

**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =  
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss  
journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 35 (1975)

**Buchbesprechung:** Hans Saner: Kants Weg vom Krieg zum Frieden : Band I: Widerstreit  
und Einheit

**Autor:** Weisskopf, Traugott

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 02.04.2026

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

Hans Saner: Kants Weg vom Krieg zum Frieden.  
Band I: Widerstreit und Einheit.\*

«Kants politische Philosophie läßt sich nur aus den Wurzeln seines Philosophierens verstehen. Dem Gehalt nach entspringt sie seiner metaphysischen Grundverfassung. Den Denkformen nach bewegt sie sich in den Kategorien, durch die von Jugend auf die Erscheinung des Weltenseins sich ihm erschloß. Seine Philosophie im Ganzen ist von Anfang an auch politische Philosophie.» (7)\*\*

Mit dieser knappen Umschreibung faßt der Autor Inhalt und Absicht seines bedeutsamen Werkes zusammen, das, so weit ich die Kant-Literatur zu überblicken vermag, eines der besten, auf alle Fälle das originellste Kant-Buch der Nachkriegszeit ist. Das hat seinen Grund nicht nur in der Aktualität des Themas, sondern weit mehr noch in der konsequent durchgeführten Methode der Abhandlung. Sie ist übersichtlich gegliedert und von einer überragenden Geschlossenheit in der Durchführung. «Den zentralen Problemkreis des politischen Denkens kann man bei Kant in der Wendung ‚Weg zum Frieden‘ umfassen. Er setzt die Politik in Gang, treibt sie voran und gibt ihr das Ziel.» (15f.) Diese Grundrichtung in Kants politischem Denken wird nun *nicht* aus Äußerungen über politische Fragen zusammengetragen und belegt, sondern aus den «innern» Gedankenformen hergeleitet, die Kants Denkgeschichte kennzeichnen. Der materiale Gesichtspunkt tritt demnach ganz zugunsten des rein formalen zurück. Dies wird besonders im ersten Teil deutlich, worin «die Gedankenformen, Begriffskonzeptionen und Entwicklungsprozesse, die später politisch materialen Gehalt annehmen» (16), entwickelt werden. Es handelt sich um Dualismen wie Abstoßung – Anziehung, Bewegung – Ruhe, Vielheit – Einheit, Differenz – Identität. Die Bedeutung des «Widerstreits als Antrieb zu einer nur in der Idee vollständig erreichbaren Einheit» (16) wird offenkundig.

Im zweiten Teil erleben wir Kant als zeitgenössischen Polemiker, der als Kämpfer für die Metaphysik ins Gefecht zieht. Der dritte Teil geht den Formen des Widerstreits in der Metaphysik nach und ergründet, auf welche Weise sie zur Einheit finden, so im Bereich der spekulativen und praktischen Vernunft und im Feld der Urteilskraft. Widerstreit und Einheit werden abschließend im politischen Denken als wiederkehrende Denkstruktur dargestellt.

Nach diesem kurzen Überblick wollen wir die einzelnen Teile des Werkes ausführlicher besprechen.

---

\* Piper-Verlag, München, 1967.

\*\* Die Zahl in Klammern am Ende eines Zitates gibt jeweils die Seitenzahl des vorliegenden Bandes an.

## I. Ursprünge politischer Denkformen

Es geht Saner nicht darum, «alle politischen Gedanken Kants in irgendeiner Form in den Frühschriften» (19) nachweisen zu wollen, sondern nur zu zeigen, «daß die Formen einzelner politischer Grundbegriffe oder Grundgedanken schon in den ersten Werken zu finden sind» (19). Drei Gesichtspunkte ordnen die Mannigfaltigkeit der formalen Strukturen: Vielheit, Weg zur Einheit, Verankerung im Einen. Aus den drei Hauptabschnitten greifen wir je ein Beispiel zur Veranschaulichung heraus.

A. Unter dem Gesichtspunkt der *Vielheit* ist es das Thema «Die Funktion des Antagonismus in Natur und Geschichte» (24ff.). Der antagonale Kampf in der anorganischen Natur – als Konflikt der Materie und zugleich als Schöpfungsprozeß – findet sich auch in der belebten Natur. Auf Zerstörung und Kampf folgt Erneuerung und Schöpfung. Der Prozeß des Vergehens will ein Neues hervorbringen; darin liegt seine Absicht und Rechtfertigung. Hierzu läßt sich in der Geschichtsphilosophie eine Analogie finden: Die Erschaffung der Menschheit in einem dauernden Prozeß. Dieser Selbstschöpfung liegt der Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit zugrunde (im ersten Abschnitt aus dem frühen Monadenbegriff schematisch hergeleitet), der sich einerseits als Kampf aller gegen alle, andererseits als Krieg zwischen den bürgerlichen Gesellschaften äußert. Sogar die kriegerische Auseinandersetzung kann dann bedeutsam werden, wenn es um die intelligible Bestimmung des Menschen geht. Saner will jedoch die Analogie nicht so weit treiben, als sei «die Entwicklung der intelligiblen Menschheit weiter nichts ... als eine Parallele zur Naturgeschichte» (28). Er sieht die «Analogie vorerst nur als eine analoge Funktion ähnlicher Begriffe in verwandten Prozessen» (28). Entscheidender dürfte der Hinweis darauf sein, daß Naturgeschichte und Geschichte der Selbstbefreiung des Menschen «dem *einen* unbekanntem Grund entspringen» (28), der beide Bereiche umfaßt.

An unserem herausgegriffenen Beispiel können wir zudem sehen, wie subtil Saner einerseits den in sich geschlossenen Analogien nachspürt, andererseits aufzeigt, wo sie durchbrochen werden. Revolution und Evolution werden in der Naturgeschichte als Wechselverhältnis aufgefaßt, in dem Sinne, «daß die Revolution ein Glied der Evolution, diese aber die Permanenz der Revolution ist» (29). Geschichtsphilosophisch lasse sich dazu die Analogie finden, daß sich immer wieder Versuche gezeigt hätten, eine Universalmonarchie zu errichten. Nach Erreichen einer gewissen Größe zerfielen diese Reiche durch Umstürze. Möglicherweise könne das Spiel fort-dauern, bis zufällig ein Gleichgewichtszustand erreicht werde, der die Formulierung eines Völkerrechts ermögliche. Revolutionen bleiben hier wie in der Naturgeschichte in den Gang der Evolution eingefügt. Ähnliches trifft für den Bereich der Erziehung zu. Nur eine «Revolution» vermöge den Fortschritt im Erziehungs- und Schulwesen zu bewirken. Auch in den Bereichen der Mathematik, der Physik, der Naturwissenschaften und der Metaphysik ermögliche nur die radikale Umkehr der Denkart, daß diese

Disziplinen zu Wissenschaft werden. Umkehr, «Umkipfung», Revolution garantieren den Fortschritt.

Nach diesen Beispielen geschlossener Analogien hebt Saner den Fall einer durchbrochenen heraus, nämlich in der Rechtspolitik. Es ist nach Kant ausgeschlossen, daß die Rechtsverhältnisse im Staat durch Revolution verändert werden, weil diese immer einen Rechtsbruch darstellt. Jede Revolution führt in die Anarchie, ins Unrecht. Gelingt jedoch die Revolution, entsteht neues Recht. Künftige Revolutionen müssen deshalb vom Recht her gesehen unter allen Umständen abgelehnt werden, geglückte Revolutionen sind als Mittel des Fortschritts unbedingt zu schützen.

Wie läßt sich dieses Paradoxon erklären? Das Durchbrechen der Analogie hat seine Ursache in der Idee des Rechts, die in der Sittlichkeit gründet. Das Überzeitliche – die Idee des Rechts – wird für den Menschen nur in der Geschichte – im positiven Recht – lebendig. Wer sich gegen das bestehende Recht wendet, richtet seinen Angriff auch gegen die Idee des Rechts. Setzt sich eine Revolution durch, schafft sie einen neuen Rechtszustand, in dem die Idee des Rechts wieder lebendig wirken kann.

Muß das Paradoxon auch bestehen bleiben, so ergibt sich dennoch eine Möglichkeit, eine Rücknahme der unabdingbaren Forderung Kants zu vermuten. Das absolute Verbot der Revolution zwänge das Individuum unter jede herrschende Gewalt. Es könnte somit von seiner Freiheit, die Ursprung der Sittlichkeit ist, keinen oder nur sehr beschränkten Gebrauch machen. In der Schrift «Zum ewigen Frieden» sieht Saner, daß Kant das unbedingte Verbot zur Revolution seinerseits in Frage stellt, dann nämlich, wenn die Staatsweisheit die Revolution als «Ruf der Natur» akzeptiert.

