellen, um sie als Problem zu würdigen: Wie läßt sich die ideologische Absicht bei den gedanklichen Bocksprüngen, die zu ihrer Begründung nötig sind, retten und aufrechterhalten? Seit Kant wird im Bewußtsein der Widersprüchlichkeit der eigenen Sinnkonstrukte philosophiert, d.h. Philosophie wird methodisch betrieben. Sie stellt Fragen der höheren Art: „Wie läßt sich - denn das wollen wir ohne Rücksicht auf theoretische Stimmigkeit - unsere Gedankenwelt, in der kein Stein auf den anderen paßt, denken?“ Oder kurz: „Wie ist Philosophie möglich?“

In diesem Sinne hat Kant erstens gezeigt, daß allen notwendigen Antworten auf kosmologische Fragen mit dem gleichen Recht ihr gerades Gegenteil entgegengestellt werden kann. Kant weiß zweitens, daß der Widerspruch aufgelöst werden muß:

„Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unserer Vernunft klagen und mit dem Scheine einer demutsvollen Selbsterkenntnis bekennen, es sei über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe...“ (B 508)

Drittens weiß er, daß die unauflösliche Verwirrung nur von der Natur der Fragen selber herkommt:

„Woher kommen euch die Ideen, deren Auflösung euch hier in solche Schwierigkeiten verwickelt?“

„Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne, und kann außer demselben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten...“ (B 511/512)

Und viertens weiß er um die ideologische Leistung der so widersprüchlichen kosmologischen Ideen: Er kennt ein

„... praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte ... herzlich Teil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfach und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion.“ (B 494)

Zugleich ist ihm die ideologische Absicht des Denkens so teuer und so selbstverständlich, daß es ihm bei seiner Auflösung der Antinomien gar nicht einfiel, der ideologischen Absicht den logischen Fehler anzulasten. Er versucht gar nicht, die beiden ihm bekannten Seiten zusammenzubringen, läßt sich bei der „kritischen Auflösung“ auf den Inhalt der betrachteten Gedanken überhaupt nicht ein.

Andererseits will er aber auch nicht im Namen des Trostes und der Harmonie aus der Verwirrung des Verstandes den Schluß ziehen, daß dieser eben das falsche Organ für den Sinn ist und auf ihn leicht verzichtet werden kann.

Kant hat so, auf seine philosophische Weise Glauben und Wissenschaft gegenübergestellt und in den kosmologischen Ideen den Gegensatz beider Seiten aufeinander treffen lassen. Jetzt sind ihm beide lieb und teuer, eine inhaltliche Kritik der Gedanken fällt ihm gar nicht ein und seine Sorge gilt allein der Verhinderung dieses wechselseitigen Bestreitens: Versöhnung des treudoofen Jenseitsglaubens mit der Wissenschaft ist sein Anliegen oder: Wie kann man das eine haben, ohne das andere zu lassen?

„Es bleibt kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Teile (!) zu erledigen, als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, daß sie um Nichts streiten, und ein gewisser transzendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist.“ (B 529)

Wo sich zwei wechselseitig widerlegen, haben beide recht! Eine schöne Antinomie, die Kant da als Auflösung des Streits anbietet.

Die Meinung, metaphysische, d. h. Glaubensgewißheiten beweisen zu können, setzt sie der Widerlegung aus und fördert den Unglauben. Der Glaube läßt sich nur erhalten, wenn man ihm diese Prüfung erspart und ihm ein eigenes Reich einrichtet, in

dem das - so Kants Pleonasmus - „objektive Denken“ nichts verloren hat. Die Trennung geht entlang der Erfahrung, die statt durch das Denken erklärt zu werden, bei Kant vielmehr die Richtschnur der Geltung von Erklärungen abgeben soll: Nicht wegen der widersprüchlichen Absicht, alles bestimmen und begrenzen zu wollen, sondern weil, soweit die Erfahrung nicht reicht, könne man gar nicht wissen, ob die Welt endlich oder unendlich sei.

Andererseits, wenn auch gar nicht wirklich, ist die Idee eines ersten Anfangs und Urhebers der Welt dennoch gültig und denknotwendig; und zwar als ein „regulatives Prinzip“, welches uns zwar tatsächlich nie zur ersten Ursache führen kann, uns aber wohl antreibt, in der empirischen Forschung mit der Suche danach niemals aufzuhören.

Der kleine Preis, der bezahlt werden muß, um dem Widerspruch der kosmologischen Trostideologie aus dem Weg zu gehen, wird von Hegel verbucht:

„Dieser transzendente Idealismus läßt den Widerspruch bestehen, nur daß das Ansich nicht so widersprechend sei, sondern dieser Widerspruch allein in unser Gemüt falle. So bleibt denn dieselbe Antinomie in unserem Gemüte ... der Widerspruch ist nicht aufgelöst; Er besteht vor wie nach. Das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre schade, wenn sie sich widerspähen. Daß aber der Geist der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein... Das Widersprechende zerstört sich; so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst.“ (Gesch. d. Philos. III, 359)

Lieber ist der Geist verrückt, als das Bedürfnis, welches ihm unauflösliche Widersprüche schafft. Um die Wissenschaft nicht als Instanz gegen das religiöse Sinnbedürfnis gelten zu lassen, haben wir nun:

1. Eine Kantonisierung des Bewußtseins, in dessen einem Kanton vom gleichen Gegenstand absolut ungültig ist, was im anderen notwendig.
2. Ein regulatives Prinzip, mit dem wir uns auf die Suche nach dem Urwesen machen sollen, nicht aber zum Finden kommen dürfen. Wozu suchen, wenn man das von vornherein weiß?
3. Eine empirische Wissenschaft, die von sich aus nie Gründe hätte, den Kreis ihres Wissens zu erweitern, hätte sie nicht das kosmologische Motiv von der Metaphysik übernommen, die sich aber ja niemals in die Wissenschaft einmischen darf. Als Chancen - und ewig erfolglose Kosmologie ist sie dann eine prima Wissenschaft.

Gott – Gott-sei-dank vorhanden, nachweislich!

Wenn Adorno vom alten Kant sagt:

"Seine Philosophie kreist, wie übrigens wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis." (Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Ffm 1970, S.376.)

dann bekennt er, daß die Anhänglichkeit an die Weisheiten des Gottbüchleins weder den Philosophen des 18. noch des 20. Jahrhunderts diskreditieren können. Umgekehrt ist es: sie ehren ihn. Die Verträglichkeit einer Philosophie mit dem Glauben der alten Weiblein und jungen Kirchentagsbesucher weist sie als gültig aus.

Wenn andererseits Kant, so will es die Anekdote, sonntags zur Gottesdienstzeit einen großen Bogen um die Kirche in Kaliningrad zu machen pflegte, dann eben nicht, weil er den Schöpfergott, die Belohnung der Guten in einem ewigen Leben, die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches für lächerliche Vorstellungen gehalten hätte.

