

spielsweise kann „der König ... nicht ohne Sünde begnadigen ... , wenn er nicht eine Wiedergutmachung des verursachten Schadens veranlaßt, soweit dies der Täter leisten kann“ (181). Die Souveränität ist aber eine durch und durch menschliche Einrichtung, da der Souverän „nicht gehalten ist, den menschlichen Rachedurst zu stillen, denn alle Rache ist Gottes“ (181). Und wenn Hobbes sofort hinzusetzt: „und nächst Gottes des Königs“, so drückt sich seine Besorgnis aus, die Institution schon fast wieder zu sehr abgewertet zu haben. Eine Absage erteilt der Philosoph allen jenen Institutionen und Gruppen, welche das Wirken des Souveräns für Sicherheit und Einheit beeinträchtigen könnten: den Juristen als Stand, den kirchlichen Gerichtshöfen und dem Parlament. Zeigt sich so das Gesetz als das Instrument, durch welches das Recht als stabilisierende, sicherheitsgebende Ordnung erst in das Leben tritt, so sieht sich der Philosoph gerade aus dem Gesichtspunkt der souveränen Gewalt heraus an anderer Stelle veranlaßt zu betonen, daß das erlassene oder das fehlende Gesetz keineswegs den Souverän in seiner Wirkungsweise hindern könne. Bestimmte Handlungen seien Verbrechen, etwa der Hochverrat, selbst wenn es kein diesbezügliches Gesetz, noch keines oder keines mehr, gebe: „Das Fälschen der bedeutendsten Siegel des Königreiches, durch die der König sein Volk regiert, führt zur Zerrüttung der Regierung und folglich zum Untergang des Volkes und war daher schon vor der Verabschiedung dieses Gesetzes Hochverrat“ (112). Die souveräne Gewalt muß frei handeln können, Eingungen sind von ihr fernzuhalten. Keine ist vernünftig zu rechtfertigen. Vernünftig ist allein die ungeteilte unbeschränkte Souveränität (159). Das Strafrecht des „Common law“ behält dem Philosophen zufolge also nur insoweit Geltung, als es sich einem Akt des Souveräns verdankt, nicht aber allein deswegen, weil es der Heiligen Schrift oder unvordenklicher Tradition entspricht (167 f.). Da „auctoritas, non veritas facit legem“ gilt, liegt der Verdacht in der Luft, hier werde der Willkürlichkeit eines unkontrollierten und unkontrollierbaren Souveräns das Wort geredet, der seinen Zugriff sowohl auf das Privateigentum als auch auf das Leben ausdehnen dürfe. Er darf tatsächlich alles, doch ist sein „Können“ nicht immer vernünftig. Der Souverän ist um seiner selbst willen, gesteht der Philosoph ein, zur Rücksicht auf die Untertanen verpflichtet: „... der König hängt ja an seiner eigenen Macht, und was wird aus dieser, wenn seine Untertanen, durch deren Anzahl und Kraft er sich seiner Macht und jeder seiner Untertanen sich seines Vermögens erfreuen kann, vernichtet oder geschwächt werden?“ (75 f.), und an anderer Stelle: „Die Sicherheit der Menschen in einem Königreich besteht aber in der Sicherheit des Königs und darin, daß er die Macht hat, die notwendig ist, um sein Volk sowohl gegen ausländische Feinde als auch gegen aufrührerische Untertanen zu verteidigen“ (112). – Was das Gespräch betrifft, so wachsen sich die Redebeiträge des Philosophen immer mehr in die Länge aus, die des Juristen verkürzen sich.

Hobbes, man verzeihe mir die Betonung, identifiziert sich eher mit dem Philosophen. Der Dialog ist von Hobbes weder vollendet noch ist das überlieferte Material von ihm durchgesehen und überarbeitet worden. Er ist verglichen mit dem „Leviathan“ kein gleichwertiges Meisterwerk, weder was die Gedanken noch was den Stil betrifft, aber es ist von Hobbes. Der Dialog rundet unsere Kenntnis von ihm und seinem Blick auf das Recht seiner Zeit in gründlicherer Weise als bisher möglich ab. Dafür sei Übersetzer und Verlag gedankt.

N. BRIESKORN S. J.

HABICHLER, ALFRED, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant*. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 2). Mainz: Grünewald 1991. 301 S.

