

I

Die Bedeutung der klassischen deutschen Philosophie als theoretische Quelle der marxistischen Weltanschauung wird von den Klassikern vorrangig in der Herausarbeitung der „tätigen Seite“ und der damit verbundenen Wiedergeburt dialektischer Denkweise großen Stils gesehen. Der Mensch als ein selbstbewußtes, sich selbst bestimmendes und seine geschichtlichen Beziehungen aktiv gestaltendes Wesen ist das zentrale Thema des von Kant eingeleiteten klassischen deutschen Idealismus. Wenn auch der Mensch, idealistisch verkehrt, primär als Vernunftwesen und die Triebkräfte geschichtlicher Aktionen als geistige reflektiert werden, so wird doch im zunehmenden Maße in der klassischen deutschen Philosophie ein dialektisches Verständnis für die aktiven Potenzen der Menschheit als Subjekt der Geschichte und für die Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung erzeugt. Hier wurde eine Gedankenarbeit geleistet, die Wichtiges zur Herausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung vorarbeitete, entstand doch der Marxismus notwendig in seiner ersten historischen Phase als eine wissenschaftliche Analyse der Geschichte der Menschheit, als historischer Materialismus, von dessen Aussagegehalt aus auch der Zugang zu anderen Gegenstandsbereichen der Philosophie, wie u. a. Erkenntnistheorie und Ethik, wesentlich eröffnet wird. Besonders im Ringen um die Entwicklung einer neuen, wissenschaftlichen Philosophie in den frühen Schriften haben Marx und Engels den Zusammenhang zwischen klassischem deutschen Idealismus und ihrer eigenen Position oftmals betont, zugleich aber die grundsätzlich anders geartete ideologische Position und die notwendige kritische Distanz gegenüber diesen Systemen herausgestellt.¹ So sieht Marx die große Leistung der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ im Erfassen der Arbeit als Selbsterzeugungsprozeß des Menschen (wenn auch primär als geistige Arbeit)² und betont ein Jahr später in der ersten Feuerbachthese³ die Herausarbeitung der tätigen Seite im Idealismus.

Engels arbeitet während seines Englandsaufenthaltes im Jahre 1843 im Zusammen-[290]hang mit der Selbstverständigung über die praktischen Aufgaben einer neuen Philosophie die Bedeutung des Geschichtsbewußtseins in der neueren philosophischen Entwicklung heraus und betont, im Anschluß an Feuerbach, das „menschliche Wesen der Geschichte und die Entwicklung der menschlichen Gattung in der Geschichte“⁴. Engels ging davon aus, daß alle Bemühungen von Kant bis Hegel nutzlos seien – und schlimmer als nutzlos –, wenn sie nicht in den Kommunismus einmünden würden.⁵

Die Herausarbeitung der tätigen Seite beginnt im klassischen deutschen Idealismus mit Kants Kritizismus und Transzendentalismus. Die Konzentration der philosophischen Überlegungen auf das Problem des Menschen als das sich selbst bestimmende Subjekt der Geschichte setzt bei Kant in einer Weise ein, wie sie bisher in der bürgerlichen Philosophie nicht auftritt. Kant will keine Ontologie darstellen, sondern reduziert den Gegenstand der Philosophie auf die Ausmessung des Leistungsvermögens, der Grenzen und Bestimmung der „höchsten Zwecke“ menschlicher Vernunft. Philosophie umfaßt demnach Metaphysik der Natur (d. h. Naturerkenntnis) und Metaphysik der Sitten. Es geht Kant um die Fixierung der menschlichen Aneignungsformen und Bestimmungsgründe der Wirklichkeit gegenüber – und zwar in einer Konsequenz, die bis zur Ausklammerung des „Dinges an sich“

¹ Der Standpunkt, von dem aus die Geschichte der Menschheit im historischen Materialismus ihre Erklärung findet, ist dem der klassischen deutschen Philosophie in wesentlichen Fragen diametral entgegengesetzt. Bei der klassischen deutschen Philosophie handelt es sich um Ideologie des Bürgertums; der Marxismus-Leninismus entwickelte sich als Theorie der Arbeiterklasse. Von diesen unterschiedlichen ideologischen Standpunkten her werden Problemsicht und Problemlösungen weitgehend geformt. Ist für die Vertreter des klassischen deutschen Idealismus die Geschichte in erster Linie die Geschichte der Entfaltung der menschlichen Vernunft, so ist vom Standpunkt des Marxismus auf Grund der Orientierung auf die Analyse der Lebenssituation und historischen Rolle der Arbeiterklasse die Geschichte primär die Geschichte der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, besonders ihrer Produktionstätigkeit als der Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung.

² Vgl.: K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Ergbd. 1. Teil. Berlin 1968. S. 574.