Nein, der alte *Selbstdenker* hätte es nur nicht ausgehalten, von einem Pfarrer die *traditionellen* und *in äußeren Ritualen* beglaubigten Produkte der moralischen Phantasie gepredigt zu bekommen: Nicht weil Kant nicht genug an Gott geglaubt hätte, sondern weil er auf diese Weise nicht genug geglaubt hätte. Er geißelt das Pfaffentum als einen

"Fetischdienst", welcher "allemaal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statuarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche derselben (der Religion) ausmachen." (Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, WW Bd.8, S.852.)

"Wer also die Beobachtung statuarischer, einer Offenbarung bedürftiger Gesetze als zu einer Religion notwendig, und zwar nicht bloß als Mittel für die moralische Gesinnung sondern als objektive Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt, und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt, der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. ... In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre **Aufklärung**; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird, statt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nötigung, etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden, und darum nicht für jedermann überzeugend sein kann, ein für gewissenhafte Menschen weit schwereres Joch ist, als der ganze Kram frommer Observanzen immer sein mag, bei denen es genug ist, daß man sie begehrt, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammen zu passen." (ebd. S. 851f.)

Unser Philosoph ist Protestant und kritisiert alle Kirchenreligion so, wie die Lutheraner den Katholizismus: Fromme Observanzen machen den Glauben äußerlich handhabbar; verbindliche, wörtlich genommene Stories aus der Bibel machen ihn nur bedingt akzeptabel und alle Äußerlichkeiten in der Religion besetzen das Herz der Gläubigen zu wenig. Je strenger sich die Religiosität an äußeren Ritualen beweist, desto weniger echter Glaube und zuverlässiger Gehorsam:

"...wobei unvermerkt die Gewöhnung an die Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Untertanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt, und wie alle fehlerhaft genommene Prinzipien, gerade das Gegenteil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war." (ebd. S. 853f.)

Den größeren religiösen Ernst, die totalere Besetzung der Herzen mit dem Herrn dagegen schafft nur die Aufklärung mit ihrem Prinzip: Do it yourself! Etwas anderes hatte die Kantische Aufklärung sowieso nie an Absolutismus, Dogmatismus und Pfaffenherrschaft auszusetzen. Selbstgemacht geht jeder Scheiß in Ordnung:

"Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen, daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren." (ebd. S. 839, Anmerkung.)

1. "Sich einen Gott machen,"

ist etwas ganz anderes, als sich einen Begriff von dem Gott zu machen, den die anderen verehren. Da käme nämlich ein "*ganzes Nest von Widersprüchen*" heraus, bei dem jedermann sofort die Vergewaltigung des Verstandes als Prinzip auffallen muß; schon Konfirmanten, soweit sie noch nicht völlig verdorben sind, können Allmacht und Allgüte Gottes gegeneinander ausreizen.

Nicht erst eine Analyse, schon eine unvoreingenommene Nacherzählung würde etwa folgendes über die religiöse Vorstellungswelt zu vermelden haben: Da ist außer und vor aller Welt das allmächtige, vollkommene, sich daher voll genügende Wesen und sitzt herum. Seine Allgenügsamkeit wird ihm aber derart langweilig, daß es eine Welt sich gegenüber schafft, der alle Bestimmungen ihres Schöpfers ohne das "All-" zukommen, damit der Gott 1. sieht, daß er auch etwas zustande bringt, und 2. genießen kann, daß es doch ganz etwas anderes ist, ein Gott zu sein, als ein Geschöpf. Von da an sitzt er in seinem Himmel und regiert die Welt, läßt Blitz und Donner dazwischenfahren und hat doch von all dem nichts, weil seine Produkte, die Menschen, ihn nicht verstehen. - Und was ist einem Gott das Weltenlenken, wenn er kein Publikum dabei hat, das ihm Verehrung und Beifall zollt. Also bemüht er sich rührend um die gute Meinung seiner Geschöpfe über ihn und offenbart sich ihnen, indem er seinen eingeborenen Sohn schickt und zu Demonstrationszwecken schlachten läßt. Endlich kاپieren seine Geschöpfe nun, wie sehr er sie liebt, und daß es den ganzen Schöpfer des Himmels und der Erden nur um ihretwillen gibt. Sie gründen eine Gemeinde und lassen Gott in ihrem Glauben leben. Wie er sind damit auch sie am Ziel ihrer Wünsche: Endlich haben sie einen Herrn gefunden, bei dem fein Knechtsein ist, weil der Herr gar kein Herr sein will, sondern nur herrscht, um zu lieben. Auf die Idee, die Herrschaft dann einfach zu lassen - die gemeinhin anderem dient als der Liebe - und abzudanken, ist der gute Gott dann aber auch nicht verfallen; zumal seine freien Diener das auch gar nicht schätzen würden, wüßten sie doch gar nichts mit sich anzufangen, liebe Gott sie nicht frei dienenund so weiter, und so fort ...

Auf die sinnreiche Frage, ob es Gott denn auch gibt, wird, wer sich auf eine Betrachtung der religiösen Vorstellungswelt eingelassen hat, kaum mehr verfallen. Der viel näherliegenden Frage, warum mit Verstand begabte Menschen sich so einen Wust von Unsinn antun, hat sich seit je nur eine kleine respektlose Minderheit der Philosophen angenommen. Sie haben nie richtig dazugehört. Das Fach befaßt sich lieber mit den Problemen, die der Verstand mit und wegen des Glaubens bekommt, und bemüht sich darum sie zu bewältigen.

Sich selber einen Gott machen, ist dasselbe, wie sich daran glauben machen. Das Bedürfnis danach scheint einerseits stark zu sein - sonst könnte man es auch ganz gut lassen -, andererseits aber gar nicht so leicht zu befriedigen. Edmund Husserl hat das Problem unübertroffen doof formuliert:

"Was sollen wir tun, um glauben zu können, wir, die wir glauben?" (Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, S.18.)

"Nichts!" - möchte man dem guten Mann zurufen: "Du tust es ja schon. Mehr als die Bereitschaft zur Vergewaltigung deines Verstandes ist nicht verlangt, den Willen dazu sprichst du aus."

