

Über Entstehung und Entwicklung der Ethik Immanuel Kants

I

Unter den philosophischen Konzeptionen der bürgerlichen Ideologie des 18. Jahrhunderts nimmt zweifellos die Kantsche eine besondere Stellung ein. Kants Philosophie beruht auf einem eigentümlichen Verständnis vom zentralen Gegenstand und gesellschaftlichen Anliegen dieser Bewußtseinsform: Sie wird als Menschenkenntnis bezeichnet; ihr ausschließlicher Gegenstand sei der Mensch, als ein Vernunftwesen, dessen komplexe Tätigkeitsform einer Analyse unterzogen wird. Philosophie dürfe nicht mehr wie bisher dogmatisch und unkritisch vorgehen und eine Wissenschaft von den Dingen an sich, d. h. der die Menschen umgebenden Objektwelt, sein wollen; sie müsse vielmehr kritisch vorbereitet werden, indem die subjektiven Bedingungen des Erkennens und Handelns der Menschen analysiert werden. Insofern ist sie „nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet“.¹ „Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Prinzip desselben entdeckt hat“.² Damit erfaßt nach Kant Philosophie also niemals die „Totalität der Welt“, – eine solche Aufgabenstellung (wie sie bisherige Philosophie anstrebte) ist unmöglich erfüllbar –; sie umfaßt aber die Totalität des vernünftigen Subjekts. Dabei ist sie nicht nur ein System des Wissens über das Subjekt, sondern vornehmlich eine *wertende* Bewußtseinsform, denn ihre höchste Aufgabe ist die Erarbeitung der „ganzen Bestimmung des Menschen“³: „In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft ..., und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“.⁴ Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft habe nur zwei Gegenstände: Natur und Freiheit, Naturgesetz und Sittengesetz. In der entsprechenden Einteilung seiner Philosophie in Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten gibt Kant letzterer das Primat: Moral-Philosophie habe den Vorrang vor allen Vernunftbewerbungen.⁵ In diesem Sinne erarbeitet Kant in Abgrenzung vom rationalistischen Schulbegriff der Philosophie, der nur die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke habe (oder, anders ausgedrückt, bloße „Gelehrsamkeit“ zum Ideal erhebt) [23] einen „Weltbegriff“ von Philosophie, der philosophisches Selbstbewußtsein über Zweck, Wert und Würde des Menschen vermitteln und gleichzeitig ein System des Wissens um die subjektiven Bedingungen der menschlichen Tätigkeitsformen sein soll. In diesem Sinne ist Kants Philosophie, um mit Hegel zu sprechen, Philosophie der Subjektivität.⁶ Der Übergang von der „vorkritischen“ zur „kritischen“ Periode in Kants Schaffen wird wesentlich markiert durch den Übergang zu dieser Gegenstandsbestimmung der Philosophie, durch den Übergang von einem vorwiegend kosmologisch-naturphilosophisch geprägten monistischen Weltbild zu einer eigentümlichen philosophischen Anthropologie.

Daß dieses neuerarbeitete Philosophie-Verständnis der Ausdruck einer komplexen Neuorientierung in Kants philosophischem Schaffen ist und insbesondere mit der stärkeren Hinwendung zu gesellschaftspolitischen und geschichtlichen Fragen seiner Epoche im Zusammenhang steht, ebenso mit einer intensiven Beschäftigung mit der bürgerlich-progressiven Literatur seiner Zeit, u. a. der englischen und französischen Aufklärung, ist von mir an anderer Stelle schon ausführlicher nachgewiesen worden.⁷ Namentlich Rousseau wirkte auf Kant außerordentlich stark, und die Zeit der Neubesinnung

¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 13.

² Ebd.

³ Ebd., S. 846.

⁴ Ebd., S. 845.

⁵ Ebd., S. 846.

⁶ Vgl.: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1971, Bd. II, S. 482.

⁷ Vgl. a. u. M. Thom, Immanuel Kant, Leipzig 1974.

Dies., Die Bedeutung der Freiheitsproblematik für Kants Übergang zum Transzendentalismus, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, H. 3/1974.

Dies., Zum Freiheitsproblem bei Kant, in: Revolution der Denkart, Denkart der Revolution, hg. von M. Buhr, und T. I. Oiserman, Berlin 1976.

des Kantschen Philosophierens wird nicht zufällig durch ein intensives Studium der Werke des großen Genfer Republikaners eingeleitet. Der Einfluß Rousseaus ist tiefgehend und dauerhaft. Er „heilt“ Kant nach dessen eigenem Zeugnis aus den Jahren 1764/65 vom Eigendünkel des Gelehrten, der den „gemeinen Arbeiter“ verachtet und meint, das Streben nach Wissenschaft sei alles.

„Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet.“⁸ In diesen ersten umfangreichen Rousseau-Reflexionen ist eine geradezu enthusiastische Verehrung ausgedrückt. Kant sah in Rousseaus Werken, deren geschichtsphilosophische Bedeutung er wie kaum ein zweiter Zeitgenosse begriff und die er als Einheit auffaßte,⁹ gewissermaßen den Brennspiegel, in dem sich die Umbruchsituation seiner Zeit offenbarte. Daß Rousseaus Meinung vom Menschen und seiner Geschichte der „gangbaren Meinung“ in gewisser Weise entgegenstand, was ihm den Ruf eines Sonderlings einbrachte, hat Kant sehr fein empfunden.¹⁰ Er sieht aber darüber hinaus, daß gerade in dieser ungewohnten Betrachtungsweise exakt das fortschrittliche Anliegen der Zeit zum Ausdruck gebracht ist, und knüpft selbst an die Problemstellungen an, ohne freilich Rousseaus Auffassung zu übernehmen. Rousseau hat auf Kant vorwiegend durch die Fragen, die er aufwarf, gewirkt; in der Lösungsmethode und der Beantwortung der Fragen geht Kant eigene Wege.

Einer der ersten Denkanstöße, die Kant durch Rousseau erfährt, betrifft das Philosophie-Verständnis. Schrieb Rousseau zu Beginn seines Diskurses über die Ungleichheit: „Die Wissenschaft vom Menschen hat unter allen menschlichen Wissenschaften den größten Nutzen, und doch ist sie noch am wenigsten fortgeschritten ...“¹¹ – so notierte Kant im Einverständnis mit ihm: [24] „Wen es irgend eine Wissenschaft giebt, deren der Mensch bedarf, so ist es die so ihn lehret die Stelle geziemend zu erfüllen welche ihm in der Schöpfung angewiesen ist und aus der er lernen kan was man seyn muß um ein Mensch zu seyn ...“¹²

Die „Stellung des Menschen in der Schöpfung“ ist jedoch keineswegs theologisch, sondern kosmologisch aufgefaßt: Der Mensch habe seinen Platz auf der Erde unter den Planeten – darauf solle er sich beschränken und darein seinen Stolz setzen: „Ich habe gar nicht den Ehrgeitz ein Seraph seyn zu wollen mein stolz ist nur dieser daß ich ein Mensch sey ...“¹³

In ganz ähnlicher Weise hat in dieser Zeit David Hume als ein Gesellschafts- und Moralphilosoph auf Kant gewirkt, dessen skeptische Methode keineswegs nur erkenntnistheoretisch, sondern viel umfassender bei der Suche nach der „Bestimmung des Menschen“ und „das dem Menschen Nützliche“ von Einfluß war.¹⁴ Ab Mitte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts beginnt somit Kant schrittweise, Philosophie als Philosophie des Selbstbewußtseins zu entwerfen. Ihr Gegenstand sind die menschlichen Tätigkeitsformen: Erkennen und Handeln. Das Handeln setzt Kant höher als das Erkennen – in ihm erfolgt die eigentliche Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung der menschlichen Vernunft. In dieser Fähigkeit offenbart sich die Würde und der Wert des Menschseins und der menschlichen

Dies., Philosophie als Menschenkenntnis. Beitrag über die Entstehungsgeschichte der Philosophie Immanuel Kants, unveröff. Promotionsschrift (B), Leipzig 1976.