Naturphilosophisch gesehen genießt der Mensch keine Sonderstellung. Sein Untergang ist wie irgendetwas anderes kosmologisch bedingt. Die Freiheit wird so indirekt zur Erfüllung eines Naturgesetzes. Daß damit nicht in Analogien über Natur und Politik gedacht wird, sondern in einer vereinheitlichenden Betrachtung, ist offensichtlich. Daraus zieht Saner den für das Denken mit Kant recht fruchtbaren Schluß, «daß . . . verschiedene Betrachtungsweisen möglich sind und daß Kant von verschiedenen Blickpunkten her verschieden bewertet» (33). Aus dieser Sicht wird die Vielschichtigkeit politischer Begriffe und ihr sich wandelndes Bezugsnetz verständlich. Besonders deutlich wird dies im nächsten Abschnitt über die «Relativität der Bewegung und der philosophischen Begriffe» (33 ff.). Kants Denken in Politik und Metaphysik werde von einer Methode geleitet, die sich folgendermaßen umschreiben lasse: «Sie will bestimmen, was bestimmbar ist, ohne das Bestimmte in einem endgültigen Sinn für fixiert zu halten. Vielmehr öffnet sie über es hinaus die Denkräume, setzt es unentwegt in neue Bezüge, wissend, daß damit die relative Erkenntnis endlos, die absolute aber unmöglich ist. Über diesen bestimmenden Gebrauch hinaus setzt sie den Gegenstand in sinnhafte, das Ganze durchlaufende Entwürfe, von denen her ihm Erhellung, aber nicht Wissen zuteil wird, und verankert ihn schließlich im Einen, von dem her der Mensch den Anruf an seine Freiheit vernimmt.» (40)

B. Um das Thema «*Weg zur Einheit*» zu illustrieren, greifen wir den Abschnitt «Die Bildung der Epizykloide und der bürgerlichen Ordnung» (57ff.) heraus. Von einer andern Seite her wird hier der Zusammenhang von Natur- und Freiheitsbegriffen angegangen, nachdem in den vorhergehenden Abschnitten Koexistenz und Gemeinschaft der Substanzen in Analogie zur bürgerlichen Gesellschaft, die Grundverhältnisse des Rechts in Analogie zur physikalischen Reziprozität gesehen und die Funktion des Krieges und des Bösen in der Geschichte in Parallele zur Repugnanzenlehre gesetzt werden. Aus der Natur läßt sich das Grundgesetz ableiten, wonach der Weg immer vom Chaos zum Kosmos führe. Für die Mechanik heißt dieser Weg nach Kant: «Die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange aufeinander, bis sie sich die mindeste Hindernis leisten», wie sich bei der Bildung der Epizykloide sehr anschaulich zeigt (Ineinandergreifende Zahnräder schleifen sich so lange ab, bis sie die ideale Form einer algebraischen Krümmung, der Epizykloide, angenommen haben.). Ähnlich ergeht es den Herrschern, die an den Antagonismus divergierender Kräfte gebunden sind. Als Folge geschichtlicher Entwicklung unter dem Diktat des Widerstreits bildet sich allmählich ein Völkerrecht heraus, das «irrtümlicherweise für ein Produkt menschlicher Freiheit gehalten» (62) wird. Wie das Naturgesetz die Epizykloide entstehen läßt, bringt das gleiche Gesetz durch Zwietracht die Eintracht in der Politik hervor. Dieser Gedankengang hat Gültigkeit für den eudämonistischen Geschichtsverlauf. Aber auch im besten aller möglichen Geschichtsprozesse bringt «das unentwegte Handeln aus dem intelligiblen Ursprung der Vernunft» (63) Wirkungen hervor, die der Natur entgegenstehen. Jede der Möglichkeiten trifft sich immer auf dem gleichen Weg, den Kosmos aus dem Chaos entstehen zu lassen. «Geschichte ist der unendliche Schöpfungsprozeß der Freiheit, den man, wie alles Geschehen, in paralleler Betrachtung als Prozeß der Natur (in Analogie zur sich selbst schaffenden Ordnung der Epizykloide) und als Aufgabe der Freiheit verstehen kann.» (63)

Eine prognostische Kraft wird dem politischen Denken nicht zuteil, höchstens bleibt in ihm immer die Hoffnung lebendig, unterwegs zur Einheit zu sein, die über Natur und Freiheit hinausweist.

C. Der nächste Abschnitt «*Die Verankerung im Einen*» umschreibt jenen Raum, der Natur und Freiheit umfaßt. Damit will Saner jene Tendenz im Werk Kants zum Ausdruck bringen, die auch in den kritischen Werken spürbar, aber nur schwer zu fassen ist. «In den Frühschriften ist die Verankerung im Einen noch klar sichtbar.» (65) Alles Wirkliche und denkbar Mögliche weist auf einen Urgrund zurück. «Der Urgrund ist die transzendente Begründung des Möglichen und Wirklichen schlechthin. In ihm ist alles, ob es nun dem Reich der Natur oder dem der Sitten zugehöre, miteinander verbunden.» (66) Beweisbar ist dieser Urgrund nicht, höchstens analytisch erreichbar und dogmatisch als das Eine in der Vernunft zu erkennen. Sie kann es nicht sein, da sie vielgestaltig und begrenzt ist. Sie ist nicht selbstgenügsam. Deshalb treibt es sie zum Einen, das sie nicht erkennen, auf das sie nur verweisen kann. Im intellectus archetypus

hat sie sich einen unendlichen Verstand konstruiert, mit Hilfe dessen sie auf die «Einheit eines möglichen Urgrundes» (68) hinweisen oder etwa auch «die systematische Einheit des Weltganzen in Ideen» (69) denken kann. Dieses intelligible Substrat, in verschiedenen Funktionen und Namen auftretend, «ist allemal das Eine, Unbekannte» (69f.), das in Analogie zum Gott im ‚Beweisgrund‘ steht, aber nur in der Weise, daß «die transzendente Funktion des Einen im Verhältnis zu allem andern» (71) gesehen wird.

Worin liegt nun die Bedeutung des Einen für die Politik? «Auch sie ist auf dieses Eine hingedacht» (71) wie die Metaphysik. «Deshalb ist letztlich nur *eine* Politik in jedem Akt über alle kurze Zweckhaftigkeit hinaus zielgerichtet: Politik, die in der Ethik gründet.» (71) Sie kann aber nie reine «Kunstaufgabe» sein, sondern bedarf immer des Rechts und der Moralität. «Der Appell an die Freiheit in der Politik ist ein Aufruf, den Weg zur Weltordnung so zu gehen, daß er nicht nur im Ziel, sondern schon überall unterwegs in diesem Einen gründet, also ein Aufruf zur bewußten und damit der Vernunft allein würdigen Sammlung des politischen Tuns im Einen.» (73)

Obschon Saners Gedankenführung einleuchtend und zwingend die Analogien der formalen Strukturen in den frühen naturwissenschaftlichen und den metaphysischen Schriften mit den politischen Begriffen und Gedankenformen belegen kann, unterzieht er sein Vorhaben einer eigenen scharfen Kritik. Zuerst prüft er, ob nicht die Tendenz eines vorausgesetzten Monismus den «Zweiweltenmetaphysiker» Kant grundsätzlich verfälsche. Was über das Gefälle von Kants Metaphysik (von der Vielheit zum Einen) ausgesagt worden ist, kann sehr leicht in einen Dogmatismus münden, dem Kritik wesensfremd ist. Sagen Begriffe wie Dualismus, Monismus und Zweiweltmetaphysik in der Umgebung Kants überhaupt etwas aus? «Dualismus, Monismus und Zweiweltmetaphysik: sie alle treffen etwas Richtiges und suggerieren etwas Falsches. Es ist besser, auf sie zu verzichten und die Sache, statt sie bloß zu benennen, in der Reflexion zu vergegenwärtigen; allein das erhält die Gedanken unverfälscht.» (76) Als Formel könnte Saner gelten lassen: «Empirischer Dualismus, aber transzendentaler Monismus.» (77) Man beachte die herrliche Paraphrase, die der Formel angefügt ist: «In ihr wird die Zweiheit der Prinzipien als etwas im Erscheinungshaften Endgültiges verstanden, das letztlich nicht endgültig ist, die Einheit des Prinzips aber als das letztlich Endgültige, zu dem man endgültig nie gelangen kann.» (77)

Zwei Möglichkeiten dogmatischer Kant-Interpretation ergäben sich daraus: empirischer Dualismus oder transzendentaler Monismus. Ohne Zweifel ist Saner beiden Formen des Dogmatismus entgangen. Das Eine, auf das Saner immer wieder im Sinne einer Interpretation kantischen Denkens hinweist, ist logisch nicht mehr denkbar. Auch Kant verweist auf das Eine «im Bewußtsein, seiner nie habhaft zu werden» (78). Der Vorwurf des verkappten oder gar offenen Dogmatismus wäre damit abgewehrt.