So einfach ist die Sache, aber nicht für den, der glauben will. **Gott** ist das **Ideal der Moral als wirkliche Macht** vorgestellt: An Vernunft und Güte dieses Ideals glauben bürgerliche Menschen, an die Wirklichkeit desselben, möchten sie gerne glauben. Das Bedürfnis, sich einen Gott zu machen, wie die Schwierigkeiten beim Gott schnitzen, haben wenigstens in den Jahrhunderten der bürgerlichen Gesellschaft denselben Grund und doppelten Ausgangspunkt: Den Glauben an die Vernunft der Moral und die Entdeckung, daß sie weder befolgt wird, noch ihr Versprechen einlöst. In ihrer Moral haben die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft eine Deutung der Vernunft des Gemeinwesens, an dem sie teilhaben: Jeder trägt seinen Dienst zum Gemeinwohl bei, und bekommt - gerecht - einen Lohn für den Dienst. Alles Schlechte, was sie erfahren müssen, erschließt sich ihnen als Verstoß gegen dieses Prinzip: Jemand hat den Eigennutz vor den Gemeinnutz gesetzt, und deshalb kommen andere jetzt nicht mehr zu dem Ihren. Jeder verdächtigt den anderen, die Pflicht nur vorzuschützen, wo Vorteile gesucht werden, und kennt bei sich dasselbe als "schlechtes Gewissen". Umgekehrt wissen die Tugendbolzen aber auch, daß Undank der Welt Lohn ist, häufig der Rücksichtslose triumphiert, und der Beste sich Moral schlecht leisten kann; kurz: daß

das Prinzip, mit dem sie die Vernunft ihrer Gesellschaft *verstehen*, zugleich auch nicht gilt. *Gegen die Welt* erhalten sie sich ein *eigentliches Gelten* der moralischen Gleichung von Dienst und Belohnung durch den Glauben an die Macht des Guten und die Herrschaft eines gerechten Gottes, der in die Herzen schaut, die wahren Absichten würdigt, die Tugend entgelt, die Missetat bestraft, insgesamt aber den Menschen ihre *notwendige Sündhaftigkeit* vergibt und sie wenigstens *dereinst* eine *andere Welt* eingehen läßt, in der wirklich die Moral regiert.

In diesem "eigentlich" und in der Bereitschaft, daran zu glauben, erhalten sie sich ihr Freiheitsbewußtsein: Moderne Menschen fassen sich als Wichte - Kinder Gottes und Knechte im Weinberg des Herrn -, die gerade dann am Guten beteiligt sind wenn es auf sie und ihre Absichten gar nicht ankommt, und sagen frei Ja zur Gottesknechtschaft. Nebenher, aber auch nur nebenher geben sie aus wegen freien Gefolgschaft auch noch dem Kaiser geben, was des Kaisers ist.

Nur durch den Glauben sind sie frei, wie der Herr Jesus schon so schön ironisch feststellte. Dann aber echt!?! Durch den und nur in dem Glauben an die Macht des Guten soll dieses wirkliche Macht haben - aber es soll sie dann auch haben. Der Glaube soll nicht bloße Einbildung sein, obwohl er sich als Grund seiner Leistung weiß. Der Gott im Himmel, der halt nur "*im Glauben der Gemeinde lebt*", darf auch nicht völlig ins Jenseits verbannt werden. Obwohl die Idee einer wirklichen Gemeinschaft der Menschen als Gotteskinder aus dem "*eigentlich*" im Unterschied zum "*wirklich*" entstanden ist, wäre Gott als ganz unwirkliche Idee auch wieder nichts. Dieser Widerspruch schafft die Anfechtung des Zweifels, der zum Glauben gehört. Wenn das moralische Rechnungswesen, wie es sich gehört, in der Realität wieder einmal gar nicht aufgeht, dann fragt sich der freie Gottesknecht nicht, was staat der moralischen Gleichung dann wirklich gilt. Leichter fragt er sich verzweifelt, ob es in dieser Welt noch einen Gott gibt; und er fragt sich das, um seinen Zweifel wieder zu beruhigen. Intellektuelle Techniken zur Blamierung und Überlistung des Verstandes, Tricks, die den *Entschluß* zum Glauben doch wie einen *Schluß* erscheinen lassen, sind dank der unvermeidlichen Dialektik von Glaube und Zweifel stets gefragt.

Gottsucherei und Gottesbeweis sind Bestandteil allen Glaubens und keineswegs das exklusive Reich der Philosophen: Auch Jesus hatte, um als Gott durchzugehen, Wunder nötig. Seine Jünger waren für diese Außerkraftsetzung ihres Verstandes ebenso dankbar, wie dadurch beschämt; mußten die Kleingläubigen sich doch vorwerfen lassen, daß der richtig grundlose Glaube nur *vor* dem Wunder etwas wert gewesen wäre.

2. Vorsicht bei den Gottesbeweisen!

Hier erst wird Kant kritisch. *Jeden* Gottesbeweis will er sich auch nicht gefallen lassen. Dabei würde man ihn sehr mißverstehen, wenn man die Beleidigung des Verstandes - die doch den ganzen Reiz der Religion ausmacht - für das hielte, was er an Wundern anstößig findet.

"Allein, obzwar die Kundmachung einer solchen Begebenheit (biblischer Wunder) sowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltensregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben sein darf, so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden sich nun so viel Bedenklichkeiten, teils in Ansehung ihrer Wahrheit, teils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, daß einen solchen Glauben, der so viel Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und allein seligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widersinnlichste ist, was man denken kann." (Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, WW Bd.8, S.854f.)

Kants Einwand gegen derlei populäre Gottesbeweise ist funktionell: Nicht daß das Wunder gar keinen anderen Zweck hat, als den Verstand auf seinem Feld außer Kraft zu setzen, stört ihn, sondern die *Bestreitbarkeit* des Wunders. Exakt sein Zweck erscheint dem Philosophen als seine Schwäche: Es behauptet ein direktes Wirken des Höchsten auf einem Feld, wo der Philosoph dem Verstand nicht gleich jede Zuständigkeit absprechen kann: Der Wunderglaube ist eine

"Erkünstelte Glaubensart", die meint, "etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehend, als unmöglich annehmen können." (ebd., S.870.)

Philosophische Prinzipienreiter, die viel weniger auf Wahrheit, denn auf Konsequenz aus sind, mögen die Wunder nicht. Sie stört der Konflikt von Glaube und Verstand: Die partielle und einmalige Außerkraftsetzung des Verstandes, läßt ihn daneben als Instanz gegen das Wunder bestehen; unweigerlich wird er am Wunder herumvernünfteln.

Die Philosophen haben daher ihren Verstand gleich ganz in den Dienst des Gottesbeweises gestellt und in ganzen Theoriegebäuden auf seine Existenz "geschlossen". Einmal hat man aus dem "*alle Realität umfassenden Begriff Gottes*" seine Realität abgeleitet; ein andermal - wieder näher am naiven Wunder - aus der Zweckmäßigkeit der herrlichen Natur die Existenz des Schöpferwillens, dann wieder aus dem Dasein des Bedingten den Unbedingten (siehe Kapitel: **Die Antinomien der reinen Vernunft**). Kant kritisiert diese Gottesbeweise allesamt und auf einmal: Inhalt und (Fehl-)Schlüsse ihrer Gedanken ignoriert er souverän, und wendet ganz methodisch ein, daß Gott kein Gegenstand der Erfahrung sei, seine Existenz daher von der theoretischen Vernunft weder bewiesen werden kann, noch braucht - vor allem aber durch sie auch nicht bestritten werden darf.

"Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen...Denn alle synthetischen 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." (Kr.d.r.V., S.B 664.)