⁸ Kants gesammelte Schriften, hg. von d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff. (im folgenden als AA zitiert) Bd. 20, S. 44, vgl. auch Bd. 15/2, Collegzettel zur Anthropologie.

⁹ Vgl. u. a. AA Bd. 19, S. 98 (Nr. 6593);

AA Bd. 15/2, S. 889 f. Nr. 1521).

Vgl. auch: K. Tenenbaum, Natur und Kultur – zu einem Aspekt der Kantischen Rousseau-Deutung, in: Wiss. Z. Karl-Marx-Universität Leipzig, Ges-Sprach. R., H. 3/1974.

¹⁰ AA Bd. 20, S. 43 f.

¹¹ J. J. Rousseau, Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Berlin 1953, S. 35.

¹² AA Bd. 20, S. 45.

¹³ Ebd., S. 47.

¹⁴ Hume wird in Kants Notizen der sechziger und siebziger Jahre, soweit sie uns erhalten sind, nur ganz selten, und dann als Gesellschafts- und Moralphilosoph erwähnt. Auch im Briefwechsel mit Herder wird über Hume als Gesellschaftsphilosophen gesprochen. Für den erkenntnistheoretischen Einfluß, von dem Kant in der Einleitung der „Prolegomena“ spricht, gibt es aus dieser Zeit kein Zeugnis. Dies vermerkt auch H. Holzhey in „Kants Erfahrungsbegriff“, Basel/Stuttgart 1970 (vgl. S. 144). Hume wird erwähnt in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, und zwar seine Schrift „Of National Character“ (AA Bd. 2, S. 253), und in den Notizen AA Bd. 20, S. 120 und AA Bd. 16 [Nr. 1652]).

Geschichte: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschen-Kenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftskunst; aber die obrigkeitliche Würde über die Menschliche Vernunft und alle Kräfte, sofern sie ihr unterworfen sind, kommt der Philosophie zu. Oh! es ist zu bedauern, daß wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist diese Kenntnis nicht von anderen ausgesondert, und es giebt keine wirkliche Lehre der Philosophie.“¹⁵ Analoge Reflexionen notiert Kant in der Ausarbeitungsphase seines späteren transzendental-philosophischen Systems immer wieder in den verschiedensten Zusammenhängen, oft als Gedächtnishilfen für seine Vorlesungen über Logik, Moralphilosophie, Metaphysik und Anthropologie:

Philosophie habe zum Objekt die Vernunft: die Maximen, die Grenzen und den Zweck; das übrige sei Vernunftkunst und Gelehrsamkeit;¹⁶ sie sei Bestimmung des Menschen nach Verstand und Willen etc.¹⁷ Bekanntlich liegt dieser Auffassung von Philosophie ein dualistisch ausgeprägtes Menschenbild zugrunde: der Mensch ist „Bürger zweier Welten“, ist intelligibles und sensibles Wesen zugleich. Die Intelligibilität wird strikt und konsequent von der Sensibilität unterschieden. Andererseits hat Kant die Herauslösung der „reinen Vernunft“ aus der Komplexität der menschlichen Vermögen, ihre Abgrenzung von der Sensibilität, vom „Empirischen“ (Anschauung, Neigung) stets nur als ersten Schritt betrachtet. Das Spezifische der reinen Vernunft (der autonomen, reinen praktischen Vernunft bzw. des den Gegenstand entwerfenden reinen Verstandes) ist für ihn mit dieser Abstraktion noch nicht schon hinreichend [25] erfaßt, sondern es muß der Gebrauch dieses Vermögen, die Art seines Funktionierens und sein Anwendungsfeld herausgearbeitet werden. So gilt die ganze Aufmerksamkeit Kants, nachdem die reine Vernunft herausgeschält wurde, gerade der Untersuchung der Beziehung der verschiedenen Vermögen, die freilich in der erkennenden oder ästhetischen (u. a. künstlerischen) Aneignung anders gestaltet ist, als in der widersprüchlichen Wechselbeziehung von Pflicht und Neigung im praktischen Handeln. Selbst in der Kantschen Einschränkung der Philosophie auf „reine Vernunftwissenschaft“ ist der Bezug zur „empirischen Wirklichkeit“ stets in den Gegenstandsbezug des Philosophierens einbezogen. Kants philosophisches Gesamtwerk, beginnend mit der Neubestimmung seines Anliegens ab etwa Mitte der sechziger Jahre bis hin zu den Alterswerken (Metaphysik der Sitten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Opus Postumum) gibt Zeugnis von der ständigen Arbeit an der systematischen Analyse und Darstellung der aktiven Aneignungsformen des Subjekts in Beziehung auf Natur und Gesellschaft. Eine Fülle der Tätigkeitsformen der Menschen gelangt damit durchaus in den Gesichtskreis Kants. Dies wird besonders einsichtig, wenn man Kants philosophische Anthropologie als einen Leitfaden zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht begreift¹⁸ und ihn als einen Denker sieht, der, oftmals scheinbar an der Peripherie seines Schaffens, auch das Thema Geschichte, Politik, Recht etc. behandelt. Genauer noch: Kants moralphilosophische Bemühungen zielen geradezu auf die Lösung geschichtlich-gesellschaftlicher Fragen.¹⁹ Dennoch ist es gerade die Moralphilosophie, in der die Reinheit der Vernunft und ihrer Prinzipien eine besondere Akzentuierung erfährt. Während die reine theoretische Vernunft nur dann zu einem fruchtbaren Ergebnis, nämlich zur Konstituierung von Wissen, taugen kann, wenn Verstand und Anschauung (insbesondere empirische Anschauung) eine Synthese erfahren, d. h. im Erfahrungsgebrauch, so muß die reine praktische Vernunft sich in ihren Entscheidungen von allen empirischen Einflüssen freimachen und autonom vorgehen, um wirklich frei (d. h. moralisch gut, ganz im Sinne des Sittengesetzes und frei von Neigungen) zu handeln. Bezeichnenderweise ist es auch die Moralphilosophie, in der Kant zuerst das Prinzip einer aktiven, autonomen und reinen Vernunft ausarbeitet. Entgegen dem Anschein, den die Publikationsgeschichte der Kantschen Werke erweckt, ist nämlich die Moralphilosophie in ihren wesentlichen Prämissen und Grundaussagen zeitlich vor der Erkenntnistheorie und von einer gewissen Stufe ab in Wechselbeziehung zu ihr ausgearbeitet worden. Dies ist in neuerer Literatur, die eine gründliche Auswertung des Kantschen handschriftlichen Nachlasses aus den sechziger

¹⁵ AA Bd. 18, S. 30 (Nr. 4927).

¹⁶ Vgl. AA Bd. 17, S. 562 (Nr. 4467); AA Bd. 18, S. 23 f. (Nr. 4902), ebd., S. 52 (Nr. 4987).

¹⁷ AA Bd. 26, S. 60 (Nr. 1652).

¹⁸ Vgl. AA 15/2, S. 659 f. (Nr. 1482).

¹⁹ Vgl. u. a. die Aufsätze von *P. Ruben* und *G. Stiehler* in: *Zum Kantverständnis unserer Zeit*, Berlin 1975.

und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts zum Gegenstand hat, wiederholt bestätigt worden.²⁰ Aus der Analyse dieser Materialien, freilich unter Einschluß des Briefwechsels sowie der publizierten Schriften Kants, ergibt sich eindeutig, wie die spätere Konzeption einer reinen, aktiven, entwerfenden, selbstgesetzgebenden (autonomen) Vernunft sich vornehmlich in der Genesis der moralphilosophischen Überlegungen Kants herauschält. Das Problem der Autonomie der Vernunft bzw. der Freiheit wird das tragende Motiv bei der Erarbeitung eines transzendentalphilosophischen Subjektbegriffes. So ergibt sich gerade aus der moralphilosophischen Fragestellung nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, von Autonomie der Vernunft einerseits und Rolle der Umstände bzw. der Neigungen des empirischen Menschen andererseits auch die Motivation für die strikte Aufspaltung von Intelligibilität und Sensibilität. Selbst die erkenntnistheoretische Fragestellung und Lösung im Sinne einer aprioristischen, entwerfenden, den Gegenstand erst in seiner gesetzmäßigen Struktur schaffende Vernunft sowie die notwendig damit verbundene Einschränkung des Vernunftgebrauches auf das Feld der Erfahrung ist wesentlich von moralisch-philosophischen Überlegungen mitbestimmt: Denn wäre auch die theoretische Vernunft autonom, d. h. absolut unabhängig von der Gegebenheit des Empirischen, so wäre die Überschwenglichkeit des Rationalismus wiederhergestellt, die Kants Erkenntniskritik gerade bekämpft.²¹

Daß die moralphilosophischen Überlegungen in Kants Ringen um ein neues Philosophie-Verständnis einen zentralen Platz einnahmen, geht u. a. schon aus Zeugnissen seiner Freunde und aus Kants Briefen hervor. Am 1.2.1764 schrieb Hamann an Lindner über Kant: „Er hat eine Menge Arbeiten im Kopf: Sittlichkeit“.²² In einem Brief an Lambert vom 31. 12. 1765 wird die Abfassung von „metaphysischen Anfangsgründen der natürlichen Weltweisheit“ angekündigt.