Eine zweite Lanze der Kritik hält Saner seinem Vorhaben entgegen, indem er fragt, ob nicht alle Analogien an sich problematisch seien, «gehen sie doch davon aus, daß im Reich der Natur und in dem der Sitten Gleichheit der Verhältnisse herrsche» 78. Leistet man nicht einer Nivellierung grundlegender Unterschiede Vorschub und «bedroht dadurch letztlich die Autonomie und den Vorrang der Sittlichkeit» (78f.)?

Tatsächlich hat Kant in der vorkritischen Zeit eine fugenlosen Verbindung von Physik und Metaphysik angestrebt. Erst die kritische Philosophie hat das Axiom des Aufsteigens von einem Bereich zum andern zerschlagen. Die Welt der Phänomene ist von der Welt der Noumena getrennt. Es besteht höchstens die Möglichkeit, daß die regulativen Ideen bis an die Grenze des Erkennbaren vordringen können, um die Begrenztheit des erlaubten Vernunftgebrauchs abzutasten. Was von der jenseitigen Welt noch darstellbar ist, ist es nur in Begriffen der diesseitigen. Die Analogie verbindet «das Darzustellende mit dem Dargestellten» (80). Überall dort können Analogien zum Leitfaden der Vernunft werden, «wo es grundsätzlich nur noch Erhellung, aber nicht mehr Erkenntnis geben kann» (81). Wollen wir das Intelligible bedenken, dann bleibt als einziges Mittel die Analogie, die Verhältnisbegriffe verknüpft. «Damit aber die Gleichheit der Verhältnisse angenommen werden kann, muß tatsächlich über den empirischen Dualismus hinaus ein transzendentaler Monismus gedacht werden, ein Urgrund alles Denklichen und aller Gesetzmäßigkeit, den wir nie erreichen.» (82) Abschließend prüft Saner auch sein methodisches Vorgehen. Er weist auf zwei möglich scheinende Einwände hin:

1. Im Überschreiten der jeweiligen Sachgebiete (etwa von der Mechanik in die Metaphysik) ergeben sich «fehlerhafte Begriffsbestimmungen» (82). Wenn der Überschreitende jedoch weiß, daß dadurch nicht objektive Erkenntnis gewonnen werden soll, sondern «subjektiv notwendige Hypothesen und Ideen» (83), ist die Analogie erlaubt. Die beste Abwehr unzulässiger Übergriffe liegt in einem wachen «Methodenbewußtsein» (83), das dazu anhält, gleichen oder ähnlichen Gedankenformen aus verschiedenen Epochen kantischen Denkens verschiedenes Gewicht beizumessen. Das Kennzeichnende scheint mir darin zu liegen, daß Saner im «Aufweis gleicher Gedankenformen» (83) immer nur «mögliche, aber nie die einzig möglichen Ausblicke auf eine Interpretation» (83) wirft.

2. Der andere Einwand, Kant habe nur «im Hinblick auf den Gottesbegriff oder auf Freiheit und Unsterblichkeit» (82) über die Analogie reflektiert, sie also nicht ohne weiteres auf das Gebiet der Politik übertragen, muß aus dem Werk selbst widerlegt werden. In der Tat lassen sich bewußt vollzogene Analogien Kants seit 1765 nachweisen, so in den «Bemerkungen zu den Beobachtungen», in den Reflexionen zur Moralphilosophie und zur Anthropologie, in den «Prologomena», in der «Kritik der Urteilskraft», in der «Anthropologie», in der «Metaphysik der Sitten». Kant hat sich demnach

auch dort von Analogien leiten lassen, wo er nicht im besondern darüber reflektiert. So scheint der Schluß zulässig, Kant habe in den Analogien stets, wie er im «Beweisgrund» selber formuliert, «sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniß» gesehen.

## II. Kant als Polemiker

Die «Auseinandersetzung mit dem Gedachten, stamme es nun von den großen Philosophen, von den Zeitgenossen oder von Kant selbst» (87), wird zum Thema des zweiten Theiles, und zwar in dem Sinne, daß eine denkende «Existenz mit den Ansprüchen einer andern» (88) in Konflikt gerät. Saner bezeichnet diese Form des Kampfes als kleine Polemik im Gegensatz zur großen, die als «Kampf der geschichtlich gewordenen Vernunft gegen ihre eigenen Ansprüche» (88) verstanden wird. Saner stellt diesen Teil in folgender Gliederung dar:

A. Kants Entwürfe der Kampfweisen.

B. Kants Polemiken gegen die Zeitgenossen.

C. Die Bedeutung der Polemik für Kants Schaffen.

A. Vorerst geht es darum, die Formen der Polemik in chronologischer Sichtung aufzureihen. In den Jugendschriften sind es Disput und Kontroverse, also «zwei Weisen der Polemik: die sokratische und die eristische» (96), Weisen, die in veränderter Form im «Streit der Fakultäten» wieder auftauchen. In der Kr. d. r. V. treffen wir die Unterscheidung von Kritik und Polemik, die aber nach einem dritten ruft, dem «polemischen Gebrauch der Vernunft». Da es der Polemik mehr um subjektive Ansprüche geht, erfolgt eine Deklassierung zugunsten der Kritik, für die objektive Ansprüche der Vernunft maßgebend sind. Der polemische Gebrauch der Vernunft wird somit zu einer Disziplin der Verteidigung. Der jeweiligen Angegriffene kann nur ein dogmatisch Verneinender sein, denn ein kritisch Denkender würde keine unkritischen Ansprüche stellen. «Kritik . . . ist der gemeinsame immerwährende Kampf kritisch Denkender um die objektiven Ansprüche der Vernunft. Polemik ist die Auseinandersetzung der Subjekte um die Geltung ihrer unkritischen Ansprüche.» (98) Polemischer Gebrauch wird der Vernunft immer aufgezwungen. Der Ort des polemischen Vernunftgebrauchs läßt sich in der *metaphysica specialis*, in der das Wissen des Nichtwissens offenbar wird, noch auffinden, aber nicht die Streitsache selbst. Der mögliche Partner steht von vorneherein schon als nicht ernstzunehmender Gegner fest, so daß es dem kritischen Denker erlaubt sein kann, sich selber nicht nur einer skeptischen oder hypothetischen, sondern gar einer dogmatischen Weise des Polemisierens zu bedienen. Die Kampfmethoden zielen jeweils auf Abbruch der Auseinandersetzung, denn im einen Partner ist die Kritik

der Vernunft bereits aktiv. Eine «Philosophie, die selber Wissenschaft ist» (102), kann auch nur einen wissenschaftlichen Kampf zulassen. An Hegel und Jaspers werden noch die Möglichkeiten eines konsequenten verabsolutierenden bzw. eines gegenseitig zur Offenheit führenden und sich dem Wagnis aussetzenden Polemisiereus illustriert.

In der Kritik der Urteilskraft begegnen wir drei Formen der Auseinandersetzung: Disput, Streit und Gezänk. Die beiden ersten werden von Kant als philosophisch bezeichnet. Insbesondere der Streit bringt in die Weisen der Polemik einen neuen Gesichtspunkt; er gehört «in den Bereich des Geschmackurteils und darüber hinaus allgemein in den Bereich der reflektierenden Urteilskraft» (107).