Vorliegende Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität Tübingen hat als Thema das Reich Gottes in der Philosophie Kants – eher „eine Rarität in der Kantliteratur“ (11). Dieser Umstand findet seine Erklärung schon darin, daß die Texte Kants, die ausdrücklich das Thema behandeln, äußerst spärlich sind. Nichtsdestoweniger liefert der Vf. einen stattlichen Band von 300 eng geschriebenen Seiten. Die bei dieser Untersuchung angewandte Methode ist eine „kontextuelle“, d. h. eine ganzheitliche, weil das Reich-Gottes-Motiv bei Kant sich nur dem erschließt, der den ganzen Kant betrachtet (12 f.).

Das 1. Kapitel ist der Klärung wesentlicher Aspekte und Voraussetzungen des Themas gewidmet. Erstens, was es heißt, daß das Reich Gottes ein „Thema des Denkens“ bei Kant ist; zweitens, wo die Reich-Gottes-Idee in den kantischen Texten vorkommt, und drittens, welches der Stand der Kantforschung ist. Zum zweiten Punkt wird festgestellt, daß nur zwei Passagen den Reich-Gottes-Begriff explizit anführen: einer in der Kritik der praktischen Vernunft, wo Kant die Lehre des Christentums vom höchsten Gut untersucht (A 230 ff. = V 127 ff.), der andere ist das dritte Stück der Religionschrift, das „den Sieg des guten Prinzips über das böse“ als „die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ darstellt. Wenn man sich aber auf die Sache einläßt und die Elemente sucht, die zur Konzeption des höchsten Gutes bzw. zur Überwindung des radikalen Bösen in seiner gemeinschaftlichen Dimension gehören, so bekommt man eine viel breitere materiale Grundlage zu Gesicht. Das aus der bisherigen eher marginalen Behandlung befreite Thema mag somit einen innovatorischen „Impuls in die Geschichte der Kantauslegung einfließen“ lassen (13 f.). – Das 2. Kapitel geht durch sämtliche Texte hindurch, die für den Reich-Gottes-Begriff von Bedeutung sind. Es werden zwei Entwicklungslinien ermittelt. Die eine zeichnet sich in den vorkritischen Schriften ab, in der Kritik der reinen Vernunft, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und gelangt in der Kritik der praktischen Vernunft zu einer vorläufigen Endgestalt. Die andere findet H. in den kleineren Schriften geschichts- und rechtsphilosophischen Inhalts sowie in der Teleologie der Kritik der Urteilskraft. Diese zweite Linie steuert dem Reich-Gottes-Gedanken eine zusätzliche Komponente bei. Beide Stränge werden schließlich in der Religionschrift wieder aufgenommen, wo sie zu einer Neufassung des Reich-Gottes-Begriffes führen. Hinsichtlich der vorkritischen Schriften spricht H. von Elementen, die später als Bausteine in die Reich-Gottes-Idee eintreten werden: Vernunft und sittliches Handeln, sukzessive Vollendung der Schöpfung, mundus intelligibilis als Gemeinschaft der Geister. Für die erste Kritik ist der Begriff von einer „moralischen Welt“ kennzeichnend: In dieser „allen sittlichen Gesetzen gemäßen“ Welt (A 808) sieht H. eine Präfiguration des später behandelten Reiches Gottes (109). Der Beitrag der „Grundlegung“ liegt im Begriff des „Reiches der Zwecke“, den Kant als eine Variante der dritten Formel des kategorischen Imperativs einführt. In der Kritik der praktischen Vernunft findet zum ersten Mal in einer publizierten Schrift der Begriff „Reich Gottes“ ausdrückliche Erwähnung, und zwar dort, wo die Lehre des Christentums vom höchsten Gut besprochen wird, das Kant umstandslos auch Reich Gottes nennt, wobei schon die Bezeichnung die gemeinschaftliche Dimension des höchsten Gutes signalisiert. Die Kantische Geschichtsphilosophie arbeitet mit einem anderen Begriff vom höchsten Gut, nämlich dem höchsten politischen Gut als letztem immanenten Ziel der Geschichte: der Zustand eines ewigen Friedens (159). Die Kritik der Urteilskraft mit ihrer Behandlung der Zweckmäßigkeit sieht der Vf. als eine Art kritische Legitimation für die in den Aufsätzen artikulierten geschichtsphilosophische Position (143). Von besonderer Bedeutung ist hier die Klärung des Begriffes vom letzten Zweck (174 ff.): Die Natur ist nach Kant nicht verständlich, wenn sie keinen letzten Zweck hat, wobei aber ein solcher letzter Zweck nur ein die Natur transzendierender Endzweck sein kann: der Mensch als moralisches Wesen (179). – Das 3. Kapitel ist der systematischen Entfaltung der Reich-Gottes-Idee in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gewidmet, in der die verschiedenen Stränge der früheren Zeit zu einer Synthesis gelangen: Der mundus intelligibilis des ersten Stranges mit seinem Glückseligkeitsmotiv, das im Postulat eines ursprünglichen höchsten Gutes in der KpV gipfelt, wird zu einer höheren Synthesis mit der Vorstellung eines Reiches Gottes als Ziel des sittlichen Vervollkommnungsprozesses der Menschheit geführt. Dies geschieht im dritten Stück der Religionschrift, wo Kant die Überwindung des radikalen Bösen in ihrer gemeinschaftlich-historischen Dimension nachzeichnet, wobei – und dies ist für den Vf. wichtig – der Glückseligkeitsgedanke gemäß der Tendenz des zweiten Stranges ausscheidet (192 f.). – Dem letzten Kapitel weist H. die Aufgabe zu, den Reich-Gottes-Gedanken inhaltlich auszufüllen, um dessen konstitutive Realität ans Licht zu bringen. Er wehrt sich entschieden gegen die gängige Kritik am „funktionalen Gottesbild“ Kants (231) – Gott als Bedingung zum Enderfolg des Menschen – und entwickelt als Korrektur die soteriologische Bedeutung des Gottes des Kantischen Gottes-