Den gleichen Plan äußert Kant in einem Brief vom 9.5.1768 an Herder, indem er diesem eindrucksvoll seine Anstrengungen in den letzten vier Jahren (seit Herders Weggang aus Königsberg 1764) schildert, mit der Neubegründung der Philosophie voranzukommen: Er habe sein Augenmerk vornehmlich darauf gerichtet, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, und er glaube, daß dies, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei, „... wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, im gleichen die Methode angeben zu können ...“²³; er hoffe, in diesem Jahr damit fertig zu werden.²⁴ Kant kommt aber in der Folgezeit – wahrscheinlich etwa in der Abfassungszeit der Arbeit „De mundi sensibilis atque intelligibilis ...“, um 1769/70 – zu der Auffassung, daß zwar die praktische Wissenschaft den Wert der theoretischen bestimme, denn was keinen Gebrauch habe, sei unnütz; sie gehe daher „in den Intentionen“ voraus, – „... aber in der execution sind die theoretische die erste.“²⁵ Wie dieser nunmehr behauptete Vorrang der Ausarbeitung einer Kritik der theoretischen Vernunft vor einer Darstellung und Publikation der Sittenlehre in der Logik der Gedankenentwicklung begründet ist, wurde an anderer Stelle ansatzweise untersucht und kann hier nicht weiter erörtert werden.²⁶ Diese Schwerpunktverlagerung auf die Ausarbeitung des ersten großen Werkes der „kritischen“ Periode, „Kritik der reinen Vernunft“, [27] erfolgte aber eben zu einem Zeitpunkt, da Kant in der Erarbeitung der Freiheits- und Autonomie-Problematik schon zu wesentlichen Ergebnissen eines Standpunktes gelangt war, wie er dann, freilich weiterentwickelt und präzisiert, 1785 in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erstmals publiziert wurde.

²⁰ Vgl. u. a. *M. Forschner*, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Antinomie bei I. Kant, München und Salzburg 1974; *J. Schmucker*, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen, Meiningen 1961; *M. Thom*, Philosophie als Menschenkenntnis ... a. a. O., bes. Teil II.

²¹ Eine ausführliche Untersuchung des Einflusses der Moralphilosophie auf Stellung und Lösung des Erkenntnisproblems unternahm ich in meiner Promotionsschrift (B), a. a. O.

²² Zitiert nach der Einleitung von *K. Vorländer*, in: *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Leipzig 1933, S. VII.

²³ *I. Kant*, Briefwechsel, Leipzig 1924, Bd. 1., S. 42.

²⁴ Ebd., S. 56.

²⁵ AA Bd. 19, S. 110.

²⁶ Vgl. *M. Thom*, Promotionsschrift (B), a. a. O., Teil II/1.

II

Aus der Beachtung dieser Zusammenhänge ergibt sich aber eine andersartige Sicht für das Verständnis der Kantschen Motive für den Übergang zum Kritizismus und Transzendentalismus, als sie in der Kant-Literatur weitgehend anzutreffen ist. Dieser Übergang ist z. B. keineswegs schon hinreichend erklärt, indem er als Versuch der Verallgemeinerung des mathematisch-physikalischen Denkens der Zeit (u. a. Newton) oder anderer bloß wissenschafts- und erkenntnistheoretischer Anstöße interpretiert wird. Vielmehr ist nachweisbar, daß Kant von vornherein auf dem Boden der Newtonschen Physik und Mechanik stand, – ja, daß sogar die weitere Beschäftigung mit den methodologischen Voraussetzungen der Newtonschen Physik sowie ideengeschichtliche Einflüsse von seiten der Lockeschen, Baconschen und Humeschen Erkenntnisauffassung ihn zeitweilig – in gewisser Beziehung sogar noch bis 1769/70 – in die Nähe empiristisch begründeter Erkenntniskonzeptionen führten.²⁷ Aber bereits Anfang der sechziger Jahre, in einer Phase, da Kant für die Naturerkenntnis noch eine von der Erfahrung zu allgemeinen Regeln aufsteigende Methode empfiehlt, steht ihm für das Gebiet der Moralphilosophie fest, daß da umgekehrt verfahren werden müsse: Moral könne nur auf feste Vernunftgrundsätze gegründet werden. Noch ist ihm freilich die Begründung der Allgemeinheit und Verbindlichkeit solcher Grundsätze nicht völlig klar. Er argumentiert noch mit dem Ideal der Vollkommenheit, in Anlehnung an den traditionellen Schulrationalismus.

Dies zeigt sich besonders deutlich in der Preisschrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ aus dem Jahre 1762. Hier wird für die Naturphilosophie, in ausgesprochener Abhebung vom *konstruktiven* methodischen Vorgehen der Mathematik, eine empirisch orientierte Methode empfohlen, für die Moralphilosophie aber wird als „erster formaler Grund der Verbindlichkeit“ die Vernunftregel aufgestellt: „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist ...“²⁸ Gleichzeitig wird als allgemeiner Grund der Fähigkeit der Menschen zur Moralität in Anlehnung an Hutcheson vom „moralischen Gefühl“ gesprochen, da Kant in dessen Moralphilosophie die Möglichkeit sah, über den rationalistischen Standpunkt etwa Christian Wolffs, der von der Erkenntnis des Vollkommenen ausging, im Verständnis dieses Prinzips hinwegzukommen: „Man hat es nämlich in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen: daß das Vermögen, das Wahre [28] vorzustellen, die *Erkenntnis*, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei, und das beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden ...“²⁹ Auf Kants Verhältnis zu Hutcheson wird noch einmal zurückzukommen sein, da Kant später – von seiner Fragestellung aus mit gutem Grund – einen *sensus moralis* als verbindendes Prinzip ablehnt. Festzuhalten ist jedoch anhand der Preisschrift, daß in Kants Methodenauffassung ein Bruch zwischen Begründung der Naturphilosophie einerseits und Moralphilosophie andererseits auftritt, der später in Richtung auf Verallgemeinerung der Methodenansätze in der Moralphilosophie (Ausgehen von Vernunftgrundsätzen) überwunden wird. Es soll zunächst kurz skizziert werden, wie Kant das Problem der freien moralischen Entscheidung bzw. überhaupt der Freiheit des menschlichen Handelns entwickelt:

In seinen frühen Schriften hatte Kant, im Anschluß an Christian Wolff und im Gegensatz und in offener Polemik zu Crusius, das Problem der freien Entscheidung noch im aufklärerisch-rationalistischen Sinne beantwortet: Gegen Crusius' These von der Willensfreiheit wendet er ein, daß die Fähigkeit freier Wahl auf der klaren und deutlichen Vorstellung der besten Variante bestehe. Es gebe eine undurchbrechbare Kausalkette von Gründen, und Freiheit bestehe nur in der Einsicht in diese Gründe der Handlung.³⁰ Freiheit ist ihm also Einsicht in die Notwendigkeit; sie kann nicht außerhalb des natürlichen Determinationsgeschehens angesiedelt werden. Diese Position scheint im Gegensatz zur späteren Behauptung der absoluten Willensfreiheit ein Signum „noch wissenschaftlicher“ Denkweise. Dies wäre aber eine höchst unhistorische Wertung, denn diese frühe Freiheitsauffassung Kants beruht in Wahrheit auf einer sehr engen Sicht des Freiheitsproblems: Diskutiert wird wesentlich nur die Frage nach individueller Entscheidungsfreiheit und Verantwortung des Menschen. Noch nicht

²⁷ Vgl. ebd. Teil I. Darauf weist auch *M. Forscher* hin; vgl.: a. a. O., S. 27 ff.