Da der Streit sowohl ästhetische als auch erkenntnistheoretische Bedeutung hat, muß er auch in der Kr. d.r.V. aufgefunden werden. Saner glaubt in den drei Formen des Kampfes, wie sie in der Kritik der Urteilskraft anzutreffen sind, eine Parallele zu den drei Weisen des Fürwahrhaltens zu finden, so daß sich zwischen Disput und Wissen, Streit und Glauben, Gezänk und Meinen Korrelate sehen ließen. Da die Vernunft im Glauben bloßreflektierend gebraucht wird, könnte der Rückschluß erlaubt sein, daß die reflektierende Urteilskraft bereits in der Kr. d.r.V. enthalten ist; nur wird sie da als Vernunft in ihrem hypothetischen Gebrauch bezeichnet. Leider sind bei Kant «nur wenig Anhaltspunkte» (111) über den Streit zu finden. Deshalb versucht Saner das Fehlende zu erschließen, in dem Sinne, daß im Streit subjektive Maximen eine Klärung der gegenseitigen Positionen herbeiführen können, nie aber den Streitfall aus der Welt schaffen. Kant erhebt jedoch den Anspruch, «daß seine Metaphysik Wissenschaft sei» (111). Ist dann überhaupt eine Polemik, ein Streit in der Metaphysik möglich? «Die Widersprüchlichkeit ist . . . eine Folge davon, daß er zwischen Philosophie und Wissenschaft nicht klar trennt.» (112) Er wollte zwar die Philosophie als Wissenschaft bestätigen. Sein kritisches Vorgehen bewirkte aber eine derartige Erschütterung, daß sie in der Konsequenz größer war als der Anspruch auf Wissenschaft. Muß man also in einige Teile von Kants Metaphysik den Streit einziehen lassen, läge dann nicht «die radikale Frage nahe, ob nicht Philosophie überhaupt eine Streitsache sei» (112), folgert Saner. Daß er die aufgeworfene Frage bejaht, verwundert nicht, weil der Streit immer dort anzutreffen ist, «wo es Richtigkeit nicht geben kann» (112). Aus kantischer Sicht müßte dann «die reflektierende Urteilskraft zum eigentlichen Medium des philosophischen Denkens» (112) werden.

Im »Streit der Fakultäten« unterscheidet Kant nur noch zwei Formen des Kampfes, den gesetzmäßigen und den gesetzwidrigen Streit, der sich nun zwischen Philosophen einerseits und Vertretern bestimmter Fachgebiete andererseits abspielt. An der Universität kann sich diese Auseinandersetzung zwischen den drei oberen (der theologischen, juristischen und medizinischen) und der untern (der philosophischen) Fakultät entwickeln. Nur die Philosophie beruft sich in ihrer Wahrheitssuche nicht auf sanktionierte Schriften, sondern auf die Vernunft, so daß die philosophische zur oberen Fakultät

werden und die drei andern kontrollieren muß. Diese Kontrolle vollzieht sich in der Form des Streits, der gesetzwidrig ist, «wenn in ihm ein Partner dem Prinzip nach die Existenz der Vernunft vernichtet» (118), oder aber gesetzmäßig, «wenn die Partner, vielleicht von verschiedenen Voraussetzungen her, aber im Willen zur einen Absicht geeint, Vernunft und Wahrheit in Freiheit mit Prinzipien ausbreiten, die der Vernunft und ihrer Gesetzlichkeit nicht widerstreiten» (118).

Nach diesem Gang durch die aufschlußreichen Werke faßt Saner die polemischen Kampfweisen zusammen, von denen sich insgesamt zehn verschieden benannte Formen finden lassen. Letztlich sind es aber nur vier: das Gezänk als «unkritische Weise der Polemik» (122), das «immer auf die Vernichtung des Partners oder seiner Ansprüche abzielt» (122); der polemische Gebrauch der Vernunft als «Abwehrkampf» (122); der Streit als «gesetzmäßige Form der Auseinandersetzung kritisch Denkender» (123); der Disput als «die eigentlich wissenschaftliche Form der Auseinandersetzung» (123). Für alle Kampfweisen gilt Kants Forderung, «theilnehmend, nicht ausschließend» zu kämpfen. Auf die Politik übertragen lassen sich ohne Schwierigkeiten Parallelen finden. Das Wesentliche aber liegt darin: «Politik beginnt bereits im Vernunftgebrauch.» (125)

Bei Platon und Aristoteles ist die Verbindung von Metaphysik und Politik offensichtlich. «Erziehung und Politik wuchsen bei ihnen organisch aus dem Fundament der Metaphysik.» (125) Kant hat die Einheit von Metaphysik und Politik wieder geschlossen. Diese Verknüpfung und ihre Tendenz zur Einheit erstmals in dieser Weise dargestellt zu haben, ist das unschätzbare Verdienst Saners. Wir wollen aber der Würdigung des vorliegenden Werkes nicht vorgreifen, sondern dem Gang der Abhandlung getreulich folgen.

B. Kant, seinem Wesen gemäß durchaus unpolemisch, löste durch seine kritischen Werke eine Flut von polemischen Auseinandersetzungen aus, in die er sich später selbst einschaltete. Die Polemiken gegen seine Zeitgenossen Feder, Eberhard, Schlosser und Nicolai sowie gegen Schlettwein und Fichte tragen «die Merkmale der ausschließenden Abwehr» (132). Nachdem Saner die in Betracht kommenden Angriffe und Kants Antworten referiert hat, geht er sorgfältig auf die Fragwürdigkeit in Kants ausschließender Polemik ein, indem er sich vorerst zum Anwalt der scharf zurückgewiesenen Angreifer macht. Daß er dabei Kant nicht immer schonen kann, ist durchaus begreiflich, denn es ist offenkundig, daß Kant «nie einen eigenen Irrtum eingestanden» (166) hat, am deutlichsten wird dies etwa im lächerlichen Gezänk mit Eberhard wegen eines Zitates (164ff.). Der Anteil Kants an der zeitgenössischen Polemik als spiritus rector im Hintergrund, der seine Schüler und Anhänger vorschickt, darf nicht übersehen werden, auch nicht, «wie hartnäckig und zugleich politisch klug Kant kämpfte» (173). Seine Härte gegenüber dem aus politischen Gründen angegriffenen Fichte ist unbegreiflich und wird «ein dunkler Punkt bleiben» (178). Dennoch be-

müht sich Saner, eine sachliche Deutung der verschiedenen Fakten zu geben: Sicher spielt oft Kants ambivalentes Verhältnis zur Schulphilosophie mit hinein. Auch darf man ihm «die Legitimität seiner Kampfweise nicht absprechen» (183).

Anders gerichtet als die ausschließende Polemik ist die Kampfweise des Streits: «Kants Grundhaltung im Streit ist gekennzeichnet durch die Bereitschaft zum Gespräch, die Achtung des Partners und die Vornehmheit des Umgangs.» (195) Diese Haltung kommt insbesondere in den Polemiken mit Garve und Herder, dann aber auch in denjenigen mit Jacobi, Forster und Constant zum Ausdruck. An diesen teilweise ausführlich dargestellten Beispielen lassen sich Merkmale des Streits ablesen: Der Streit als Würdigung, als Klärung von Mißverständnissen, als Aufdeckung der feindlichen Macht und als Mahnung zur Umkehr. Ein Vergleich des Streits mit der ausschließenden Polemik zeigt die unterschiedliche Behandlung der dogmatisch festgelegten Gegner. Solange der Gegner, obwohl dogmatisch gebunden, die Einsicht anstrebt, kann man ihn als Gleichgesinnten anerkennen. Der Disput – «die von Kant eigentlich erstrebte und geforderte Weise der Auseinandersetzung» (214) – wird am Beispiel der Diskussion eines mathematischen Problems mit dem jungen Reimarus aufgezeigt. Am Schluß dieser Erörterungen fragt Saner nach der Bedeutung dieser Zusammenhänge für das Verständnis der Politik bei Kant. «Es scheint also, daß man in der Beobachtung des Polemikers Kant den Politiker Kant kennenlernt.» (215)