Nicht die Transzendenz ist der Unsinn, nur unser Versuch, sie zu erkennen; dafür "*ist unser Verstand gar nicht ausgerüstet*". Nicht Gott zu suchen und sich seiner Existenz zu versichern, ist ein Fehler, wohl aber, das in die Zuständigkeit des Denkens zu legen: In Glaubensdingen hat der Verstand einfach zu schweigen!

"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." (Kr.d.r.V., S. B 669.)

3. Gott - eine heuristisch notwendige Hypothese der Wissenschaft

Die Kritik der hergebrachten Gottesbeweise hatte zwar nur die Möglichkeit der Existenz jenes alten Rauschebarts aber immerhin seine Unwiderleglichkeit "bewiesen". Dies ist zwar die bekanntere, aber nur die matte Seite von Kants Verdiensten um die Existenz Gottes. Die starke Seite besteht darin, daß er seine ganze Theorie von Vernunft und Welt als einen geheimen Gottesbeweis anlegt - und zwar nicht als einzelne Behauptung, die mit den Beweisargumenten auch Angriffsflächen bietet, sondern als durchgeführte Theorie eines ganz anderen Gegenstands: als Erkenntnistheorie. Kants Erklärung der Erkenntnistätigkeit besteht im sukzessiven Abziehen aller Gedanken von ihrem Inhalt und Objekt, um sie als bloß subjektive Vermögen, der Sache nach also grundlose Voraussetzungen im Subjekt anzusiedeln (siehe Kapitel: **Transzendente Logik**). Da fragt sich dann schon, was uns berechtigt, der ganz anders gearteten Realität das Raum-Zeit-Schema überzustülpen, sie nach den Erfordernissen der Kategorie der Kausalität zurechzuschustern oder gewisse Dinge als *organische und zweckmäßige* Einheiten zu nehmen, wo unsere Beobachtung uns doch gar nicht darauf führt, daß sie es sind! Das Letztere erlaubt unserem Verstand kein Geringeres als Gott selbst, d.h. unsere Vermutung seiner sinnreichen und zweckmäßigen Schöpferhand, die somit die prästabilierte Harmonie der Wirklichkeit mit dem menschlichen Verstand, der seine Kategorien aus ganz anderen Quellen bezieht, gewährleistet. Man kann Gott nicht beweisen, aber der Verstand - vor dem die religiöse Dummheit so leicht blamiert dasteht - selber braucht die Idee Gottes, sonst könnte er die Dinge nicht so erkennen, wie sie sind !!?!

"Alsdenn heißt es, die Dinge der Welt müssen betrachtet werden, **als ob** sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen." (Kr.d.r.V., S. B 699.)

"Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloß relativ, zum Behufe der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt sich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was existierend den Sinnen gegeben ist, der Idee eines an sich notwendigen Urwesens bedürfen, niemals aber von diesem und seiner absoluten Notwendigkeit den mindesten Begriff haben können." (Kr.d.r.V., S. B 707.)

Wie es sich für philosophische Prinzipienreiter gehört, die die kleinen Wunder mit Wasser und Wein anstößig finden, sie halten es mit den großen. Was ist schon eine Jungfernegeburt dagegen, daß der Mensch mit gänzlich sachfremden Ideen, die er von seinem Systematisierungs-Bedürfnis oder sonst woher bezieht, und die nichts mit der Beschaffenheit der Gegenstände zu tun haben sollen, den "*größtmöglichen Erfahrungsgebrauch von seiner Vernunft*" macht und ständig seine Erkenntnisse erweitert? Kant postuliert das Wunder,

"...daß, obgleich die transzendentalen Ideen direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmungen bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen **Gegenstands in der Idee** auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern." (Kr.d.r.V., S. B 699.)

Das kann wirklich nur ein Gott!

4. Gott - damit die Sittlichkeit kein leerer Wahn ist!

Doppelt genäht hält besser, denkt Kant, wiederholt und verbessert den Gottesbeweis aus der theoretischen Philosophie noch einmal in der praktischen. Wenig beeindruckt scheint er davon, daß nachgeschobene und vervielfältigte Gründe kein gutes Licht auf jeden einzelnen derselben werfen. Aber es bietet sich ja auch ein Vorteil: Für die Vernunft, soweit sie Objekte denkt, war Gott einerseits gar nicht zu beweisen, auch nicht zu widerlegen, somit allenfalls möglich; dann brachte er es "in Ansehung der größtmöglichen Einheit der Erfahrungserkenntnis" zur nützlichen ja gar notwendigen Hypothese - aber eben doch nur zur Hypothese. In der praktischen Philosophie, wo es nicht aufs Beweisen, sondern nur auf den Willen ankommt, bringt Gott es weiter. Was das Hirnkastl in seiner einen Schublade ablehnt, kann es in der anderen locker akzeptieren. Auch Kant findet das befremdlich, freilich, befremdlich findet er nicht seine Gedanken, sondern die von ihm entdeckte Verfaßtheit unseres Kopfes. Es spricht von einem

"Rätsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Spekulation objektive Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objekte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zugestehen könne;" (Kant, Kr.d.p.V., S.8f. Zitiert nach der Paginierung der 1. Ausgabe, Riga 1788.)

Aber es geht! In der praktischen Vernunft genügt, wie gesagt, der gute Wille zum moralischen Handeln, um die Annahme von der Existenz Gottes subjektiv objektiv zu machen:

"Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens. ...Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. ...Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft, bloß subjektiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenso reinen, aber praktischen Vernunft objektiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelt des Begriffs der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit sie anzunehmen verschafft wird. (Kr.d.p.V., S.5f.)

Der moralische Wille, so hat Kant sein Ideal konstruiert, läßt sich vom kategorischen Imperativ leiten, entsagt also allen Neigungen, Zwecken, kurz: jedem *Objekt des Willens*. (Siehe Kapitel: **Der kategorische Imperativ**) Jetzt, lesen wir, braucht dieser negative und leere Wille doch wieder ein Objekt, sonst ist er gar kein Wille; freilich kein wirkliches Objekt, nicht einen Nutzen, den er durch die Tat herbeiführt. In diesem Fall wäre er nämlich, siehe oben, kein moralischer Wille. Die Tugend, die der Verzicht aufs Lohnen ist, muß sich doch lohnen und das Moralische daran besteht nur darin, daß die Verknüpfung von Verzicht und Lohn nicht in die Tat des moralischen Subjekts fällt: Den "verdienten Lohn" kann sich der Tugendhafte nicht *ho-*

len! Tugend macht zum Glück würdig, aber sie führt es nicht herbei. (siehe: Das höchste Gut, in Kapitel: **Vernunft**) Zugleich muß sie es herbeiführen, sonst wäre es unvernünftig, tugendhaft zu sein: Hier tritt Gott auf den Plan des Herrn Kant, der Jenseitige spielt die andere Hand, die die Gleichung von Tugend und Glück herstellt und das Glück zur Wirkung der Tugend werden läßt. Der moralische Wahn, daß aus Tugend gehandelt würde, braucht auch noch den Gott, sonst könnte er sich seinen Selbstbetrug nicht abnehmen, bzw. müßte sich gerade wegen der falschen guten Meinung von sich als grund- und zwecklos vorkommen.