²⁸ AA Bd. 2, S. 299.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. AA Bd. 1, S. 394 ff.

aufgegangen ist Kant zu jener Zeit das Problem einer gesamtgesellschaftlichen Sicht: als Selbstgesetzgebung der Menschheit bei der Moralisierung der Gesellschaft. Ab spätestens Mitte der sechziger Jahre wird in Kants Notizen das Freiheitsproblem wesentlich auch als Politikum gefaßt, und zwar im Sinne einer Frage nach der Möglichkeit der „Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft“.³¹ Die spätere Begründung der Möglichkeit freier und moralischer Handlung ist auch unter einem anderen Aspekt keineswegs mehr im Geiste der aufklärerisch-rationalistischen Schulphilosophie gefaßt: Sie impliziert ein anderes Konzept von Philosophie, als eine vorrangig *wertende* Bewußtseinsform. Der aufklärerisch-elitäre Zug der rationalistischen Moralphilosophie wird überwunden. Zweifellos u. a. unter dem Einfluß des Rousseau-Erlebnisses wird die große Bedeutung des gesunden, natürlichen Urteilsvermögens des „gemeinen Mannes“ gerade in der Frage nach Gut und Böse herausgearbeitet. Dieses Urteilsvermögen erscheint Kant als Repräsentant einer „gesunden Vernunft“, die er allerdings interessanterweise vom *sensus communis* (dem gemeinen, aus bloßer individueller Erfahrung [29] urteilenden gewöhnlichen Verstand) abgrenzt. Denn eines steht ihm fest: Daß Vernunft (und zwar stets als Gattungsvernunft aufgefaßt) – nicht die Erfahrung – die Prinzipien der Moral enthalten müsse: „Die Philosophie der gesunden Vernunft bedeutet nicht, die bloß durch den *sensus communem* urteilt; denn alsdenn ist es nicht philosophie; oder die damit übereinstimt: denn das muß jede, sondern die, in welcher die Gesunde Vernunft die Kriterien der philosophie abgiebt. – Dieses ist einzig die moral ...“.³² Die gesunde Vernunft bedarf zur Entscheidung für Gut und Böse der Aufklärung über äußere Gründe nicht mehr – sie enthält in sich selbst alle Orientierungspunkte für tugendhaftes Verhalten; sie funktioniert „jenseits“ der Sphäre des Wissens.

Moralische Entscheidungsfähigkeit eines jeden Menschen setzt zweierlei voraus: Willensfreiheit und Unabhängigkeit des Wissens um Gut und Böse vom Bildungsgrad, d. h. die Möglichkeit sicheren Urteilens auch mit dem gesunden Menschenverstand des „gemeinen Mannes“. Wohl aber erheischt ein sicheres moralisches Urteil einen bestimmten Grad von Selbstbewußtsein (von Bewußtheit über die Würde des Menschseins). Philosophische Klärung kann da nach Kants Überzeugung sehr fördernd wirken. Kein Mensch kann zur Verantwortung gezogen werden, vermag er sich nicht aus eigener Kraft über äußere Gründe und die eigenen Neigungen erheben. Eindeutig formuliert dies Kant, u. a. in einer Notiz, die wahrscheinlich aus der Zeit 1769/70 stammt: „Da die Freyheit eine vollständige selbstthätigkeit des Willens ist, ohne durch stimulos oder durch irgend etwas anderes, was das subiect afficiert, bestimmt zu seyn, so kommt es bei ihr nur auf die Gewißheit der Persönlichkeit an; daß sie nemlich ... bewußt sey, sie handle aus eigener Willkühr, der Wille sey thätig und nicht leidend, weder durch stimulos noch durch fremde Eindrücke. Sonst müßte ich sagen: ich bin getrieben oder bewegt so oder so zu handeln, welches so viel heißt als: ich bin nicht handelnd sondern leidend. Wenn Gott die Bestimmungen der Willkühr regirt, so handelt er; wenn die reitze der Dinge sie nothwendig bestimmen, so nöthigen sie; in beiden Fällen *entspringt* die Handlung nicht aus mir, sondern ich bin nur das Mittel einer andern Ursache.“

In der Sinnenwelt ist nichts begreiflich, als was durch vorhergehende Gründe necessirt ist. Die Handlungen der freyen willkühr sind phanomena; aber ihre Verknüpfung mit einem selbständigen Subject und mit (dem Vermögen) der Vernunft sind intellectual; demnach kan die Bestimmung der freyen Willkühr den *legibus sensitivis* nicht submittiert werden.“³³

Die Nichtanerkennung der Freiheit als jenseits der Notwendigkeit setzt Kant nun ständig mit Einmünden in fatalistische Konsequenzen gleich. Soll der Mensch als selbstbewußte Person und als ein selbsttätiges Wesen anerkannt werden, muß absolute Willensfreiheit als ein Vermögen a priori, als ein – wenn auch unableitbares – Faktum anerkannt werden. Frei sein, moralisch gut sein können, tätig sein und selbstbewußt sein sind somit für Kant einander [30] korrespondierende Bestimmungen zur Charakteristik des vernünftigen menschlichen Subjekts.³⁴

³¹ Diesen Ausdruck verwendet Kant 1784 in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, AA Bd. 8.

³² AA Bd. 16, S. 16 f. (Nr. 1578).

³³ AA Bd. 17, S. 464 f. (Nr. 4225).

³⁴ AA Bd. 18, S. 182 (Nr. 5440).

Die Herauslösung des Freiheitsvermögens als eine andere Art Kausalität als die der Natur durchläuft eine Entwicklung, die den Übergang von einer monistisch-kosmologischen Sicht zu einer anthropologischen Wende bezeichnet. In Notizen, die wahrscheinlich aus der Mitte der sechziger Jahre stammen, werden in Abhängigkeit von der organischen Entwicklung noch Grade des Frei-Seins unterschieden: Das Leben wird als Vermögen definiert, einen Zustand von selbst anfangen zu können, die Tiere seien automata spirituali, die von äußeren Einflüssen bewegt werden, „... aber bey dem Menschen ist in jedem Falle die Kette der determinierenden Ursachen abgeschnitten ... Bey dem Menschen ist der Geist frei und will das Gute ...“³⁵

In der Folgezeit gelangt Kant immer mehr zu der Überzeugung, daß es unmöglich sei, das für den Menschen spezifische Frei-Sein im Rahmen des natürlichen, empirisch konstatablen Kausalgeschehens zu erklären, und er gibt jede monistische Konzeption in dieser Frage auf. Immer wieder, über viele Jahre, tauchen in seinen Notizen Bemerkungen über die Unbegreiflichkeit der menschlichen Freiheit auf: „Die größte Schwierigkeit steckt darin: wie eine subjective unbedingte Willkür könne gedacht werden ...“³⁶