C. Der zweite Teil wäre unvollständig, wenn er nicht auch die Bedeutung der Polemik für Kants eigenes Schaffen darlegte. Im besondern läßt sich in den Vorlesungen schön verfolgen, wie Kant die Polemik als «systembildende Funktion» (223) verwendet. Sein Denken, das sich dem verwendeten Kompendium entgegenstellt, entwickelt sich daran organisch zu einem kritischen Denken. Beim polemischen Umgang mit den großen Philosophen erleben wir, wie nahe Polemik und Verehrung zueinanderstehen. Schon der junge Kant hat sich der Polemik als einer «Geburtshelferin» (229) bedient. Von großer Bedeutung ist auch die Auseinandersetzung mit Swedenborg und Rousseau. Sowohl die großen Philosophen als auch die Zeitgenossen wurden zur Zielscheibe seiner Polemik, ihr entging keiner. «Wer hätte auch seiner Polemik entgehen sollen, da Kant ihr selber nicht entging.» (232) «Er stand sich selbst und seinem eigenen Denken immer wieder fragend und feindlich gegenüber.» (234) Viele Umbrüche lassen sich feststellen. Mit Recht wendet sich Saner gegen eine vergrößernde Schematisierung – vorkritisch, kritisch, nachkritisch. Viel eher ist von einer «permanenten Revolution» (234) im Denken Kants zu sprechen. Das opus postumum ist ein eindruckliches Beispiel dafür, wie das polemisierende Denken gegen sich unaufhörlich weitergeht. Überblickt man die Polemik in Kants Schaffen, so darf man sagen, daß sie «das Medium des Fortschreitens» (235) ist. Kants Philosophie sollte deshalb «nicht nur als gewordene, sondern als immerwährendes Werden» (236) verstanden werden. «Kant als

Denker ist dieser unendliche Prozeß, nicht einer seiner statischen Punkte.» (236) Wer nur eine Epoche als maßgebend herausgreift, verfälscht das Ganze. Nicht Kants Philosophie steht im Zentrum, sondern sein Philosophieren.

### *III. Vom Streit zum Frieden in der kritischen Metaphysik*

Damit Saner seine These «Das scheinbar periphere politische Denken Kants gründet ... im Zentrum seiner Metaphysik» (237) belegen kann, stellt er im dritten Teil seiner Abhandlung Kant als Friedensstifter in der Metaphysik dar. An Hand der drei Kritiken verfolgt er zuerst in drei Kapiteln die Entwicklung des Streits und seine Beilegung im Gebiet der theoretischen und praktischen Philosophie sowie in der Urteilskraft und bereitet so das abschließende Kapitel über «Widerstreit und Einheit im Hinblick auf das politische Denken» vor.

#### *A. Der Streit und seine Beilegung im Gebiet der theoretischen Philosophie*

Ausgehend von der Bedeutung des Bildes «als Mittel der Deutlichkeit und der Deutbarkeit» (238) weist Saner auf die Einheit in der Entstehung der *metaphysica generalis* und des politischen Denkens hin. Die «politische Metaphorik» (239) in der Kr. d. r. V. ist nicht rein zufällig, sondern wächst aus «dem *einen* metaphysischen Stamm» (240) hervor, der Kants Metaphysik und seine politische Denkweise entsprossen sind.

Das Faktum des Streits in der dogmatischen Metaphysik ist Anlaß zur eigentlichen, zur kritischen Metaphysik. Die Vernunft ist Nutznießerin des Streits. Sie fragt «nach den Bedingungen der Möglichkeit des Streits» (242) und erhält dadurch Klarheit über sich selbst. Der Streit hat seinen Ursprung in der «Illusion» was «eine Verkehrung des bloß Subjektiven ins Objektive» (243) bedeutet. Die Vernunft, das Vermögen der Einheit, kontrolliert regulativ den Verstand durch Ideen. Nur zu leicht werden aber die subjektiven Maximen der Vernunft als objektiv gültige angesehen. Statt regulativ verwendet die Vernunft die Ideen transzendent und konstitutiv, woraus sich das weite Feld der Dialektik eröffnet. Die Vernunft liegt mit sich selbst im Streit. Erst wenn sie einsieht, daß sie einer «Illusion» verfallen ist, kann sie umkehren und den «Fortschritt in die *docta ignorantia*» (246) antreten und «in kritischer Selbsterkenntnis ihre Einheit» (247) erlangen. Der Ursprung des Streits ist demnach im transzendentalen Schein und im verkehrten Vernunftgebrauch zu finden. Wo aber ist der Ort des Streits in der Vernunft? Ist er lediglich «in der Verkennung ihrer selbst: im Dogmatismus» (247) anzutreffen? «Hat nicht auch die aufgeklärte Vernunft unweigerlich eine antinomische Struktur?» (247) Dies führt folgerichtig zur Frage, ob und inwieweit Metaphysik den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann. Für Kant steht eindeutig fest, daß eine kritisch fragende Vernunft nur «als Wissenschaft wird auftreten können», wobei der Begriff der Wissenschaft für Kant ein anderer war, als er es heute ist. Eine wissenschaftliche Metaphysik durch Kritik vermag den Streit zu über-

winden; sie vermag den Frieden zu stiften. Gilt diese Aussage auch für die *metaphysica specialis*, für den «Anwendungsbereich der Transzendentalphilosophie»? (251). Als Philosophie der Unwissenheit ist sie ebenfalls Wissenschaft. Auch im Gebiet der «eigentlichen» Metaphysik will Kritik den Frieden stiften.

Der Weg, den die kritische Vernunft zu ihrem Ziel, dem Frieden, einschlägt, erlaubt viele Parallelen zwischen Metaphysik und Politik aufzuzeigen. Die Funktion des Streits ist darin zu sehen, daß der «natürliche Hang des Menschen . . . zum Dogmatismus» (252) und damit zur Faulheit und Feigheit aufgehalten wird, ja der Streit leitet selbst «den Prozeß seiner Selbstaufhebung ein, der in einer wissenschaftlichen Metaphysik vollendet ist» (254). Der Streit wird zum «Vater der Kritik» (255). Der Krieg im politischen, der Streit im philosophischen Bereich zwingen zur Umkehr, weil beide die Existenz der Menschheit bzw. der Vernunft in Frage stellen. «Der Gang der Politik und die Geschichte der Vernunft münden so in einen durch Vernunft gestifteten ewigen Frieden.» (256)

Was ist nun wesentlicher, der Weg zum Frieden oder das Ziel, die Aufhebung des inneren Widerstreits der Vernunft? «Das Ziel ist durch Vernunft als Postulat in der Idee gegeben. Aber der Weg zum Ziel ist der Vernunft aufgegeben. Er muß gegangen werden. Auf ihm spielt sich das Entscheidende ab. Deshalb ist in subjektiver Hinsicht der Weg wichtiger als das Ziel.» (257)

Hierbei ist «die Freiheit des Vernunftgebrauchs» (259) oder der öffentliche Vernunftgebrauch, wie Kant ihn bezeichnet, wesentlich. Sollte diese Freiheit beschränkt werden, «ist der Friede der Vernunft gefährdet» (259), sollte sie gar unterdrückt werden, «ist mit dem Frieden die Vernunft selbst verloren» (259). Alle Gründe, die gegen die Freiheit des Vernunftgebrauchs vorgebracht werden, sind sinnlos. Keine Vormundschaft irgendwelcher Art läßt sich rechtfertigen. Lediglich gegen den Sinn der öffentlichen Kritik läßt sich ein Vorbehalt anbringen: Zum Recht auf Kritik gehört die Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Nur dann ist der Friede der Vernunft und in der Politik möglich, wenn in Freiheit und Wahrhaftigkeit darum gerungen wird.

Das Ziel kann in kurzen Wegen angestrebt werden, wie es «falsche Friedensstifter», etwa die Synkretisten oder die Skeptiker erreichen wollen. Es gibt nur den langen Weg, der in der skeptischen Methode begründet ist. Er ist die Kritik als reflexives Verhalten, jene «grenzbestimmende Ausmessung des ganzen Bereichs der Vernunft durch deren Selbsterkenntnis nach Prinzipien a priori» (266). Die Objekte dieser Kritik sind die Erziehung, die bürgerliche Ordnung und die Religion. Auf dem langen Weg, der zugleich auch der gesetzmäßige ist, wendet sich die Vernunft zu sich selbst. Die *Kr.d.r.V.*, dieser «Traktat von der Methode», ist eine «Wegleitung zum ewigen Frieden in der Metaphysik» (268), ja sie ist der einzige Weg, das «beschwerlichste aller . . . Geschäfte». Der lange Weg ist vom Wahrheitsbegriff her zugleich auch ein Mittelweg, der durch die Dialektik der Denkungsarten gewiesen wird: Denke selbst! Denke an der Stelle jedes anderen! Denke konsequent! Ebenso «bahnt auch der Begriff des Irrtums den Weg

der Metaphysik als Mittelweg» (273), weil sich in jedem Irrtum partiale Wahrheit findet, «wenn man nur die Wahrhaftigkeit des Urteilenden voraussetzen darf» (274). Dem langen Weg in der Metaphysik zur Erreichung des Friedens entspricht in der Politik der unendliche politische «Weg als Funktion des Willens aller» (274).