Kant ist nahe daran, die Wahrheit auszusprechen: Gott ist das Ideal der Moral. Aber er spricht nicht diese Wahrheit aus: Er schließt nicht von der, sogar für ihn schwer verkraftbaren, Gottesidee auf die Irrationalität ihrer Grundlage, und verwirft mit Gott seinen Grund, die Moral. Kant dreht die Sache um: er, der sogar weiß, daß es den von ihm konstruierten reinen moralischen Willen überhaupt nicht gibt, deduziert erst diesen aus der *"höheren Bestimmung in uns"*, aus Freiheit und der Teilhabe an einer *"geistigen Welt"*, dann nimmt er diesen moralischen Idealismus als gegebene Realität und schließt von ihr auf die Notwendigkeit Gottes: den muß es einfach geben, wenn Sittlichkeit kein leerer Wahn sein soll.

Daß die Philosophie, die auch in der Neuzeit die Magd der Theologie geblieben ist, mit derart brutalen Beweisführungen auch eine ganzes Stück Demontage Gottes zusammengebracht hat, geschah mit Notwendigkeit aber gegen die Absicht: Gott aus seiner *Funktion für den Anstand* zu beweisen, das mag den Philosophen freuen, einem Gläubigen darf er das nicht erzählen. Der ist nämlich noch nicht so abgebrüht, seine Ideologie bewußt als nützliche Ideologie zu bejahen. Die Selbstverarschung seines Verstandes sieht einfacher aus: er glaubt einfach und hört aus dem Beweisen Gottes immer nur die Beweisbedürftigkeit: das Abhängigmachen des Höchsten von menschlichen Nützlichkeitsabwägungen heraus.

Heinrich Heine über Kants Gottesbeweis

Nach der Tragödie kommt die Farce. Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traziert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vätergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in ihren letzten Zügen - das röchelt, das stöhnt - und der alte Lampe (Kants Diener) steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesicht. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: "der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein - der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein - das sagt die praktische Vernunft - meinetwegen - so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen". In Folge dieses Arguments unterscheidet Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen, belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.

Hat vielleicht Kant die Resurrektion nicht bloß des alten Lampe wegen, sondern auch der Polizei wegen unternommen? Oder hat er wirklich aus Überzeugung gehandelt? Hat er eben dadurch, daß er alle Beweise für das Dasein Gottes zerstörte, uns recht zeigen wollen, wie mißlich es ist, wenn wir nichts von der Existenz Gottes wissen können? (...) Unter der Partei der Vergangenheit waren die eigentlichen guten Christen über jene Greuel (der kantischen Revolution) am wenigsten ungehalten. ...Manche ...gingen in der Selbstverblendung so weit, daß sie sich einbildeten, Kant sei mit ihnen in einem geheimen Einverständnis und habe die bisherigen Beweise für das Dasein Gottes nur deshalb zerstört, damit die Welt einsehe, daß man durch die Vernunft nimmermehr zur Erkenntnis Gottes gelange, und daß man sich also hier an der geoffenbarten Religion halten müsse. (Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: Werke (Insel), Ffm 1968, Bd.4, S. 132f.)

Zum ewigen Frieden - eine Völkerrechtsidee aus Königsberg

Je mehr im Westen die Frage von Krieg & Frieden zum politischen Dauerbrenner gemacht wird, desto mehr Interesse findet auch wieder jenes Traktat Kants mit dem ironisch anmutenden Titel, der so gut auf Grabsteine paßt. Zurecht! Denn „Zum ewigen Frieden“ ist eine Schrift, mit der sich der „deutsche Idealismus“ seinen Namen schwer verdient hat; sie ist das bewußte Bekenntnis zur wünschenden, die Realität ignorierenden Betrachtung der außenpolitischen Gewalttätigkeiten und darin einer modisch auf- und wieder abgeregten Friedensbewegung kongenial, die bei aller bemerkten Vorbereitung eines Waffengangs konsequent daran fest hält, ihrem Staat solches einfach nicht zuzutrauen. Lieber warnt man die Raketenbeschaffer vor den Risiken ihrer Waffen und vermutet eine „verfehlte Sicherheitspolitik“.

In der Technik idealistischer Betrachtung ist man seit Kant keinen Schritt weitergekommen, gegen seine selbstbewußten Skrupel und komplizierten Verteidigungen sind heutige Idealisten aber eher verblödet. Kants Verfahren ging nämlich so:

1. Krieg führen - Dürfen die das?

Anläßlich der auch zu seiner Zeit immer wieder fälligen Kriege, ließ sich Kant nichts Besseres als diese Juristenfrage einfallen: Wie verhält sich die Konkurrenz höchster Gewalten - die sich schon deshalb nichts vorschreiben lassen - zu Erlaubnissen und Vorschriften? Wie die juristische Prüfung von Tatbeständen will diese Frage ignorant sein gegen Gründe und Zwecke, aus denen heraus Krieg das gebotene Mittel ist. Krieg gibt es eben, sagt sich der Philosoph in Königsberg¹⁾, es kommt darauf an, ihn zu verbieten! Krieg soll nicht aus der Staatsräson heraus erklärt werden, der er dient, und mit deren Sturz er überflüssig ist. Gegen ihn soll ein verbietendes Ideal aufgerichtet werden; ein Ideal, das, unbeschadet des Fortbestehens dieser Staatsräson, ihr eine Schranke setzen soll, von der man von vornherein weiß, daß diese Staatsräson sich nicht daran halten wird.

Aufgerichtet muß das Ideal allerdings erst noch werden, Kant muß sich auf seine ignorante Moralistenfrage glatt die überraschende Antwort erteilen: Ja, sie dürfen! Er ist so beseelt von seinem Glauben an die vernunftstiftende Wirkung von Verboten, daß er nicht nur Krieg für gerecht hält, solange es ein völkerrechtlich verbindliches Verbot nicht gibt - Kant erklärt den Krieg geradewegs aus dem Mangel eines Verbots desselben:

„Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äußeren Gerichtshofe, der Prozeß, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande ein Ende gemacht wird (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande jeder in seiner eigenen Sache Richter ist) ...“, (B 34)

... muß Kant den Krieg als zwar untaugliches, aber mangels besserer Alternativen leider notwendiges Rechtsinstitut und Prozeßersatz betrachten - und das alles ausdrücklich ohne Anliegen der Prozeßgegner, aus denen ein tödlicher Gegensatz hervorgehen könnte:

„Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in ihrer Unabhängigkeit von äußeren Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem anderen fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen Verfassung ähnliche zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann.“ (B 30)

Nicht Krieg charakterisiert für Kant den Kriegszustand, sondern die Abwesenheit einer internationalen Rechtsordnung, wie eben umgekehrt auch nicht Friede herrscht, wenn keiner keinem etwas tut, sondern nur wenn das Recht herrscht: Gewaltlosigkeit nur, wo eine überlegene Gewalt die Gewaltlosigkeit der anderen sichert:

„Der Friedenszustand unter den Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er

muß also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür." (B 18)

So wird tatsächlich auch der Frieden - wie durch obige Fragestellung schon der Krieg - nicht bestimmt: Sie sind nichts für sich, sondern nur positiv oder negativ durch das Recht geprägte Zustände. Überhaupt wird so nur das Rechtsideal breitgetreten, d. h. nicht das Recht und seine Wirklichkeit beurteilt, sondern das Märchen der Naturrechtslehrer aufgetischt, die rechtsförmige Herrschaft sei Produkt eines Gesellschaftsvertrags, in dem sich die Bürger - zweckfrei - zur Vermeidung wechselseitiger Gewalttätigkeit, für die jedem gute Gründe unterstellt werden und die gleichwohl keiner von ihnen will, zusammengeschlossen haben sollen.