Die Unlösbarkeit des Problems der Ableitung von Freiheit wird in Kauf genommen: „Die Freyheit ist ein praktisch nothwendiger Grundbegriff. Das erste Nothwendige ist nicht zu begreifen ...“³⁷ Kant geht mindest ab etwa 1769/70 stets vom Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit aus und betrachtet den Menschen als seinem Vermögen nach beiden Welten gleichermaßen angehörig. Dies sei notwendig, denn – so argumentiert er später in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ – es werde der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit hinwegzuvernünfteln.³⁸ Mitte der siebziger Jahre notiert er dazu: „Die Freyheit, sofern sie ein Vernunftbegriff ist, ist unerklärlich ...; sofern sie ein Begriff von der Thätigkeit und causalitaet der Vernunft selbst ist, kann sie zwar auch nicht als ein erstes princip erklärt werden, ist aber ein Selbstbewußtseyn a priori.“³⁹ Hier haben wir einen wesentlichen Grund für den spezifischen Kantschen Agnostizismus: Es wird das Reich der Naturkausalität (und somit des Wissens) eingeschränkt, um für die Freiheit Platz zu bekommen (ein oft übersehener Sinn für die Kantsche Wissensbegrenzung und ihrer Begründung in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“).⁴⁰ Mit dieser, sein gesamtes philosophisches Gebäude durchziehenden Konstruktion macht Kant im Grunde zunächst nichts anderes, als daß er der die philosophischen Reflexionen seiner Zeit beherrschenden *Antinomie* von Notwendigkeit und Freiheit, von Natur und Geschichte, von Kausalitätsgeschehen und freier, aufgeklärter Vernunft theoretischen Ausdruck verleiht; denn der Begriff der Vernunft im Rahmen der französischen Aufklärung bleibt ebenso unabgeleitet wie der Kantsche Begriff von Vernunft und Freiheit. Allerdings, – eine Antinomie in der ideologischen Reflexion bewußt gemacht und als solche ausgesprochen zu haben, ist auch schon ein bedeutendes Verdienst, auch wenn die Lösung aussteht, ja sogar letztlich für unmöglich erklärt wird. Immerhin entwickelt Kant hier ein Problembewußtsein, das beachtlich ist und welches das gleiche Dilemma zum Ausdruck bringt, das viel später Marx in seiner dritten Feuerbachthese kritisch vermerkt. Doch Kant bleibt bei der Feststellung der Antinomie nicht stehen. Sein Beitrag im Rahmen der bürgerlichen ideologischen Bewegung des 18. Jahrhunderts ist die auf der Grundlage seines Freiheitsbegriffs entwickelte moralphilosophische *Theorie der Verbindlichkeit allgemeiner Normen des Handelns* der Menschen, welche die Moralisierung der Gesellschaft, den geschichtlichen Progreß zur „Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft“ ermöglichen sollen. Diese Problematik ist, wie besonders die geschichtsphilosophischen Reflexionen Kants aus den sechziger und besonders aus der Mitte der siebziger Jahre beweisen, durchaus nicht nur in moralphilosophischer überhöhter Form von Kant expliziert, sondern als politische Zeitfrage direkt angesprochen worden.⁴¹ Wir

³⁵ AA Bd. 17, S. 464 f. (Nr. 4225).

³⁶ Ebd., S. 316 (Nr. 3860).

³⁷ Ebd., S. 315 f. (Nr. 3859).

³⁸ AA Bd. 4, S. 455 f.

³⁹ AA Bd. 18, S. 182 (Nr. 5440).

⁴⁰ Vgl.: *I. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, a. a. O., S. 32. Auf S. 30 f. geht eindeutig hervor, daß Kants Ausgangsfrage das Freiheitsproblem ist.

⁴¹ Vgl. AA Bd. 15/1 und Bd. 15/2.

wollen uns hier auf die Genesis des moralphilosophischen Aspektes beschränken, auf die Skizzierung des Ringens um dieses Problem der Verbindlichkeit bei der Präzisierung der Grundthesen und Begriffe der Kantschen Ethik.

Wir sahen, daß Kant anfänglich von Hutcheson die Betonung des Willens und Gefühls gegen eine rationalistische Reduktion der Moral auf Erkennen als Anregung übernahm. Dies schien ihm deshalb auch möglich, weil Hutcheson versucht, das moralische Gefühl von eigennütziger Neigung, Begierde etc. abzugrenzen, und ein moralisches Handeln fordert, welches allgemeine Billigung erfahren kann: „Der erste Verstand des Wortes Verbindlichkeit setzt eigennützige Neigungen und ein Gefühl der Glückseligkeit voraus, der zweite schließt ein moralisches Gefühl in sich.“⁴²

Kant akzeptiert zunächst die Differenzierung der subjektiven Vermögen; das „gute Herz“ scheint ihm ein sicherer Garant für moralisches Verhalten. Dies kommt u. a. in der schon erwähnten Preisschrift aus dem Jahre 1762 und auch noch in folgender Notiz (1764) zum Ausdruck: „Der Verstand wird durch Erfahrung und Unterweisung abgerichtet als ein Mittel. Das Herz bestimmt den Zweck.“⁴³ Problematisch bleibt aber für die weiteren moralphilosophischen Überlegungen, wie das „gute Herz“, und sei es auch mit einem ursprünglichen *sensus moralis* ausgestattet, strenge Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit tatsächlich garantieren könne, denn allzu leicht kann ein Gefühl uns trügen.

Schon in der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen“ 1764 wird die Unsicherheit eines auf bloßem Gefühl beruhenden moralischen Urteils betont und Moral als „auf Grundsätze gepfropft“ herausgestellt.⁴⁴ In den folgenden Jahren arbeitet Kant daran, den Begriff des moralischen Gefühls in immer stärkerer Annäherung an den Begriff der Vernunft [32] zu fixieren, ohne aber dabei den angestrebten Aspekt des wertenden zweckbestimmten, sich vom bloß kognitiven Verhalten unterscheidenden Bewußtseins aus dem Auge zu verlieren. In diesem Zusammenhang setzt eine kritische Sicht der Lösung Hutchesons ein, weil dieser das moralische Gefühl unzureichend von der Sensibilität absondere.

In einer Notiz (Mitte bis Ende der sechziger Jahre einzuordnen) wird das moralische Gefühl erstens von der Sensibilität und zweitens von einem bloßen Privatgefühl abgegrenzt: „*Das moralische Gefühl ist kein ursprüngliches Gefühl*“ heißt es jetzt im Gegensatz zu früher. „Es beruhet auf einem nothwendigen inneren Gesetze, sich selbst aus einem äußerlichen Standpunkt zu betrachten und zu empfinden. Gleichsam in der Persönlichkeit der Vernunft; da man sich im allgemeinen fühlt und sein Individuum als ein Zufällig subiect wie ein accidens des allgemeinen ansieht.“⁴⁵ Das moralische Gefühl wird nun also als ein Selbstbewußtsein über die gesellschaftliche Zugehörigkeit gedeutet. 1772 wird dann eindeutig das Gefühl als Grund der Verbindlichkeit abgelehnt: „Das Gefühl ist der Grund des angenehmen und unangenehmen, der Fähigkeit, Glücklich oder Unglücklich zu seyn. Wenn ein Moralisch gefühl wäre, so würden wir darauf als ein Mittel uns zu vergnügen rechnen, es wäre ein Sinn mehr sich zu vergnügen. Allein in dieser Art von Schätzung würde die Tugend mit ihren idealischen Reitzen gegen das Laster mit seinen physischen sehr verlieren.“⁴⁶

Hier klingt noch ein weiteres Motiv der Kantschen Abgrenzung von Hutcheson an: Es soll auf reine Pflichterfüllung, unabhängig vom (letztlich eitlen) Wohlgefallen an der eignen Tugendhaftigkeit orientiert werden. (Das Problem, wie das Wohlgefallen an der Tugend zu werten und gleichzeitig als primäres Motiv der Handlung auszuschalten ist, um reine Moralität zu erreichen, wird übrigens über Jahre hinweg in Kants Reflexionen ebenfalls immer wieder erörtert.)⁴⁷

Wird das Sittengesetz auf Gefühl gebaut, ist es alsdann „das Gesetz eines an sich zufällig urtheilenden Geschmacks.“ „Ich besorge sehr, daß man nur darum so gefühlvoll ist, weil man so gedankenlos ist.

⁴² F. Hutcheson, Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften, Leipzig 1760, S. 244.

⁴³ AA Bd. 19, S. 92 (Nr. 6577).

⁴⁴ AA Bd. 2, S. 217.

⁴⁵ AA Bd. 19, S. 103 (Nr. 6598).

⁴⁶ AA ebd., S. 149 (Nr. 6755).

⁴⁷ Vgl. dazu: M. Thom, Promotionsschrift (B), a. a. O., Teil II/1.