³ Vgl.: K. Marx: Thesen über Feuerbach. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1958. S. 5.

⁴ Vgl.: F. Engels: Die Lage Englands. „Past and Present“ by Thomas Carlyle. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 1. Berlin 1956. S. 545.

⁵ Vgl.: F. Engels: Fortschritt der Sozialreform auf dem Kontinent. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 1. S. 495.

aus dem Bereich des Wissensmöglichen und bis zur Ausschaltung aller empirischen Bestimmungsgründe aus der Entscheidungsmöglichkeit des Menschen für Gut und Böse, d. h. bis zur Begründung der absoluten Autonomie der reinen praktischen Vernunft, führt.⁶

Da Kant den Problemkreis des klassischen deutschen Idealismus mit einer rigorosen Reduzierung des Gegenstandes der Philosophie auf die subjektive Seite, auf den Menschen und die gesellschaftliche Wirksamkeit seines Vernunftvermögens, eröffnet, ist der Übergang zu einer idealistischen Position schon allein an diese Thematik geknüpft. Hier wird ja gerade der Themenkreis konzentriert bearbeitet, der vom bürgerlichen Standpunkt aus prinzipiell nicht konsequent materialistisch erklärbar war: die Vernunft des Menschen, sein Selbstbewußtsein, seine Entscheidungs- und Handlungsfreiheit bei der Gestaltung neuer gesellschaftlicher Beziehungen, die den unvernünftigen Feudalismus ablösen sollen; kurz, alles Prämissen, die jegliche bürgerliche Ideologie, ob unter materialistischen oder idealistischen Vorzeichen, zunächst erst einmal setzen mußte, um ihren geschichtlichen Anspruch zu rechtfertigen, die sie aber letztlich nicht theore-[291]tisch ableiten konnte. In dieser Beziehung übernimmt Kant den Begriff der Vernunft auf dem damals erreichten Stand der bürgerlichen Philosophie als ein ungelöstes Problem, was die Frage nach der Herkunft bzw. der gesellschaftlichen Bedingtheit einer solchen Vernunft betrifft. Die Ansätze in der bisherigen materialistischen Philosophie zur Analyse materieller Grundlagen des menschlichen Bewußtseins konnten nicht befriedigen, betrafen sie doch entweder einseitig sensualistisch orientierte sinnesphysiologische Analysen (so bei Locke) oder höchstens noch Untersuchungen, wie sich bestimmte gesellschaftliche Erfahrungen auf den Inhalt des Denkens auswirken können (so in der Idolentheorie Bacons, die vom französischen Materialismus aufgegriffen wird). Alle diese Ansätze haben sicher ihren nicht zu unterschätzenden Wert als Versuche, das Problem der Entstehung unseres Bewußtseins von einer wissenschaftlich begründbaren Position aus zu lösen; sie verfehlten aber genau die Rolle der gesellschaftlichen Praxis und damit die materialistische Geschichtsanalyse und konnten deshalb weder die Frage der Entstehung des Bewußtseins, noch neuere Fragen der Wissenschaftsentwicklung wie Probleme der Theorienbildung, der Hypothesebildung und ihres bewußten methodischen Einsatzes, überhaupt Fragen des aktiven methodischen Vorgehens im Erkennen erklären; und erst recht waren die Fragen der freien Willensentscheidung und der aktiven gesellschaftlichen Selbstbestimmung wenig untersucht. Kant verwirft die Frage nach der Herkunft unseres Vernunftvermögens als unauflösbar und konzentriert die philosophische Analyse auf die weitere theoretische Bearbeitung einiger damals neuer Probleme der Wissensentwicklung und des Selbstbewußtseins als gesellschaftlich tätiger Vernunft.

Die Tatsache des Idealismus der Philosophie Kants und seiner Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel erklärt sich daher nicht ausschließlich aus der Rückständigkeit der sozialökonomischen und politischen Verhältnisse und der bürgerlichen Bewegung in Deutschland. Eine solche Einschätzung würde der klassischen deutschen Philosophie einen retrograden Charakter unterstellen, den sie aber insgesamt (trotz ihres „Anpassungscharakters“) nicht aufweist. Im Gegenteil: die klassische deutsche Philosophie stellt in ihrem Gedankenreichtum einen Höhepunkt des bürgerlichen Denkens in der Aufstiegsperiode dieser Klasse dar, und zwar nicht nur für deutsche Verhältnisse. Der Idealismus ist