reiches. In diesem Kontext werden Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Liebe als wesentliche Merkmale des Gottesreiches dargelegt. Als Resultat sieht der Vf. in Kant den Vertreter einer *Theosoterik* (249). Aus dieser Sicht setzt er sich dann mit der Interpretation auseinander, derzufolge das Reich Gottes der Religionschrift eine säkularisierte und immanente Version des Gottesreiches nach der biblischen Botschaft darstelle.

Die vorliegende Dissertation zeichnet sich sowohl durch eine beachtenswerte Kenntnis der einschlägigen Texte Kants als auch durch informative Literaturberichte bzw. Stellungnahmen zu zahlreichen Kant-Interpreten aus. Auf diese Weise wird der Leser nicht nur mit dem Reich-Gottes-Gedanken vertraut gemacht, sondern mit der Religionsphilosophie Kants überhaupt. Diese umfangreiche Information geht Hand in Hand mit dem Versuch, durch eine systematisch-kontextuelle Interpretation die Position Kants objektiv wiederzugeben (54 ff.), zugleich aber den Sinn des Reich-Gottes-Gedankens sowie der Religionsphilosophie Kants in seiner Tiefe und Kohärenz zu erfassen. Der Leser muß deshalb bereit sein, die Mühe des Denkens auf sich zu nehmen. Diese durchaus anzuerkennenden Merkmale der Dissertation von H. leiden aber m. E. unter einer doppelten Eigenart des Buches im ganzen. – Erstens, die Tendenz zu einer Überinterpretation dahingehend, daß Texten und Lehrstücken Kants ein tieferer (und nicht selten anderer!), umfassenderer und im allgemeinen positiverer Sinn gegeben wird, als eine Lektüre dieser Stellen im Lichte anderer relevanten Passagen im Opus Kants zu entdecken vermag. Das Programm „Kant kreativ weiterzudenken“ führt allzu oft zu einer „Fortführung“, die auf das Konto seines Epigonen geht, aber nicht auf Kant selbst (13). Zu dieser Tendenz gehört auch die Neigung, eine Lehre so triumphalistisch darzulegen, daß ihre Grenzen, ja auch ihre Unzulänglichkeiten übersehen oder verschwiegen werden. Als Beispiel sei hier nur auf Kants „sehr klare Begriffsbestimmung“ vom „Denken“ im Bereich des spekulativen Vernunftgebrauchs hingewiesen (16): Denken ist für Kant eine *allgemeine* Erkenntnis durch Begriffe, wofür der Vf. merkwürdigerweise auf eine Stelle der nicht veröffentlichten „Fortschritte der Metaphysik“ verweist, während die Analytik der KrV eine Reihe von Variationen zu dieser These bietet. Daß dieser „Schlüsselbegriff der theoretischen Philosophie Kants“ (16 f.) sowohl das vorangehende „intelligere in sensibili“ als die Quelle des Allgemeinbegriffs als auch das nachfolgende Urteil als wesentlich verschiedenes Moment in der Struktur unserer Erkenntnis ignoriert, wird vom Vf. anscheinend nicht einmal geahnt. Nun aber sind es genau diese grundlegenden Unzulänglichkeiten, die die gravierenden und letztlich ungelösten Probleme der Erkenntnis- und Seinslehre Kants nach sich ziehen. – Die andere schwerwiegende Eigenart ist, daß die Dissertation immer wieder auf von weitem hergeholte Erklärungen bzw. Begründungen einzelner Lehren oder Momente im Denken Kants rekurriert. Damit wird oft dem Denken Kants ein übertriebener Anstrich von Tiefe verliehen; mehr noch werden Verbindungen „entdeckt“, die nicht nur der normale Leser, sondern, so meine ich, auch der Kant-Spezialist nicht imstande ist zu sehen. Dies ist ohne Zweifel der auffallendste Wesenszug der Arbeit von H. Ich muß gestehen, daß ich mich außerordentlich angestrengt habe, diese Verbindungen zu verfolgen, aber immer wieder bin ich in Nebelbänke geraten, die mich hinderten, die freudigen Entdeckungen des Vf. über weit- und tiefergehende Stränge in der Religionsphilosophie Kants nachzuvollziehen. Nur ein kleines Beispiel dieser erzwungenen Erklärungen. Der Vf. fragt sich, warum Kant in der Religionschrift von der Überwindung eines radikalen Bösen handelt. Dafür erwähnt er einen „zunehmenden Pessimismus Kants“, mehr noch „eine vertiefte anthropologische Reflexion“ (197). Seltsamerweise nennt er vor diesen Spekulationen und Vermutungen den naheliegenden Grund nicht, daß nämlich eine Interpretation des Christentums innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, wie Kant sie offensichtlich vorhat, unmöglich am Dogma der Erbsünde vorbeigehen konnte, das ja die Voraussetzung des Erlösungswerkes Christi und damit des Christentums überhaupt ist. Ähnliches gilt für die verwinkelte Erklärung, warum im 3. Stück die Frage nach der Überwindung des Bösen wieder aufgenommen wird (214 ff.), die in einer byzantinischen Überinterpretation des Unterschieds zwischen Kampf und Sieg gipfelt (221 u. ö.). Der einfache Grund ist,

daß Kant in seiner Auslegung des Christentums die Lehre von der Kirche, also von einer Gemeinschaft, nicht ignorieren konnte.