Am Verhältnis der Staaten zueinander, worauf Kant dieses bürgerliche Märchen anwenden will, hat er die Widerlegung seiner harmonisierenden Staatsgründungsidee: Die Staaten mögen nämlich nicht! Sie sind freie Subjekte gegeneinander und eben deshalb überhaupt nicht daran interessiert, über sich eine Gewalt einzurichten, die sie daran hindern soll, dies zu sein. Kant weiß das sehr gut, aber er läßt sich davon nicht beirren. Man kann ja einmal so tun, als habe die Welt auf einen neuen Solon gewartet und den Gesetzgeber in Königsberg spielen.

2. Der Philosoph als Gesetzgeber

erläßt Präliminar- und Definitivartikel für eine internationale Rechtsordnung, die zwischen den Staaten für so herrlich vernünftige und gewaltfreie Zustände sorgen soll, wie es im Inneren der modernen Staaten das gültige Recht tut. Den Inhalt seiner, den ewigen Frieden endlich voranbringenden Gesetze entnimmt Kant dem auch damals nicht erst erfindungsbedürftigen Völkerrecht: Wechselseitige Anerkennung der Staaten, Verbot der Eroberung oder Erwerbung anderer Staaten, Nichteinmischung, Abrüstung, Verbot der Krieganleihen in Friedenszeiten und - das herrlichste aller modernen Ideale: humane Kriegsführung. Zur Wahrung all dieser Rechtsgrundsätze sollten sich die republikanischen Staaten ²⁾ zu einem Völkerbund zusammenschließen ³⁾, der sich der Überwachung dieser Bestimmungen widmet.

Man kann Kant nicht den Vorwurf machen, er habe naiv und gutgläubig einer Idee angehangen, die keine Realität hat und auch keine haben kann. Den weitaus größten Teil seines Traktats nämlich widmet er der Frage, ob das mit dem Völkerbund und dem ewigen Frieden denn überhaupt gehen könne. Denn, daß die Staaten sich seiner hilfreichen Rechtsetzungsleistung nicht bedienen, daß ein unbefriedigtes Bedürfnis nach internationaler Regelung also nicht bestand, Krieg auch nicht wegen dieses Mangels stattgefunden hatte, daß kurzum seine ganze Fassung der Sache nicht stimmt - das wußte Kant schon, nur wie!

„... so sollte man denken, mußten gesittete Völker eilen, aus einem so verworfenen Zustand je eher desto lieber herauszukommen: Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät gerade darin, gar keinem äußern gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, daß ihm, ohne daß er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen, und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, daß ... die ersteren ihre Überwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, lieber die Zahl ihrer Untertanen und mithin auch die Menge ihrer Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen." (B 32 f)

Eigentlich, meint Kant, müßten die Staaten den Frieden um des Friedens willen anstreben, aber sie tun es nicht - was also wollen sie dann? - Krieg, um des Krieges willen.

Das freilich ist genausowenig wahr wie sein Gegenteil. Es ist vielmehr der Realismus eines Moralisten, der zwar keinerlei Einsicht in das Verhältnis von Krieg und Frieden beinhaltet, aber immer noch für die Konsequenz hätte gut sein können, daß von seinem blutrünstigen Gebilde ein freiwilliges Aufgeben seines höchsten Anliegens nicht zu erwarten sei.

Die Winkelzüge des moralischen Verstandes sind jedoch um einiges komplizierter, als daß man so einfach Konsequenzen erwarten dürfte.

Nur erstens nämlich wurde so das Interesse, das Staaten ja immerhin auch am Frieden fassen, geleugnet - und damit der schäbige wirkliche Friede idealisiert: Daß jeder

Friede Resultat von Krieg ist und die Gründe für den nächsten hervorbringt, ist vergessen. Daß der völkerrechtlich anerkennende Verkehr zwischen den Staaten dann und solange einen gedeihlichen Frieden abgibt, als die Ansprüche, die sich ein Staat gegen den anderen ausrechnet, als sein Recht anerkannt sind; Krieg also ansteht, wenn so ein Frieden wiederhergestellt werden muß, weil ein Feindstaat die Anerkennung von Ansprüchen verweigert. Das alles ist im idealen Frieden, den nur leider kein Staat will, getilgt.

Statt dessen - zweitens - wollen die Staaten das sinnlose Anliegen eines Krieges um seiner selbst willen. Außer dem moralisch Guten, das nur nicht gewollt, wohl aber gesollt wird, kennt der Moralist nur das moralisch Böse: Böse-sein als Anliegen, ein ebenso antimaterialistischer Idealismus wie der des guten.

Drittens schließlich wird nun das im Völkerrecht und in der tatsächlichen Politik existierende Interesse am richtigen und gedeihlichen Frieden wiederentdeckt, freilich nicht als das, was es ist, sondern als das Auch-Wollen des obigen Ideals. So führt die Entdeckung des vorher vergessenen Interesses an Frieden nicht zur Revision der moralischen Trennung von Krieg und Frieden und der Bestimmung ihrer Zusammengehörigkeit, sondern zu einer weiteren Entdeckung: der Doppelnatur des Staates. Er ist das Böse und will Krieg, aber vielleicht ist er auch ein bißchen das Gute und will Frieden; jedenfalls aber schwankt er zwischen seinen beiden entgegengesetzten Naturen. So wird eine weitere Kategorie geboren: der Widerspruch eines „Hoffnungsgrundes“ nämlich, auf dessen Suche sich der Philosoph dann begibt.

3. Dürfen wir an den ewigen Frieden glauben?

a) Immerhin müssen die Kriegstreiber Friedensheuchler sein. Das beweist, wie mächtig das Anliegen Frieden ist!

„Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältnis der Völker unverhohlen blicken läßt, ist es doch zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnet hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel u.a.m., obgleich ihr Kodex philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat, oder auch nur haben kann, immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel gibt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. - Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, ob zwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm doch einmal Meister zu werden.“ (B 33)

b) Und wenn es schon um die höhere Anlage im Menschen schlecht bestellt ist, dann gibt es ja immer noch das Eigeninteresse am Frieden: Die Geldmacherei selber, das internationale Geschäftsleben braucht Frieden - was macht es da schon aus, daß der Friede der Geschäfte die entschiedene Gewaltkonkurrenz voraussetzt:

„Die Natur ... vereinigt andererseits auch Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewalttätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege zusammen nicht bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten, Mächten die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten gezwungen, den edlen Frieden zu befördern ...“ (B 65)

c) Dieses Eigeninteresse steht natürlich im glatten Widerspruch zum Eigeninteresse am Krieg. Man muß an die Möglichkeit des ewigen Frieden einfach glauben, denn wo kämen wir hin, wenn nicht? Wir müßten an der Vernunft von Staat und Recht verzweifeln. Das aber wollen wir keineswegs:

„Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprinzipien haben objektive Realität, d. i. sie lassen sich ausführen.“

d) Wir müssen aber nicht nur an die Möglichkeit des ewigen Friedens glauben, wir dürfen auch!

„Auf die Art (durch den Handelsgeist) garantiert die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.“ (B 67)

Na also, wir dürfen hoffen, auch wenn wir genau wissen, daß der ewige Friede keinen Grund in der Realität hat. Hauptsache, wir können uns diesem Gemeinschaftswerk widmen und dürfen konstruktiv zum Staat stehen: Staat und Krieg bräuchten nicht notwendig zusammengehören. Q. e. d. Auch wenn sie es tatsächlich noch so sehr tun.

1. Wie alles, was man nicht erklären, aber für notwendig halten will, ohne daß dafür mehr spräche als das „Argument“ der bloßen Existenz einer Sache, wird bei Kant auch der Krieg zur Menschennatur geschlagen:

„Die Natur hat, zu diesem ihrem Zwecke (die Menschen über den Erdball zu verteilen), den Krieg gewählt... Der Krieg selbst aber bedarf keines besonderen Beweggrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepropft zu sein.“ (B 55f)

Nur - warum will Kant dem Menschen seine Natur verbieten, wenn sie ihm schon entspricht? Und, kann man das überhaupt, die Natur verbieten?

2. Kant glaubt fest daran, daß bürgerliche Staaten sich, im Gegensatz zu feudalen, mit Krieg nicht vertragen. Dabei beweist nicht erst das 20. Jahrhundert, wie gut das geht:

„Wenn die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ‚ob Krieg sein solle, oder nicht‘, so ist nichts natürlicher, als daß, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten (...) sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: Da hingegen in einer Verfassung, so der Untertan nicht Staatsbürger, die also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seine Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffest u.d.gl. durch den Krieg nicht das mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen ... kann.“ (B 23f)

Daß Krieg aus Lust und Laune beschlossen worden wäre, stimmt nicht einmal für die absoluten Monarchen. Es ist lediglich der gute Glaube an die Identität von Staatswohl und dem der Untertanen, der sich einfach keinen demokratischen Kriegsgrund vorstellen mag und deshalb zur Verantwortungslosigkeit der Regierungen greift. Für diese Identität vergißt der radikale Anhänger der Repräsentation, der sofort Anarchie wittert, wenn die Untertanen einmal selber etwas entscheiden, einmal kurz den Unterschied von betroffenem Volk und souveräner Volksvertretung und tut so, als würden in republikanischen Staaten die Soldaten und die bombardierte Zivilbevölkerung entscheiden, ob Krieg sein soll.

3. In der Idee des Völkerbundes liegt eine herrliche Mischung von freier philosophischer Rechtsetzung und einem Realismus vor, der weiß, daß die realen Mächte sich nicht nach dem Philosophen richten: Kant weiß nämlich ganz genau, was er von den Staaten schon gleich nicht verlangen kann - das nämlich, was aus seiner Diagnose folgen würde. Wer das Recht, näher seine internationale Geltung, vermißt und den Außenzustand als einen von Wilden im Unterschied zum zivilisierten inneren faßt, der leitet das Bedürfnis nach einem Weltstaat ab, der eben Subjekt dieser Rechtsordnung und mit seiner überlegenen Gewalt ihr Garant wäre. Aber da machen die Staaten ja doch nicht mit! Also fordert der Philosoph bloß einen freien Völkerbund - der einerseits das geschürzte Problem nicht löst, und andererseits von den Staaten ebensowenig wie ein Weltstaat gewollt wird: Das ist philosophischer Realismus!

„Für Staaten, im Verhältnisse zu einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, also daß sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat, der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee der Weltrepublik (wenn nicht alles verloren sein soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden Bundes den Strom der rechtscheuenden feindseligen Neigungen aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs.“ (B 37f)

Erziehung - Blinde Kuh, Trommelchen und Onanie

Da haben wir ihn nun, den schönen kategorischen Imperativ - sittlich beste Ware und vernunftmäßig einwandfrei abgeleitet. Nur leider, die Menschen, sie sind nicht so, wie es der Kenner ihrer Vernunftnatur bewiesen hatte. Das irritiert den Philosophen natürlich nicht weiter, weist dem Menschenkenner aber eine weitere Aufgabe zu. Der fleißige Polyhistor muß sich nun auch noch um das Feld der Erziehung kümmern, die wenigstens das Menschengeschlecht der nächsten Generation zu dem machen muß, was es eigentlich schon ist. Nicht die Kommunisten, denen es als absurd-utopisches Bemühen nachgesagt wird, sondern alle Moralisten seit jenem Handwerkersohn aus Nazareth zimmern an dem neuen Menschen. Die Veredelung des rohen Stoffs, soweit sie nicht wie sonst alles Gute, im Transzendentalen angesiedelt wird, bekommt die Erziehung als Aufgabe zugeschanzt, die erst dadurch aus dem Rang eher banaler Bemühungen in den der höheren, sittlichen und Philosophie-würdigen Objekte aufrückt. Dieser Ausgangspunkt einer philosophischen Erziehungslehre verbürgt einen weder objektiven noch informativen, dafür aber einen vom Interesse an „der Vernunft“ und ihrem Wirken getrüben Blick auf dieses Feld. Der so nüchterne Ostpreuße wird in bezug auf das Menschenformen geradezu ekstatisch:

„Es ist entzückend, sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospekt zu einem künftigen glücklichenb Menschengeschlechte.“ (Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Bd. II, S. 700)

Dazu ist es freilich nötig, daß sich die Philosophie mit ihren Prinzipien in die hintersten Winkel der Kinderstuben begibt, damit dort dann vernunftgerecht gewickelt und gesäugt, unterrichtet und bestraft werde. Die Macht des Begriffs beweist sich dabei gerade darin, daß die höchsten Prinzipien und abstraktesten Ideen auch noch im Kleinsten und Unbedeutendsten Anwendung finden und dort das Richtige und Notwendige vom Vernunftwidrigen zu scheiden befähigen.