Dieser Wahn nimt der Vernunft ihr Ansehen und dem Sittlichen Gesetze seine ... würde.“⁴⁸ Deshalb wird das „princip des Hutcheson“ als „Unphilosophisch“ schon etwa ab 1769/70 abgelehnt, ebenso übrigens Wolffs Prinzip der „Vollkommenheit“, da es von leeren Grundsätzen ausgehe. Auch das „Ideal der Christen“, aus dem die „Größte Bangigkeit entspringen“ müsse, wird in seiner kirchlich-dogmatischen Ausprägung kritisiert.⁴⁹ Später hat Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ seinen Standpunkt dazu gültig dargelegt.⁵⁰ Der Grund der Verbindlichkeit könne nur in der menschlichen Vernunft und letztlich im Selbstzweck der Menschheit zu finden sein; es ist das die Menschenwürde und den gesellschaftlichen Zusammenhalt der Menschen ausdrückende Sittengesetz: „Aus dem Angeführten erhellt: daß alle sittlichen Begriffe völlig [33] a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als in der im höchsten Maße spekulativen ...“⁵¹ In seinem moralischen Urteil, in der Entscheidung, was seine Pflicht ist, kann sich der Mensch also weder auf sein Gefühl noch auf ideale, aber leere Vorstellungen verlassen. In beiden Fällen bleibt er dann immer auf individuelle Sphäre beschränkt; das „Tappen an Beispielen“, die subjektiven Maßstäbe beherrschen ihn. Einen objektiven Maßstab enthält nur die reine Vernunft in ihren Begriffen und Prinzipien a priori. Selbstbewußtsein als begrifflich fixierte Bewußtheit über das Sittengesetz ist also erforderlich. Dabei entsteht in Kants Ethik sogar der Schein einer Wiederbelebung des Rationalismus: Es erweist sich als notwendig, „den Willen der Form des Verstandes zu unterwerfen“⁵². Denn: „Man kan sich in Ansehung der Begriffe communiciren, aber nicht in ansehung der Empfindungen.“⁵³ Kant spricht daher später in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ von einem Rationalismus der Urteilskraft, wonach das Sittengesetz so streng beurteilt und eingehalten werden müsse, als ob es sich um ein Naturgesetz handle, und wonach Vernunft nur das denkt, was sie aus sich selbst nimmt: nämlich Gesetzmäßigkeit. Dieser Rationalismus soll vor Überschwenglichkeit bewahren, um die Heteronomie (Fremdbestimmung) auszuschalten und die Autonomie (Selbstgesetzgebung) der Vernunft zu sichern, gleichzeitig soll er die höchst diesseitige, dem Menschen selbst innewohnende, kommunizierbare Wesensbestimmung des Sittengesetzes zum Ausdruck bringen. Dieser Rationalismus ist aber eben keine Wiederbelebung eines rationalistischen Vernunftgesetzes à la Wolff, denn Kant will hier nur die *Form* des Verstandesgebrauchs aufrechterhalten wissen, nicht aber die Identifizierung von Verstand und Vernunft (oder auch: von Gelehrsamkeit und Philosophie!).

Inhaltlich geht Kants Verständnis der reinen praktischen Vernunft von der Kategorie des praktischen Interesses der Vernunft und ihrer Werte setzenden Funktion bei der Realisierung der „höchsten Zwecke der Menschheit“ aus – das Wissen und damit die *rationale Funktion* ist als Selbstbewußtsein über dieses Interesse gefaßt, das freilich in der „Form des Verstandes“ selbstanalytisch operieren muß, – z. B. in der Herausarbeitung des rein moralischen Motivs der Handlung im Unterschied von Klugheit und Mitteln, Technik etc. (Auf diese Differenzierungen, die ebenfalls in dem hier vorrangig behandelten Zeitraum erarbeitet werden, soll hier nicht weiter eingegangen werden).⁵⁴

III

Wir stehen hier vor der Frage: Was hat Kant primär veranlaßt, Moral letztlich in kritischer Überwindung der Einflüsse von Hutcheson auf Vernunftbegriffe und -prinzipien zu gründen? Dieses Problem wird z. B. von dem bürgerlichen Kant-Forscher Forscher ebenfalls aufgeworfen, der, in Anlehnung an Schmucker, meint, die Ursache sei in der gewonnenen erkenntnistheoretischen Konzeption von Kant zu sehen, wonach das Gefühl nun eindeutig als rezeptiv und nur der Verstand der Spontaneität fähig gedacht werde. Ein passives Vermögen wie das Gefühl könne die Handlung nicht aktivieren.⁵⁵ Diese

⁴⁸ AA Bd. 19, S. 167 (Nr. 6803).

⁴⁹ Ebd., S. 120 (Nr. 6634).

⁵⁰ AA Bd. 4, S. 410.

⁵¹ Ebd., S. 411.

⁵² AA Bd. 19, S. 154 (Nr. 6765).

⁵³ Ebd., S. 201 (Nr. 6902).

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 92 (Nr. 6577) und S. 93 (Nr. 6581).

⁵⁵ M. Forscher, Gesetz und Freiheit, a. a. O., S. 80.

Erklärung ist meines Erachtens keineswegs ausreichend, wenn auch der erkenntnistheoretische Klärungsprozeß sicher die Präzisierung auf moralphilosophischem Gebiet beeinflußt und vorangetrieben hat. Die Antwort ist überhaupt nicht zufriedenstellend in nur systemimmanenten Bezügen zu sehen. Fruchtbarer ist es, die Antwort in Richtung des über Rousseau und andere Denker vermittelten Einflusses der bürgerlich-ideologischen Hauptprobleme der Zeit zu suchen, besonders in der Diskussion um die Möglichkeit einer *volonté générale*, eines allgemeinen Willens, der vom Bewußtsein unbedingter gesellschaftlicher Verbindlichkeit im Handeln der Individuen getragen ist. Das Gefühl aber bleibt immer in der individuellen Sphäre.

Von Rousseau als exponiertem Vertreter der progressiv-bürgerlichen Bewegung seiner Zeit erfährt Kant eine Sicht des Freiheitsproblems, die ein Hinausgehen über die individuelle Sphäre erfordert. Es geht zwar *auch* um Glückseligkeit des Individuums in Rousseaus Konzeption vom natürlichen Menschen – aber zugleich wird in der Forderung nach einem neuen gerechten, auf der Basis der Gleichheit eingegangenen Gesellschaftsvertrag eine moralische Handlung von gesamtgesellschaftlicher Tragweite gefordert, die es zugleich notwendig macht, die Freiheit des Einzelnen durch ein allgemein verbindliches Gesetz einzuschränken. In der Kantschen Konzeption erhält die Handlung, wie wir sehen, gerade erst ihren Wert durch die Berücksichtigung der Interessen der Gesamtheit. Kants Begriff der Handlung aus reiner praktischer Vernunft enthält diese Idee einer nach Vernunftgesetz geordneten gesellschaftlichen Totalität. Kant führt diesen Aspekt mit einem Absolutheitsanspruch durch, der nun nicht mehr Rousseauscher Auffassung entsprechen würde, da bei Kant die individuelle Glückseligkeit keine Funktion mehr für die Bewertung des vernünftigen Gesellschaftszustandes hat: „Der Werth der Handlung oder Person wird immer durch das Verhältnis zum ganzen ausgemacht. Dieses ist aber nur durch Übereinstimmung mit den Bedingungen einer allgemeinen Regel möglich.“⁵⁶

Das Hauptproblem der Kantschen Ethik entspringt und entspricht also der realen Problematik bei der Konstituierung eines bürgerlichen Reiches der Vernunft. Es soll die Frage nach der Möglichkeit einer Einstimmigkeit und gemeinsamen Aktion der durch heterogene, ja antagonistische Interessen entzweiten bürgerlichen Klasse geprüft und zumindest in einem Sollsatz als im unendlichen Progreß der Moralisierung realisierbar angenommen werden. Dieser Sollsatz muß so gefaßt sein, daß er die Forderung nach strikter Pflichterfüllung enthält, aber so, daß sich der Einzelne diesem Satz als einer Selbst-[35]gesetzgebung unterwirft; es muß ein *kategorischer* Imperativ sein, wenngleich damit das „Paradoxon“ in Kauf genommen wird, „das bloß die Würde der Menschheit als vernünftige Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen sollte ...“⁵⁷