Noch etwas anderes muß dem Buch entgegengehalten werden. Obwohl der Vf. bemüht ist, seine Interpretationen durch Verweise auf den Text Kants zu belegen und obwohl der durchschnittliche Leser aus dem Ganzen den Eindruck von Plausibilität gewinnt, ist nicht selten die Wiedergabe bzw. die Auslegung einzelner Lehrstücke Kants m. E. irreführend, wenn nicht geradezu falsch. In der Inauguraldissertation, § 20, liefert Kant eine neue Version (nach der in der „Nova dilucidatio“, 3. Teil, 3. Usus des principium coexistentiae) des Gottesbeweises aus der Wirkgemeinschaft der *Welt*dinge. In seiner Suche nach Antizipationen des Reiches Gottes sieht der Vf. (91) hier das Motiv eines „Reiches der Geister“, also immaterieller Substanzen, die eine Gemeinschaft bilden. Trotz der Plausibilität, die für den Leser diese „Entdeckung“ haben mag, hat sie im Text kein Fundament. – Viel bedenklicher ist die Interpretation eines anderen Lehrstückes, das für das moralisch-religiöse Denken Kants fundamental ist. Gemeint ist das Postulat Gottes. H. kommt mehrmals darauf zu sprechen, aber ohne dem Leser eine klare Auskunft über das zu geben, was den vier Fassungen des Postulats gemeinsam ist, und noch weniger über die Spannungen zwischen den einzelnen Fassungen und über die dahintersteckenden und treibenden Kräfte: den Formalismus und den Autonomie-Gedanken in der Kantischen Moral. S. 40 wird die Stelle der zweiten Kritik zitiert (A 205 = V 114) über die „Falschheit“ des moralischen Gesetzes im Falle, daß das höchste Gut prinzipiell nicht verwirklicht werden kann, ohne einen auch nur leisen Hinweis darauf, daß diese Lehre, um die die erste Fassung des Postulats in der Kritik der reinen Vernunft kreist (vgl. A 881, 812 f.), mit der These der Autonomie unvereinbar ist. Der Vf. beschränkt sich auf die Wiedergabe der Fassung in der KpV und hebt dabei den „synthetischen Charakter der Composition des höchsten Gutes“ hervor (37), und zwar so, daß die darauffolgenden Ausführungen den Eindruck erwecken, das Postulat der Unsterblichkeit sei ein erster Schritt zur Lösung des Problems vom höchsten Gut (38: „Zunächst“, „Das zweite Problem“). In der Tat aber ist das Postulat der Unsterblichkeit der Seele mit seinem unendlichen moralischen progressus als terminus medius völlig unabhängig vom Problem der Verwirklichung des höchsten Gutes und damit unabhängig vom Gottespostulat als solchem, dessen terminus medius genau das höchste Gut (näherhin die der Sitlichkeit proportionierte Glückseligkeit) ist. Der wesentliche Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Fassung des Gottespostulats (das Gebot, das höchste Gut zu befördern, in der zweiten) wird nicht gesehen. Statt dessen breitet sich H. über