⁶ Selbst in der Religionskritik vertritt Kant diese Position: *Theoretisch* ist der Beweis für das Dasein eines „Dinges an sich“ wie Gott nicht zu erbringen. *Praktisch* wird zwar das Dasein Gottes als Ideal eines höchsten Gutes postuliert; aber es dient nicht zur Begründung der Moral, sondern nur als Idealvorstellung, um den Menschen Hoffnung auf die Erreichung höchster Tugend zu machen. Der wesentliche Inhalt des Religiösen, bisher in den Kirchen und Konfessionen vielfach verkannt und verfälscht, sei Besinnung auf Moralität, und diese wiederum ist Besinnung auf die Gestaltung harmonischer, der Menschenwürde entsprechender gesellschaftlicher Beziehungen. In dieser Reduzierung des Wesens der Religion auf Moralität und damit menschliche Inhalte liegt ein Moment, das später von Feuerbach, allerdings von materialistischer Position und unter Herausarbeitung der Verkehrung dieses Inhaltes in der religiösen Fassung, weitergeführt wird. Feuerbach sagt: „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.“ Kant formuliert als höchste Fragen für die Vernunft: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Er stellt fest: Erstere beantwortet Metaphysik; die zweite beantwortet Moralphilosophie; die dritte beantwortet Religionsphilosophie; die letzte beantwortet Anthropologie. „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ (Vgl. Kants Einleitung der überarbeiteten Logikvorlesungen von 1800, denen aber Konzepte aus den Jahren 1780-82 zugrunde lagen.)

immer konkret in seiner theoretischen Ausbildung; in dieser Form ist er eine notwendige Entwicklungsphase der bürgerlichen Ideologie gewesen, in der Probleme der aktiven, tätigen Subjektivität intensiver bearbeitet wurden.

Die deutschen Verhältnisse haben selbstverständlich Kants Philosophie mitgeprägt. Aber der deutsche Charakter äußert sich nicht im Idealismus schlechthin, vielmehr in der Art und Weise, wie er konkret ausgeführt wird: vor allem in der völligen Loslösung der Vernunft (ihrem Ursprung, nicht dem Gebrauch nach!) von der Wirklichkeit und der damit verbundenen Übersteigerung der Subjektivität bis hin zur Rigorosität der Kantschen Pflichtethik, die den Wert menschlicher Handlung allein auf dem „guten Willen“ aufbaut, oder auch im konkreten Ausbau der Staats- und Rechtstheorie (besonders in den Jahren nach der Französischen Revolution) mit ihrem Verzicht auf gewaltsame Gesellschaftsveränderung von unten her, durch das Volk. Während in Frankreich handfeste ökonomische und politische Interessen der aufstrebenden Bourgeoisie auf die praktische Revolution zusteueren, bestand in Deutschland zu Kants Lebzeiten keine Möglichkeit, die bürgerlichen Ideale durch die Tat zu realisieren. Die ideologischen Vertreter der deutschen bürgerlichen Bewegung zogen sich (bis auf ganz wenige Ausnahmen, wie Georg Forster) in das Reich der Vernunft, der Gedanken zurück und konzentrierten ihre Kräfte auf die systematische, bewußt methodische Weiterführung der aufgeworfenen theoretischen Fragen ihrer Epoche. Es wird im folgenden noch nachzuweisen sein, daß es besonders das Freiheitsproblem ist, welches Kant von einer bürgerlich-humanistischen Position aus in seinem System theoretisch zu klären versucht. Der damit verbundene Rückzug auf die reine Vernunft, die a priori gesetzt und in einer [292] intelligiblen Welt, getrennt von der konkreten empirischen Wirklichkeit, angesiedelt wird, ist zugleich der Versuch einer Neubestimmung der Vernunft gegenüber dem Rationalismus Descartes', Leibniz' und besonders Christian Wolffs. Diese Vernunft ist auch nicht der auf „Erfahrung“ aufbauende „gesunde Menschenverstand“ Lockes und der französischen Aufklärer, der sich auf diese Erfahrung beruft und daher zu keiner absoluten Gewißheit kommen kann. (Diese Konsequenz hatte ja nach Kants Meinung Humes Skeptizismus erwiesen.) Ein solcher „bon sens“ läuft an den Dingen hin und her, läßt sich von ihnen treiben, anstatt sie vermittels des Selbstbewußtseins über unser Vernunftvermögen methodisch zu betrachten und sich anzueignen, indem er sie in ihrer wesentlichen Ausprägung selbst produziert. Die menschliche Vernunft, die sich auf sich selbst besinnt, muß sich daher zunächst von dieser empirischen Wirklichkeit abgrenzen, um die Welt (die nach Kants Überzeugung auch für den Philosophen immer nur eine Welt des Menschen sein kann) um so sicherer bewältigen und formen zu können.