Die Formelfassung, die übrigens weit später als die inhaltliche Bestimmung des humanistischen Gehalts (Selbstzweck der Menschheit) aufgestellt wird,⁵⁸ hat nach Kants eigener Aussage eine direkt „pragmatische“ Funktion: sie soll die Handlungsorientierung absolut sicher gewährleisten, so wie dem Mathematiker eine Formel bedeute, daß das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt wird und nicht verfehlt werden kann.⁵⁹ Damit entwickelt Kant das progressiv-bürgerliche Prinzip einer absoluten Selbstgesetzgebung der Gattungsvernunft (denn als solche ist Vernunft stets bei Kant zu verstehen.) Diese erkennt nichts Transzendentes, Jenseitiges als Gesetzgebung an – weder das Naturgesetz noch Gott, letztlich aber auch keine dem Sittengesetz widersprechende politische Einrichtung. Zwar hielt Kant den gesellschaftlichen Zwang für ein notwendiges Ergebnis des Zusammenlebens der Menschen und sprach ihm auch eine Funktion bei der äußerlichen Disziplinierung zu. Er warnt aber davor, ihn mit dem Prozeß der Moralisierung gleichzusetzen, wie dies etwa bei Hobbes in dessen „Leviathan“⁶⁰ geschah.

⁵⁶ AA Bd. 19, S. 138 (Nr. 6711).

⁵⁷ AA Bd. 4, S. 439.

⁵⁸ Vgl.: M. Thom, Promotionsschrift (B), a. a. O., Teil II/1.

⁵⁹ AA Bd. 5, S. 8.

⁶⁰ Auf Hobbes nimmt Kant mehrfach Bezug, vgl. AA Bd. 19, S. 98 ff. (Nr. 6593), vgl. S. 483 (Nr. 7667).

Die Schwächung der Willkür des Einzelnen muß in Kauf genommen werden im Interesse des Ganzen. Jedoch ist zu beachten, daß die Mittel dazu ihn noch nicht besser machen und nach Kants tiefster Überzeugung diese bisher auch nicht die besten Mittel sind. Die Moralphilosophie als Wissenschaft von einem auf Vernunftprinzipien gegründeten Begriff der Verbindlichkeit des menschlichen Handelns zielt mit der kritischen Korrektur der ethischen Vorstellungen auf Reformation des Rechts und der staatlichen Zustände. Der künstliche, unnatürliche, da unvernünftige Zwang muß überwunden werden, um einer anderen Art Zwang und Gewalt Platz zu machen: der bewußten Selbstdisziplinierung und Moralisierung im Rahmen einer bürgerlichen Gesellschaft. Unterordnung unter das Gesetz ist Unterordnung unter ein selbstgegebenes Gesetz. „Es kan niemand den andern obligiren, als durch eine nothwendige einstimmung des Willens anderer mit dem seinen nach allgemeinen Regeln der Freiheit. Also kan er auch niemals den anderen obligieren, als vermittelst desselben eignen Willen.“⁶¹ Später heißt es in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Der Wille wird ... nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als *selbstgesetzgebend* und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen angesehen werden muß.“⁶² Bisher habe man es sich eben nicht einfallen lassen, daß der Mensch „nur seiner *eigenen* und dennoch *allgemeinen* Gesetzgebung unterworfen“ sei.⁶³

[36] In diesem eigentümlichen Prinzip der Subjektivität der Kantschen Ethik erkannten viele progressiv-bürgerlichen Zeitgenossen und Nachfolger Kants eine revolutionierende Tendenz. Hegel feiert Kants Prinzip als Standpunkt einer absoluten „Innerlichkeit“, wonach der Mensch keine Autorität gelten lasse, insofern es gegen seine Freiheit gehe.⁶⁴ Diese Innerlichkeit ist aber zugleich nach außen, auf Gesellschaft ausgerichtet. In Kants Moralphilosophie wie auch in der „kopernikanischen Wende“ im erkenntnistheoretischen Transzendentalismus und – hier nur beiläufig angedeutet! – in der Religionsauffassung⁶⁵ wird eine „anthropologische Wende“⁶⁶ vollzogen, die die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Interpretation gesellschaftlicher Phänomene in der Richtung korrigiert, die Geschichte und die dort herrschenden Ideen, Maßstäbe etc. als Menschenwerk zu begreifen. Dieser Gedanke ist bei Kant um so bemerkenswerter, da er methodisch vom Gesellschaftlich-Verbindlichen ausgeht und die Moralnomen jedes subjektivistischen Charakters entkleidet: Es sind Prinzipien der Gattungsvernunft und somit für jedes vernünftige Wesen gültig. (Freilich ist diese Vernunft bei Kant „ein dem Individuum innewohnendes Abstraktum“ und wird nicht als Produkt gesellschaftlicher Entwicklung begriffen; Kant konstatiert nur eine historische *Entfaltung* des Vernunftgebrauchs, bemerkenswerterweise vermittelt über die empirische Tätigkeit der Menschen.)⁶⁷

So ist in Kants Philosophie zwar ein Prinzip der Subjektivität durchgeführt, jedoch ist die Methode nicht subjektivistisch-relativierend. Von Kants Ansatzpunkt her wird damit auch ein Schritt getan, die „Robinsonade“ im bürgerlichen Aufklärungsdenken seiner Zeit, wie sie u. a. in den Naturrechtskonzeptionen zum Ausdruck kommt, in Frage zu stellen, denn das Prinzip der gesellschaftlichen Verbindlichkeit entrückt zumindest die Entscheidung über Gut und Böse der Sphäre der individuellen Willkür. Ins Politische übersetzt bedeute dies: Die Arbeit an der „Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft“ ist absolutes Gesetz und absolute Pflicht, die auch gegen persönliche Interessen und Neigungen zu befolgen ist. Kant grenzt sich daher auch schon in seinen Notizen ab Mitte der sechziger Jahre eindeutig gegenüber allen Versuchen ab, das Problem der moralischen Normen mit einer empiristischen Methode, ausgehend von den subjektiven Erfahrungen und Neigungen der Menschen, zu lösen, wie etwa bei Locke, bei Hume und in der eudämonistischen Ethik der französischen Aufklärung. In

⁶¹ Ebd., S. 212 f. (Nr. 6954).

⁶² AA Bd. 4, S. 431.

⁶³ Ebd., S. 432.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a. a. O., Bd. III, S. 523 f. – Auf Hegels Kritik am Formalismus Kants kann hier nicht eingegangen werden.

⁶⁵ Vgl.: M. Thom, Promotionsschrift (B), a. a. O., Teil II/1.

⁶⁶ Von anthropologischer Wende spricht Gerh. Lehmann, um gegen eine Interpretation Kants als Metaphysiker einer Transzendenz Front zu machen. Vgl.: G. Lehmann, Beiträge zur Geschichte und Interpretation Kants, Berlin 1969.

⁶⁷ Vgl. Kants Schriften: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.

den moralphilosophischen Auffassungen dieser Philosophie wurde – dies ist gewiß ein großes Verdienst – auf den historisch-konkreten Charakter moralischer Normen hingewiesen und folgerichtig im Sinne der bürgerlichen Lebenspraxis auf die Beförderung der eigenen Glückseligkeit orientiert, die freilich zugleich dem Gemeinwohl dienen sollte. Wenn Kant nun von seinem Standpunkt aus an diesen Positionen kritisiert, daß sie ein Prinzip des Eigennutzes errichteten, welches kein sittlicher Maßstab sein könne, so mit der Absicht, den ideologischen Anspruch der bürgerlichen Ver[nunft] auf sicheren Boden zu gründen, und zwar gerade durch die Kritik bestimmter Züge der bürgerlichen Wirklichkeit.