eine Reihe sekundärer Aussagen Kants aus, die er dann selber weiter „konstruiert“ bzw. überinterpretiert (138 f.). Was die Kritik der Urteilskraft anbelangt, verweist H. auf „die ähnlich gehaltenen Darlegungen der Frage in der Ethiktheologie“ (37). Nun aber ist die dortige Version des moralischen Gottesbeweises dadurch gekennzeichnet, daß sie ohne Rekurs auf den Begriff des höchsten Gutes entwickelt wird und deshalb eine ganze andere Argumentationsstruktur aufweist. Will man auf eine Fassung hinweisen, die eine ähnliche „Grundstruktur“ wie in der KpV hat, so muß man den § 87 „Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes“ anführen. Die letzte Fassung in der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift, die die Version der KU wiederaufnimmt, fällt bei H. unter den Tisch. Statt ihrer greift er mehrmals auf Kants Interpretation von der stellvertretenden Genugtuung Christi zurück (ein Dorn in den Augen der auf Autonomie und Selbsterlösung pochenden Aufklärung). Meinerseits würde ich ein Doppeltes entgegenhalten. Erstens kann von einer „Verabschiedung der alten Lehre vom höchsten Gut“ (187) in der Religionsschrift keine Rede sein, wenn man bedenkt, daß ein Autor in der Vorrede das hervorzuheben pflegt, was ihm in seinem Werk besonders wichtig erscheint. Zweitens, die mehrmals von Kant besprochene Lehre von einer Rechtfertigung durch das Opfer Christi ist eine andere Sache, die Kant wegen seiner Vorlage (die Dogmen des christlichen Glaubens) nicht übergehen konnte und die er, wie alle anderen Dogmen, versucht auf das Maß der „bloßen“ Vernunft zu reduzieren, ohne dabei an eine Alternative zur Lehre vom höchsten Gut zu denken. Die mehrmals eingeschobene Diskussion über dieses Dogma bringt nur Konfusion ins Gottespostulat bei Kant (vgl. z. B. 48 f.).

Ich stimme mit dem Vf. überein, daß sich aus seiner „Lektüre kantischer Texte gegen

den Strich“ (283) eine „völlig neue Lesart der Religionsphilosophie selbst“ ergeben hat (285), bezweifle aber, daß er dadurch bewiesen hat, daß das Kantische Reich-Gottes-Denken über seine wechselreichen Ausführungen hinaus schließlich „zu einer kohärenten Gestalt“ (284) gelangt sei. Mehr noch, ich bezweifle, daß die These von einer Reduktion des Christentums bei Kant auf eine bloße „Religion des guten Lebenswandels“ durch die vorliegende Arbeit ernsthaft in Frage gestellt wird. Zu guter Letzt muß der Herausgeber der auf S. 90 zitierten Reflexion Adickes und nicht Menzer heißen.

G. B. SALA S. J.

KOPPER, MARGIT, *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der KrV und ihre Bedeutung für die Reflexion des Wissens in sich bei Hegel* (Epistemata; Philosophie 95). Würzburg: Königshausen & Neumann 1991. 291 S.