Der Friede in der Metaphysik kann sich auf verschiedene Weise verwirklichen, etwa als Glaubens- oder Ruhebedürfnis oder als Prinzip der Glückseligkeit. Alle Arten von Frieden, «deren Ursprung nicht die Vernunft selber ist und deren Ziel nicht die Ausbreitung der Vernunft über die Welt sein kann» (276) müssen verworfen werden. Friede ist nur durch die Selbsterkenntnis der Vernunft möglich. Poetische Formen des Friedens entstammen falschen Ursprüngen, etwa dem Glücksbedürfnis statt der Freiheit und Gerechtigkeit. Friede, «der mit der Würde des Menschen vereinbar ist» (276), ist eine Idee, der sich der Daseinsraum in einem unendlichen Prozeß annähern muß. Der Chiasmus der Vernunft ist nicht schwärmerisch, weil sie weiß, «daß der mögliche ewige Friede in der Metaphysik wie in der Politik in der unendlichen Aufgabe immer erst zu verwirklichen ist» (278).

Die kritische Vernunft vermag die Auseinandersetzung zwischen Dogmatismus, Skeptizismus zwar zu überwinden, aber nicht die «*Möglichkeit* des Streits aufzuheben» (278). Kritische Vernunft ist «auf sich selbst bezogen und damit immer auch gespalten» (278). Diese Selbstbezogenheit der Vernunft wird bei Kant im Bild des Prozesses dargestellt, wobei die «Parallelität in der Entwicklung von Metaphysik und Politik» (278) deutlich wird. «Der Prozeß der Vernunft ist die unendliche Aufgabe der Selbsterhellung und Selbstläuterung, die sich die Vernunft selbst auferlegt» (280). Im politischen Bereich bedeutet dies, daß der ewige Friede «notwendig mit einer lebendigen Freiheit und einem wachen Rechtsbewußtsein verbunden» (280) ist.

Der Weg der Vernunft vom Krieg zum Frieden ist «gleichsam eine philosophische Autobiographie der Vernunft» (281). Durch die Selbsterkenntnis versucht die Vernunft ihre innere Widersprüchlichkeit zu beheben, um in relativen Schranken die Einheit zu finden. «Da sie die Einheit, die sie ist, immer wieder werden muß; da zudem diese Einheit auf die Idee des Einen bezogen bleibt und sich ihm kontinuierlich annähert, ist der Weg zu ihr unendlich und unvollendbar» (283). Die Immanenz, in der die Vielheit herrscht, kann sich der absoluten Einheit nur annähern. Es ist zu wünschen, daß sie diese Annäherung immer unter der Bedingung von Freiheit und Wahrhaftigkeit vollzieht.

### *B. Vom Streit zum Frieden in der praktischen Philosophie*

In allen Bereichen der kritischen Philosophie läßt sich die gleiche vernunftgeschichtliche Entwicklung darstellen: «daß Philosophie im Streit beginnt, aber den Frieden will» (283). Der Parallelismus ist auch in der Kr.d.r.V. nachweisbar, doch verzichtet Saner aus verständlichen Gründen

auf diese wiederholende Exposition. Hingegen will er im Feld der praktischen Philosophie «eine immer wiederkehrende Struktur» (284) freilegen, nämlich die Freiheit im praktischen Sinn und ihren Gebrauch. Diese «Idee eines Vermögens» (284) ist nicht ableitbar. Als intelligibles Prinzip ist Freiheit allein in der intelligiblen Tat. Erst in der Ausrichtung auf ein Gesetz wird Freiheit zum höchsten Gut. Sie leistet sich selber Garantie im Kampf um das Höchste und gleichzeitig dafür, «ihn in die Einheit zu führen» (285). Entscheidend bleibt, wodurch der Wille bestimmt ist, ob durch ein Unbedingtes oder durch vielerlei Bedingtes. Die Auseinandersetzung in der Moralphilosophie «beginnt ... deshalb mit dem Kampf des unbedingten Bestimmungsgrundes gegen die Herrschaft der bedingten Prinzipien» (287). Das Sittengesetz, in der *ratio universalis* begründet, ist zugleich das Gesetz der Freiheit. Es ist wie die Freiheit weder darstellbar noch bestimmbar und «beansprucht Einheit und Allgemeinheit in Absolutheit» (288). Die «Formel des kategorischen Imperativs setzt die *eine* *ratio universalis* noch voraus, ... sie ist nicht der Ursprung selbst» (289). Als Doppelwesen existiert der Mensch «aus zweifachem Ursprung: dem der Vernunft und dem der Sinnlichkeit» (289). Zwischen den subjektiven Prinzipien und dem objektiven Anspruch geht der Kampf «um den Primat im obersten Bestimmungsgrund aller Maximen» (289). Es handelt sich nicht darum, bedingte und unbedingte Prinzipien zu koordinieren, wie Schiller meinte (die Handlung aus Pflicht zur Einheit mit der Handlung aus Neigung führen), sondern das vielerlei Bedingte unter das eine Unbedingte zu subordinieren. Die *ratio humana* vermag «dieser absoluten Forderung nur in unendlicher Annäherung» (294) zu genügen. Auch für die Moral sind die Bedingungen der Einheit der Bezug zur Transzendenz als Handeln nach einem absoluten Prinzip, zur Freiheit als autonomer Wille und zur Vernunft als *ratio universalis*, die das Sittengesetz stiftet. Der praktischen Vernunft ergeben sich Schwierigkeiten dadurch, daß z. B. der Mensch nie erkennen kann, ob er wirklich sittlich sei. Nun versucht sie durch den Rückgriff auf Glaubensweisen, bestehende Lücken zu überbrücken. Zweierlei Arten von Glaubensweisen sind hierbei möglich: der Vernunftglaube und der Fakten- oder Offenbarungsglaube, die miteinander im Kampf stehen: «Der Offenbarungsglaube bekämpft im Vernunftglauben die Vernunft selbst; der Vernunftglaube bekämpft im Offenbarungsglauben das Widervernünftige.» (299) Über alle Zeiten hinweg steht der Glaube im Kampf. Er darf aber hoffen, daß aus dem gesetzlosen allmählich ein gesetzlicher wird, «indem er immer mehr Vernunft wird» (300).

Die «letzte Bestimmung des Menschen» besteht im «Reich Gottes auf Erden», einer «Vereinigung, die alle vernünftig Glaubenden unter der unmittelbaren moralischen Weltregierung Gottes in sich befaßt» (301). Wenn sichtbare Kirchen Einheit anstreben, bedeutet dies immer einen «Anschlag auf die Freiheit des Menschen» (302). Da aber die Widersprüchlichkeit zum Wesen der sichtbaren Kirchen gehört, wird die Menschheit vor dem Schlimmsten bewahrt: «einer auf Offenbarung gegründeten Weltreligion» (302). Wahre Weltreligion hat in sich Allgemeinheit, Lauterkeit, Freiheit,

Unveränderlichkeit, und nur in der unsichtbaren Kirche ist sie lebendig, weil in ihr der gesetzliche Kampf um die Einheit in Freiheit unablässig vor sich geht.