Kants Ethik reflektiert ziemlich genau den Zwiespalt, in dem sich die bürgerliche Klasse in ihren Bestrebungen nach politischer Macht befand. Karl Marx hat später in seinem Artikel „Zur Judenfrage“ dieses Phänomen als den Zwiespalt des bürgerlichen Menschen bezeichnet, der einerseits als Citoyen absolute sittliche Ideale verkündet, andererseits jedoch in seiner grundlegenden Lebensweise Bourgeois ist, egoistischer, nach Profit strebender Besitzbürger. Wenn Kant die „heroischen Illusionen“ des Citoyen zum ewigen Richtmaß einer Moralisierung der Gesellschaft erhebt und systematisch-theoretisch ausbaut, so mußte er sich notwendig mit ausgesprochener Rigorosität gegen die Einflüsse der egoistischen Neigungen auf die sittliche Entscheidung des Subjekts aussprechen. Unter diesem Aspekt kann gesagt werden, daß Kant hier eine „Kapitalismuskritik“ durchführt, die an Schrofheit nichts zu wünschen übrig läßt.

Allerdings muß gleichzeitig festgestellt werden: Radikales Prinzip und politische Ausführung der Gedanken, besonders bei den späteren Werken, liegen sich oft in den Haaren,⁶⁸ ein Umstand, der einerseits den spezifisch deutschen Verhältnissen geschuldet ist, aber auch auf die grundsätzlichen Züge bürgerlicher Ideologieproduktion hinweist. Kant gewinnt die kritische Distanz nicht außerhalb bürgerlicher Vorstellungen und Bestrebungen, sondern auf Grund idealisierender, überhörender Bemühung um ein bürgerliches Reich der Vernunft. Individualistisches Prinzip und Anspruch auf „allgemein-menschliche“ Gültigkeit der Werte in den bürgerlichen Moralkonzeptionen müssen sich durchaus nicht ausschließen, – ja, sie entsprechen sich sogar in gewisser notwendiger Weise. Die bürgerliche Klasse in ihrer Aufstiegsperiode bedarf in ihren ideologischen Konzepten sowohl des individualistisch-utilitaristischen Prinzips als auch der abstrakt-humanistischen, auf gesamtgesellschaftliche Neuordnung zielenden Idealbildung. Sie bringt einen Danton ebenso hervor wie einen Robespierre.

Kant war durchaus so weit Realist, daß er die Macht egoistischer Interessen keineswegs ignorierte. Er akzeptiert sie sogar in gewisser Weise, indem er sie so sehr als prinzipiell unüberwindbar hinnimmt, daß er es nur zur Forderung des „guten Willens“, zur Aufstellung eines Sollens bringt, welches eine unendliche Aufgabe der Menschheit sei. Ein interessantes Beispiel antikapitalistischer Tendenz mit darin zugleich enthaltener Hinnahme der Rolle egoistischer Interessen und bürgerlicher Gepflogenheiten findet sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: Alle menschlichen Geschicklichkeiten, Talente, Arbeiten hätten ihren Marktpreis; sie sind vergleichbar und ihre Resultate austauschbar, – nicht aber moralische Werte, denn diese beruhen auf der Würde des Menschen als Selbstzweck.⁶⁹ Der Grund der Würde ist die Autonomie, die Selbstbestimmungsfähigkeit des menschlichen Willens. Nach Kants Meinung besteht auch nur in dieser Menschenwürde die absolute Gleichheit [38] und Gleichwertigkeit der Menschen. Die in den Naturrechtskonzeptionen seiner Zeit behauptete Gleichheit auf Grund „natürlicher“, empirischer Anlagen der Menschen läßt sich nicht begründen, denn diese doch letztlich sehr unterschiedlichen natürlichen Anlagen führen schließlich zur Ungleichheit. (Ähnlich argumentiert auch Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“.⁷⁰) Kant

⁶⁸ Besonders in der „Metaphysik der Sitten“ (1797) treten die bürgerlichen und zeitbedingten Schranken der rechtsphilosophischen und politischen Auffassungen Kants hervor, z. B. in der Frage des Wahlrechts. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß das Besitzwahlrecht, welches Kant im Prinzip vertritt, in dem fortgeschrittenen England z. B. bis weit ins 19. Jahrhundert hinein galt.

⁶⁹ AA Bd. 4, S. 434 f.

⁷⁰ Vgl.: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, (C) (AA) Vernunft, C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist, Sämtliche Werke, Bd. II, Leipzig 1949.

hat aber die Notwendigkeit solcher Ungleichheit, zugleich die Notwendigkeit der Austauschbarkeit menschlicher Arbeiten und Talente nach dem bürgerlichen Marktgesetz sowie die Notwendigkeit von Marktpreisen nie in Frage gestellt, sondern gleichsam als normal für die bürgerliche Wirklichkeit betrachtet. Aber gerade dieser Zug bürgerlichen Lebens verhinderte es, daß dieses Ausgangsbasis für die Ableitung von Moralprinzipien wird.

Kant hat in seinen ethischen und geschichtsphilosophischen Schriften die Schwierigkeiten, die aus dem Konflikt von Pflicht und empirischem Dasein der Menschen entstehen, vielfältig reflektiert und war insofern keineswegs der lebensfremde, von dürren Prinzipien ausgehende Philosoph, wie er manchmal dargestellt wird. So sah er, daß es gesellschaftliche Zustände geben kann, in denen der Mensch kaum in der Lage ist, aus eigener Kraft besser zu werden: „Eine practische Maxime ist: keine Einrichtung ist gut, bey der es unmöglich wird, besser zu werden. Mithin ist die erbliche Unterthänigkeit, da es unmöglich ist, seinen Zustand zu verbessern, guten Zwecken zuwider ... Es ist auch lächerlich, daß man über die Unfähigkeit solcher Personen spottet, sich selbst zu regiren, da sie doch nur durch diesen Zustand in der Unfähigkeit seyn ...“⁷¹ Bekannt ist auch seine scharfe Kritik des feudalen Despotismus in dem Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“. Dieser Despotismus mache die Untertanen dumm wie das Hausvieh, um sie im Gängelwagen führen zu können, so daß es für jeden einzelnen Menschen schwer, fast unmöglich sei, „sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten“⁷². Auch hat Kant wiederholt gegenüber Mißverständnissen seiner Pflichtauffassung eingeräumt, daß ein bestimmtes Maß an Streben nach eigener Glückseligkeit vernünftig und notwendig sei, denn die Pflicht müsse zwar gegenüber der Neigung den Vorrang haben, „doch nicht so, daß es möglich sey, gänzlich unglücklich seyn zu wollen ...“⁷³ Niemals aber kann nach Kants tiefer Überzeugung die empirische Glückseligkeit des Menschen, sein bürgerliches Wohlbefinden Ausdruck seiner Tugendhaftigkeit sein. Das Moralische muß von der Glückseligkeit streng unterschieden werden, denn: „wen der rechtschaffene Man unglücklich und der lasterhafte glücklich ist, so ist der Mensch nicht unvollkommen, sondern die Ordnung der Natur.“⁷⁴ D. h. aber hier: die Gesellschaft.

Diese Ansätze einer kritischen Sicht der gesellschaftlichen Zustände und der bürgerlichen Lebensweise und -normen sollte man bei der Analyse der Gründe für die Kantsche Ablehnung des Eudämonismus keineswegs unterschlagen, um nicht zu einer Verzerrung des tatsächlichen historischen Standortes dieses Den-[39]kers beizutragen. Beiläufig erwähnt sei, daß Kant auch für die theoretische Fragestellung auf dem Gebiet der Ethik Wesentliches beigesteuert hat, indem er in einer scharfsinnigen Analyse der Handlung und ihrer Motive das moralische Motiv von andersartigen Einflüssen und Bedingungen unterscheidet.

Quelle: Philosophie und Humanismus. Beiträge zum Menschenbild der deutschen Klassik. Collegium Philosophicum Jenense Heft 2. Hermann Böhlau Nachfolger Weimar 1978.

⁷¹ AA Bd. 19, S. 195 (Nr. 6891).

⁷² AA Bd. 8, S. 36.

⁷³ AA Bd. 19, S. 60 (Nr. 6539); vgl. AA Bd. 6, S. 23 (Anmerkung zu Schillers Einwand).

⁷⁴ AA Bd. 19, S. 98 (Nr. 6590).