Sprichwörtlich gründlich, wie Kant ist, fängt er am Anfang an: Der uralte Brauch, das Kind zu wickeln, entspricht in gar keiner Weise der Idee einer freien Selbstentfaltung des Guten im Menschen:

„Man wickle aber nur einmal einen großen Menschen ein, und sehe doch, ob er nicht auch schreien, und in Angst und Verzweiflung geraten werde.“ (eb., S. 716)

Der Philosoph rät zu „einer Art Schachtel, die oben mit Riemen bezogen ist“, p. 717. Das läßt der Natur, die man „nur nicht stören dürfe“, mehr Raum. Schließlich liegen „im Menschen nur Keime zum Guten“, p. 705 - natürlich nicht ganz. Da wäre die Mühe der Erziehung ja glatt überflüssig.

Philosophische Grundsätze, so prinzipiell man sie auch nehmen muß, sollte man nie übertreiben. Stets kommt es aufs rechte Maß an, und immer ist das Gegenteil genauso richtig. Für die Nahrungsaufnahme der Kleinen gelten z. B. ganz andere Vernunftgesetze als dann, wenn sie wieder abgegeben wird. Soll der Erzieher im letzteren Fall der Natur ihren Lauf lassen, so ist in ersterem die Selbstzucht und Überwindung natürlicher Trieb das vernunftgemäß Zivilisatorische. Schließlich soll der kleine Hosen-schleißer ein moralischer Verantwortungsträger werden und keine Kuh:

„Was das andere betrifft, daß die Kinder zu allen Zeiten sollen essen können, so kann man hier wohl nicht die Tiere zum Beispiel anführen. Denn, weil z. E. alle Gras fressenden Tiere wenig Nahrhaftes zu sich nehmen, so ist das Fressen bei ihnen ein ordentliches Geschäft. Es ist aber dem Menschen sehr zuträglich, wenn er immer zu einer bestimmten Zeit isst.“ (eb., S. 727)

Andererseits geht beim Lernen freilich auch wieder vieles von selbst und alle künstlichen Hilfsmittel würden nur störend wirken, wenn „es darauf ankommt, daß die natürliche Geschicklichkeit kultiviert werde“, p. 725. Echt praktische Philosophie bietet dem Erzieher klare Handreichungen: Stets soll er entweder die Keime des Guten im Kind sich frei entwickeln lassen oder den Zögling führend biegen und beugen. Eines der beiden Vernunftprinzipien gilt immer - man muß nur wissen welches! Beim Schwimmen heißt es z. B.: Finger weg vom Schwimmreifen! Man nehme statt dessen ein Ei:

„Man lasse in einen Bach, wo, wenn man auf dem Grunde steht, der Kopf wenigstens außer dem Wasser ist, ein Ei herunter. Nun suche man das Ei zu greifen. Indem man sich bückt, kommen die Füße in die Höhe, und, damit das Wasser nicht in den Mund komme, wird man den Kopf schon in den Nacken legen, und so hat man die rechte Stellung, die zum Schwimmen nötig ist.“ (eb., S. 725)

Hinweg auch mit der Hopsi-Fibel:

„So wäre es z. B. wohl möglich, daß das Kind von selbst schreiben lernte... Man dürfte nur, z. E. wenn das Kind Brot will, sagen: Kannst du es wohl auch malen? Das Kind würde dann eine ovale Figur malen. Man dürfte ihm dann nur sagen, daß man nun doch nicht wisse, ob es Brot oder einen Stein vorstellen soll: so würde es nachher versuchen das B zu bezeichnen...“ (eb., S. 720)

Viele Kinderspiele sind so weit verbreitet, daß wir - philosophisch betrachtet - von ihrer Allgemeinheit auf ihre Notwendigkeit schließen und sie als sinnreichen Einfall von Mutter Natur ableiten dürfen. Der Erzieher muß den Kindern diese Spiele unbedingt erlauben:

„Das Blindkuhspiel der Kinder war schon bei den Griechen bekannt, sie nannten es $\mu\upsilon\nu\delta\alpha$. Überhaupt sind Kinderspiele sehr allgemein. Diejenigen, die man in Deutschland hat, findet man auch in Engelland, Frankreich u.s.w. Es liegt bei ihnen ein gewisser Naturtrieb der Kinder zum Grunde; bei dem Blindkuhspiele z. E. zu sehen, wie sie sich helfen könnten, wenn sie eines Sinnes entbehren müßten.“ (eb., S. 727)

Aber nicht bei allen!

„Kinder haben gerne Instrumente, die Lärm machen, z. E. Troupetten, Trommelchen und dergl. Solche taugen aber nichts, weil sie andern dadurch lästig werden.“

Trommeln ist wertlos für die Erziehung der Kinder, denn es stört die Eltern! Beim Flötenspielen ist das wieder anders. Das müssen die Eltern zulassen, weil sich da die Kreativität des Kindes betätigt.

Während aber bei der bloßen „Wohlgezogenheit“ die Kleinen „die Gründe nicht zu wissen brauchen“ für die Erziehungsmaßnahmen, ist dies bei der moralischen Erziehung anders: „Sobald es aber die Pflicht betrifft, so müssen ihnen dieselben bekanntgemacht werden“, p. 753. Anlässlich der erzieherischen Prügelstrafe, die aber nur in Verbindung mit ausführlicher Begründung zur Anwendung kommen darf, entdeckt der moralische Menschenbildner auch wieder das glatte Gegenteil seines hoffnungsfrohen Ausgangspunkts. Aber was soll's! Wenn der Mensch schlecht ist, dann muß eben doch wieder mehr Zucht her, aus Prinzipien deduziert, versteht sich. Gewisse Unarten, die sich bevorzugt in den Jünglingsjahren ausbreiten, ist freilich nur mit vernünftigen Argumenten zu begegnen:

„Nichts schwächt den Geist wie den Leib des Menschen mehr, als die Art der Wollust, die auf sich selbst gerichtet ist, und sie streitet ganz wider die Natur des Menschen. Aber auch diese muß man dem Jüngling nicht verhehlen. Man muß sie ihm in ihrer ganzen Abscheulichkeit darstellen, ihm sagen, daß er sich dadurch für die Fortpflanzung des Geschlechtes unnütz mache, daß die Leibeskräfte dadurch am allermeisten zu Grunde gerichtet werden, daß er sich dadurch ein frühes Alter zuziehe, und sein Geist sehr dabei leide. usw.“ (eb., S. 759)

Oder ist die Onanie doch naturgewollt und deswegen eine dem Menschen angemessene sinnreiche Einrichtung? In der wenig beachteten Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der schlechten Sitten“, (Riga, 1781) finden wir p. 387 folgende Ableitung der Onanie:

„Die Onanie war schon bei den Griechen bekannt, sie nannten sie $\omicron\nu\alpha\nu\epsilon\iota\alpha$ “.

Überhaupt ist Onanie sehr allgemein. Diejenige, die man in Deutschland hat, findet man auch in Engelland und Frankreich...“