### *C. Vom Streit zum Frieden in der Urteilskraft*

Ganz bewußt setzt Saner den Akzent in diesem Kapitel auf die «Kritik der ästhetischen Urteilskraft», um auch hier die «Überführung des Widerstreits in die Einheit» (306) aufzuzeigen. Lassen sich in den beiden ersten Bereichen der Kritik die Urteile zur Übereinstimmung bringen, fällt dies im dritten Bereich sehr schwer. Gefühl und Empfindung sind als subjektive Gegebenheiten nur durch ein ästhetisches Urteil abzumessen. Die Empfindung kann zweifach begründet sein: einerseits in der «empirischen Anschauung eines Objekts oder in dessen Vorstellung» (309), andererseits «im harmonischen Spiel der beiden Erkenntnisvermögen der Urteilskraft (Verstand und Einbildungskraft), worauf erst reflektiert werden muß» (309). Im einen Fall ist das ästhetische Urteil ein Sinnenurteil, im andern ein Reflexionsurteil. Entscheidend ist der Bestimmungsgrund von reflektierender Urteilskraft und ästhetischem Urteil. Liegt er im Angenehmen, dann ist jede Möglichkeit zur Einhelligkeit unmöglich, weil das «Privatgefühl» alles durchtränkt und das Urteilen höchstens nur «komparativ und zufällig, nie generell oder universal» (310) zuläßt. Somit ist der Streit um das Angenehme «immerwährend und bedeutungslos» (310). Beim Urteilen über das Schöne scheint vorerst keine Übereinstimmung denkbar. Wenn das Subjekt hingegen einer Freiheit teilhaftig wird, sich vom Sinnenurteil lösen zu können und zu einem Reflexionsurteil zu gelangen, ist eine Allgemeingültigkeit der Geschmacksurteile möglich. Das Entscheidende liegt darin, daß «durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Interesse*» geurteilt wird. Im zweckbefreiten Gefallen am Schönen findet das Subjekt «reine, durch Reflexion erhellte Genügsamkeit» (313). Das Schöne hat außerdem noch den Vorzug, daß es «weder nach seiner theoretischen noch nach seiner praktischen Bedeutung» (313) befragt wird. Befreiung von Interesse und Zweck bedeutet zugleich Befreiung «von jeder Bindung an die Materialität des Dargestellten» (313). Die Form wird maßgebend. Der positive Grund für die Allgemeingültigkeit der ästhetischen Reflexionsurteile ist «in der transzendentalen und transzendenten Gründung des Geschmacks» (314) zu finden. Durch das Spiel von Verstand und Einbildungskraft öffnet sich ein Weg zur Freiheit, die den intelligiblen Grund für den Geschmack erschließt, so daß das Schöne zum Symbol des Sittlich-Guten werden kann. Die Einhelligkeit im Urteil über das Schöne kann nie feststehen, aber es besteht die Hoffnung, sie allmählich zu erreichen durch die Einübung im Geschmack.

«Eine andere Möglichkeit des Widerstreits liegt im Hervorbringen des Schönen.» (317) Wenn der Schaffende aus der unmittelbaren Ursprünglichkeit heraus tätig wird, ist er ein Genie, das durch die ihm eigene Gabe des Geistes ausgezeichnet ist. Die Tätigkeit des Geistes offenbart sich in besonderer Weise: «Geist bringt das Schöne so hervor, daß es immerfort belebt.» (320) Er ist die «Quelle des schöpferischen Wesens, die das Un-

sagbare auf immer belebende, originale und nicht in Regeln zu fassende Weise zum Ausdruck bringt» (321). Geschmack kann dem Genie die Flügel beschneiden, so daß es im Mechanismus erstickt. Die Situation ist paradox: «Ohne Geschmack gibt es keine Kunst; Geschmack aber richtet die Kunst zu Grunde.» (323) Weil das Genie das in sich Unvereinbare – Natur und Freiheit – enthält, muß es selbst «ein paradoxon» sein. Im Kunstwerk kann der Widerstreit zur Einheit kommen, wenn die Natur sie dem Genie in seiner Freiheit schenkt. Das Kunstwerk ist gleichsam das weglose Erreichen der Einheit. Saner sieht darin «eine Variation der bisher oft angetroffenen Grundverhältnisse» (324), nämlich so, daß in der Kunst nicht der Mensch den Weg beschreitet, «sondern ein Transzendentes im Menschen, das Kant Natur nennt» (324f.). Die Bedingung dieses Weges ist die Freiheit des Genies, das über das Vermögen verfügt, «das Unsagbare anschaulich ins Werk zu setzen» (325). Das vom Genie hervorgebrachte Kunstwerk «ist die unverstandene Einheit des Gegensätzlichen, in der sich Freiheit, Zucht und das Unnennbare im Spiel der Sinnlichkeit treffen» (325). Wir finden demnach die alten Grundverhältnisse, aber wir können nicht sagen, «wie und auf welchem Weg sie das Widersprechende zur Einheit fügen» (325).

#### *D. Widerstreit und Einheit im Hinblick auf das politische Denken*

Es ist sicher kein Zufall, wenn sowohl das erste als auch das letzte von Kant herausgegebene Schriftstück Bilder des Streits, des Krieges, des Gerichts, des Prozesses enthalten. In beiden ist der Wille manifest, den Streit gesetzmäßig beizulegen. Daß es daneben viele Schriften gibt, die direkt auf Streitfälle Bezug nehmen, ist zwar allgemein bekannt, aber noch nie so deutlich in den Zusammenhang einer übergeordneten Thematik gestellt worden.

Weitaus eindrücklicher als in diesen äußeren Gegebenheiten von Kants Werk ist das Prinzip des Widerstreits in seinem Philosophieren selbst: «Kants ganzes Philosophieren ist ein Wegschaffen von Widerspruch, Widerstreit und Streit: logisch als Aufhebung des Widerspruchs in der formalen Struktur der Aussage, gnoseologisch als Elimination der widersprüchlichen Keime in den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens, metaphysisch als Auflösung der Antinomien, ‚ontologisch‘ als Ausrichtung des Wollens auf einen allgemeinen Willen, der sich selbst wollen kann, ästhetisch als Trennung von den divergenten Privatgefühlen und politisch als Überwindung des Naturzustandes und des Krieges.» (333f.)

Wird dabei aber nicht der Satz des Widerspruchs, der als rein formales Prinzip in die Logik gehört, auf andere Bereiche übertragen? Saner hält dafür, daß «es bei Kant so etwas wie ein Prinzip des Widerstreits» (334) gibt, das sich in mehreren Variationen ausprägt und als «ein allgemein metaphysisches Prinzip» (334) bezeichnet werden kann. «Dieses Prinzip ist Kant offenbar nie klar zum Bewußtsein gekommen und deshalb von ihm nie formuliert worden. Aber es ist überall wirksam und so wichtig, daß es der ganzen Metaphysik jenes Gefälle gibt von der widerstrebenden Vielheit zur Einheit.» (334)

Ausschlaggebend ist, wie die kritische Vernunft die Einheit in der Metaphysik zu erreichen versucht. Saner faßt diese Grundtendenz dergestalt zusammen: «In allen Gebieten der Metaphysik ist die Einheit in Freiheit ein Postulat.» (337)

Auf Grund der entwickelten Grundverhältnisse lassen sich für eine Interpretation von Kants philosophischem Denken folgende Grundlinien festhalten:

«Einheit ist nicht ohne Freiheit erstrebenswert ...

Einheit ist nicht ohne existentielles Moment wünschenswert ...

Einheit ist nicht ohne Bezug zum Transzendenten ...

Einheit wird nur auf dem unendlichen Weg ...

Einheit wird durch gesetzlichen Kampf ...

Einheit richtet sich nicht gegen den Kampf überhaupt, sondern nur gegen den gesetzwidrigen Kampf ...» (338)

Kants Metaphysik ist eine Philosophie des Friedens. Darf man daraus den Schluß ziehen, daß die ganze Philosophie Kants politische Philosophie sei? Diese Kurzschlüssigkeit wäre sicher falsch, da Kant in den meisten Teilen seines Philosophierens andere Themen bearbeitet hat. Man darf aber zu Recht die «ganze Kantische Metaphysik» eine «Propädeutik des politischen Denkens» (340) nennen. Je nach dem Gesichtspunkt kann die Politik entweder als Variation oder als Vollendung der Metaphysik gedeutet werden. Variation deshalb, weil in ihr auch der Weg vom Widerstreit zur Einheit dargestellt wird; Vollendung deshalb, weil die Politik zum konkreten Modellfall der Metaphysik wird. Kants Politik ist unter allen Umständen, da kann man Saner nur zustimmen, «originale Politik» (340) und hat «metaphysischen Rang» (340).

\* \* \*

### *Würdigung und Kritik*

Die beste Würdigung des Werkes glaube ich dadurch zum Ausdruck gebracht zu haben, daß ich in der erforderlichen Raffung einen möglichst vollständigen Überblick über das Ganze zu geben versuchte; denn Ausführlichkeit und Geschlossenheit eines Referates stehen in direktem Zusammenhang mit dem Respekt vor dem besprochenen Werk. Ich muß sogar unterstreichen, daß die Leistung Hans Saners in mehrfacher Beziehung außergewöhnlich ist:

Da ist einmal die hervorstechende Fähigkeit zur sprachlichen Gestaltung zu erwähnen. Saner kann in wohlthuender Weise auf den üblichen Philosophenjargon verzichten. Er bleibt so dicht bei der Sache seines Denkens, daß er es nicht nötig hat, Aussagenleere durch eine dekorative oder gestelzte Sprache zu überdecken. Der Stringenz seines Denkens entspricht die Aussagedichte seiner prägnanten und einfachen Sprache. Es überrascht

daher nicht, daß dem Verfasser für seine sprachliche Leistung der Hermann Hesse-Preis 1968 überreicht wurde.