Wie der Titel der vorliegenden Mainzer Dissertation anzeigt, versucht die Vf. in ihr, zwei komplexe Themenbereiche zueinander in Beziehung zu setzen, die auf den ersten Blick in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu stehen scheinen. Die Systemfrage in der transzendentalen (= tr.) Methodenlehre der KrV zu erörtern, wäre schon für sich allein betrachtet ein wichtiges und lohnendes, weil von der Forschung bisher vernachlässigtes Thema gewesen. Darüber hinaus noch nach ihrer Bedeutung für eine andere, und ausgerechnet für Hegels Philosophie zu fragen, muß die Neugier des Lesers wecken. – Die Untersuchung beginnt mit einem einleitenden Überblick über die systematische Gesamtanlage sowie die tr. Elementarlehre in Kants KrV (Kap. 1 bis 3). Daran schließt sich im 4. Kap. eine ausführliche Rekonstruktion der Fragestellungen Kants in der tr. Methodenlehre an. Das Hauptaugenmerk der Vf. gilt dabei den Ausführungen Kants zum Kanon der reinen Vernunft (KrV B 823 ff.) sowie dem im Hauptstück über die Architektonik der reinen Vernunft gegebenen Gesamtaufriß des Systems der Philosophie (103–143, KrV B 863–879). Mit dem Hegel-Teil der Untersuchung beginnt dann ein neuer Ansatz des Gedankens. Die im 4. Kap. gewonnenen Ergebnisse sollen im Hinblick auf „Hegels Umwandlung der Methode in der *PbG*“ (Kap. 5) ausgewertet werden. Die Realisierung dieses Vorhabens scheint die Vf. jedoch zu dem Bedürfnis geführt zu haben, die allzu vorschnell erfolgte Inbeziehungsetzung Kants mit Hegel in Kap. 6 durch einige historische Erwägungen zu „Kants Tr.-philosophie und d[en] Anfänge[n] der idealistischen Systeme Fichtes und Hegels“, die wiederum den Gegenstand einer eigenen umfassenden Studie abgeben hätten, nachträglich zu vermitteln.

Nach einleitenden Überlegungen zu Kants Bestimmung der Aufgaben einer Tr.-philosophie als Idee einer Wissenschaft aus reiner Vernunft beginnt die Rekonstruktion in Kap. 2 mit einem Referat der Auffassung Kants vom Wesen empirischer Erfahrungserkenntnis. Die tr. Analyse der Erfahrung ist nur möglich und durchführbar, wenn ihr Gegenstand, das Faktum des Wissens vorausgesetzt werden kann. In Beziehung auf diese Voraussetzung ist die tr. Methode als analytisch zu bezeichnen. Sie bezieht sich auf gegebene Erkenntnisse und versucht im Rückgang auf die Prinzipien der Bedingung ihrer Möglichkeit ihren Geltungsanspruch zu rechtfertigen. Das Resultat der gesamten Gedankenentwicklung der KrV von der tr. Ästhetik bis hin zur Disziplin der reinen Vernunft führt dabei nur bis zu dem negativen Ergebnis der erkennenden Abstinenz der reinen Vernunft in Ansehung des Unbedingten und der Selbstbeschränkung auf ihren regulativen Gebrauch. Ein das ursprüngliche Streben der reinen Vernunft selbst befriedigendes Wissen vom Unbedingten in einem synthetischen Urteil a priori ist unter den Bedingungen der Selbstdisziplin der theoretischen Vernunft und der für sie konstitutiven analytischen Methode nicht möglich. Gleichwohl ruht die analytische Methode ihrem Inhalt nach auf dem Zuvorkommen der Erfahrung und damit auf einem synthetischen Urteilen a priori. Letzteres „ist dem Begreifen vorausgesetzt“ (201) und bildet daher das methodische Prius gegenüber seiner tr. Analyse (92). – Was die Vf. in Kants KrV zu sehen meint, ist die großangelegte Bewegung eines immanenten Wandels im Verständnis der tr. Methode im Sinne einer Selbstüberbietung der tr. Reflexion in Richtung auf eine Aufhebung des mit ihrem Ausgang gesetzten Dualismus. Während die dem Kanon-Hauptstück vorangehenden Teile der KrV „bloße Negativlehren“ (103) zu ihrem Resultat haben, soll im Kanon selbst ein Verständnis der