Vom philosophischen Standpunkt aus darf ebensowohl die Fähigkeit zur Komposition gerühmt werden. Das Werk ist von Anfang bis zum Ende ein überschaubares, klar gegliedertes Ganzes, das, wiewohl es bis in alle feinen Verästelungen vordringt, den zusammenhaltenden Bogen seines Gedankenganges nie vermissen läßt. In jeder Zeile ist die Architektur des Ganzen gegenwärtig.

Auch im methodischen Vorgehen scheint mir das Werk beispielhaft: Saner bleibt ganz in Kants Werk drin und versucht aus dessen Denken heraus zu neuen Zusammenhängen vorzustoßen. Die Sekundärliteratur wird zwar beherrscht und wenn nötig als Hilfe herbeigezogen, aber das vielfach geschichtete und sich vielfach entwickelnde Denken Kants bleibt die Substanz, mit der und in der das Suchen nach einer neuen Interpretationsmöglichkeit beginnt und sich vollzieht. Was mir zudem besonders wertvoll scheint, besteht darin, daß Saner sich nicht nur auf die Ausbeute der bekannten Schriften konzentriert, die Kant selber herausgegeben hat (in der Akademie-Ausgabe die Bände 1–9), sondern ebenfalls die Briefe, dann aber im besondern die Reflexionen, ebenso die Vorarbeiten zu verschiedenen Schriften, das *opus postumum* und die bisher herausgegebenen Vorlesungsnachschriften herbeizieht. Saner hat ein feines Gespür für das Denken Kants im Urzustand, wie es sich in den Reflexionen so eindrücklich zeigt, und weiß es geschickt ins Ganze einzufügen. Er kennt sich aber auch im zeitgenössischen metaphysischen Denken ebenso gut aus wie im Werke Kants, das er, wie selten jemand als vielfältige Einheit zu überblicken vermag. Großartig finde ich auch, wie er in den Anmerkungen das Ergänzende beifügt. So entstehen kleine Kabinettstücke wie etwa die Darstellung über Nicolai, den zu Unrecht verkannten Kritiker und Humoristen, oder über Jacobi, der es sogar verdient hätte, im Hauptteil neben Herder zu erscheinen.

Bedeutsam scheint mir außerdem, daß Saner in keiner Weise einer idealisierenden Kantverklärung huldigt. Dies kommt beispielsweise in der für Kant recht unangenehmen Inkonsequenz im Staats- bzw. Völkerrecht zum Ausdruck (S. 43f.). Saner ist jedoch von erstaunlicher Hilfsbereitschaft erfüllt, Kant immer so zu deuten, daß er verhältnismäßig gut wekommt. Oft stand ich unter dem Eindruck, daß Saner den großen Meister auch dort zu verstehen versucht, wo er kritisiert werden müßte oder wo doch bohrende Fragen zu stellen sind. Vielleicht hilft er ihm auch, damit die fugenlose Interpretation seiner Grundthemen ermöglicht wird?

Voll und ganz stimme ich Saner hingegen bei, wenn er «Kants Philosophie nicht nur als gewordene, sondern als immerwährendes Werden versteht» (236). Dieses vorwiegend dynamische Kantbild könnte dann folgerichtig die eingeschliffenen schematisierenden Epochenbezeichnungen wie *vorkritisch*, *kritisch*, *nachkritisch* noch deutlicher wegschieben, damit das *Übergreifende* in Kants Denken besser in Erscheinung tritt. Saner arbeitet ja selber an einem Zurechtrücken des Kantbildes mit, wie es in einer Anmerkung (S. 355) schön zum Ausdruck kommt.

Bevor ich den Hauptteil meiner kritischen Würdigung beginne, erlaube ich mir noch drei Wünsche zur äußern Gestaltung bei einer neuen Auflage: Das Verzeichnis von Kants Werken ermöglicht ein rasches Finden der Zitate. Schade nur, daß hier die Erscheinungsdaten der einzelnen Kant-schriften fehlen. Eine Zuordnung der insgesamt 123 schriftlichen Dokumente zu den Bänden der Akademie-Ausgabe wäre ebenfalls wünschenswert. Beim Zitieren von Briefstellen wird auf die Angabe des Bandes verzichtet. Mit Namen, Datum und Fremdnamen läßt sich zwar ohne Schwierigkeit der Brief finden. Die Angabe von Band und Seitenzahl wäre jedoch konsequent.

Das Bestechende, ja das geradezu Faszinierende an Saners Werk ist seine eiserne Folgerichtigkeit im Aufspüren der innern Zusammenhänge von Metaphysik und Politik. Diese Grundthematik beherrscht das ganze Suchen und Denken. Und ich gebe gerne zu, daß Saner eine neue Sicht auf bisher übersehene Zusammenhänge öffnet, die für das Verständnis von Kants Politik entscheidend sind. Die Frage bleibt, ob dadurch die Sicht auf andere Bereiche von Kants Denken nicht verdeckt oder gar verunmöglicht wird. Die von Saner herausgearbeiteten Strukturen im Denken Kants können zu einem neue Einsichten vermittelnden Leitgitter einer originalen Interpretation werden, zugleich aber zwingender Mechanismus eines Denkvollzuges sein, dem man sich nicht mehr entziehen kann. Die «Entdeckung» von Denkformen führt zu einer ganz neuen Interpretation, macht aber den Interpretierenden zum Gefangenen – wenn auch nur zeit- und streckenweise – seiner Entdeckung. Der Charakter des Schwebenden im Philosophieren, wies es Jaspers so eindringlich forderte, wird weggeblasen. An seine Stelle tritt ein immanenter Formalismus, der zur Richtschnur der Interpretation wird. Saner bemüht sich sehr, sein eigenes Vorgehen immer wieder in Frage zu stellen. Ob er aber nicht letztlich Kant dem Kritizismus entreißt und ihn einem neuen Monismus oder gar einem drapierten Dogmatismus überliefert? Ohne Zweifel ist Kant Synthetiker, Systembildner, ist Architekt eines in sich (mehr oder weniger) geschlossenen Gebäudes. Ist er aber nicht auch und zuerst Analytiker, In-Frage-Stellender, «Alleszermalmer»? Die Grundtendenz von der Vielheit zur Einheit könnte gar leicht als voreiliger metaphysisch geklärt Monismus auftreten und nur dieses eine Gefälle der Metaphysik, nämlich von der Vielheit zur Einheit gelten lassen. Lebt die Vernunft nicht auch von ihrer Gegenbewegung? Braucht sie nicht, um sich selber zu finden, ihre Gegenströmung? Ist Vernunft «nur» das Vermögen der Einheit, ein monisierendes Prinzip, das der Vernunft um jeden Preis Ruhe verschaffen will? Warum sehnt sich die Vernunft nach Ruhe? Ist sie wirklich so ruhebedürftig? Oder ist der Monismus der Vernunft die verkappte Form jener Ursehnsucht des Menschen, in einem paradiesischen Zustand zu leben, um die Überwindung des Bruches, des Zwiespaltes zu erfahren? Ist die Vernunft die kortikale Stütze, das metaphysische Gerüst der Grundbefindlichkeit Angst, um dem Nichts gegenüber den Triumph des Postulates aufrichten zu können?

Ist die Widerspruchslosigkeit der Vernunft postuliert oder aufweisbar? Ist die Friedensstiftung der reinen Vernunft nicht die totale Illusion der Vernunft? Trachtet die Vernunft nach Widerspruchslosigkeit, weil sie Frieden haben will? Verzichtet die Vernunft darauf, sich selbst ganz in Frage zu stellen?

Ich weiß, diese Fragen führen an den Graben des totalen Skeptizismus. Vor ihm muß man aber dauernd stehen, wenn man Kants Denkraum voll erfassen will. Vielleicht kann uns Saner in seinem zweiten angekündigten Band ein Stück weiter führen. Wir freuen uns darauf.

*Traugott Weißkopf*