II

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Kant die Neubestimmung seines Philosophierens durch eine ausgesprochen erkenntnistheoretische Wende einleitet, die durch das Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 wesentlich abgeschlossen wird. Unter diesem Aspekt scheint auch die tätige Seite ausschließlich als Aktivität beim Erkenntnisvorgang, als Entwurfsvermögen der reinen erkennenden Vernunft, als kopernikanische Wende usw. reflektiert zu werden. In diesem Sinne wurde vom Neukantianismus und wird auch heute noch von bürgerlichen Kantforschern der Übergang von der sogenannten vorkritischen zur kritischen Periode Kants interpretiert. Freilich ist angesichts des Hauptwerkes Kants die erkenntnistheoretische Wende zunächst das augenfälligste, und in ihr spiegelt sich auch selbstverständlich das Erfassen der tätigen Seite des Subjekts vielfältig wider.⁷ Kant stellt von vornherein bei der Bestimmung seiner transzendentalen Methode das erkenntnistheoretische Anliegen nach Fixierung der nach seiner Auffassung a priori im Subjekt enthaltenen Erkenntnisbedingungen und ihres Anwendungsbereiches, ihrer Funktion zur Wissenserweiterung als das zunächst zu lösende Problem einer Kritik der Vernunft heraus. Er stellt somit in der Tat eine erkenntnistheoretische Frage. Er versucht auch eingangs zu begründen, weshalb sich aus der modernen Wissenschaftsentwicklung seiner Zeit sowie aus der philosophischen Verarbeitung dieser Entwicklungstendenzen in den Erkenntniskonzeptionen die Notwendigkeit einer radikalen, einer „kopernikanischen“ Wende ergebe.

⁷ Dies äußert sich u. a. in Kants Auffassung von der Synthese als einer aktiven, die empirische Gegebenheit formenden und systematisierenden Aneignungsform, im Begriff der Einbildungskraft, in der Schematismus-Problematik usw.

Mathematik und klassische Physik sind für Kant der Prototyp von Wissenschaften, die auf apodiktisch gewissen theoretischen Voraussetzungen beruhen, und damit für ihn der Beweis für das Vorhandensein synthetischer Urteile a priori. Diese Urteile verkörpern für Kant nicht nur das Wissenschaftsideal, sondern bieten ihm darüber hinaus in ihrer Anwendung auf den Erfahrungsbereich die Garantie dafür, daß die zunächst zufälligen und subjektiven individuellen Wahrnehmungsurteile zu gesellschaftlich gültigem Wissen entsprechend den Verstandesgrundsätzen a priori umgeformt werden können: zu Erfahrungsurteilen. Damit versucht Kant auf seine Weise eine Antwort auf die Probleme der Wissenserweiterung mittels der Beziehung Theorienbildung – empirisches Wissen zu geben. Das Bewußtsein über ein gezieltes methodisches Herangehen und damit über theoretische Voraussetzungen, die methodisch zur Bearbeitung neuen empirischen Materials Verwendung finden, ist in Kants Erkenntniskonzeption stark ausgeprägt und erhält hier die eigentümliche Gestalt eines Apriori des Verstandes, das wissenschaftsbegründend sein soll, zugleich aber als [293] ahistorisch festgelegter Typus des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens des 18. Jahrhunderts die Verstandesfunktionen in eine bestimmte Richtung festlegt und einengt.⁸

So bedeutungsvoll die Probleme der Wissenschaftsentwicklung und die Anstöße aus den erkenntnistheoretischen Diskussionen jener Zeit für Kants „Kritik der reinen Vernunft“ waren, wenn es um die Lösung konkreter Detailfragen bei der Erklärung des Erkenntnisvorganges ging – dieser Faktor allein kann m. E. den Übergang Kants zum Kritizismus nicht hinreichend erklären. Bleibt ein derartiger Erklärungsversuch selbst innerhalb der erkenntnistheoretischen Problematik bzw. höchstens noch im Vergleich der Kantschen erkenntnistheoretischen Konzeption mit anderen Erkenntnistheorien stehen, können die Prämissen der Kantschen Erkenntnistheorie nur unzureichend begriffen werden. Dies trifft besonders auf Kants Auffassung vom erkennenden Subjekt, auf Kants Bestimmung der Struktur und der Funktionen der reinen Vernunft, auf die Betonung der Aktivität des Subjekts und auch auf den spezifisch Kantschen Agnostizismus zu. Wenn man jedoch die Gesamtanlage der „Kritik der reinen Vernunft“ berücksichtigt und damit besonders die Funktion, die dieses Werk für die Konzipierung des Gesamtsystems der Kantschen Philosophie hat, so ergibt sich eine umfassendere Sicht auf die theoretischen und vor allem auch ideologisch bedingten Anlässe für den Übergang zum Transzendentalismus. Es sind dies aber Fragen, die mit Kants Konzeption vom Menschen und seiner gesellschaftlichen Stellung und Wirksamkeit zusammenhängen und auf seine Geschichtsphilosophie und Moralphilosophie hinführen.

Bereits bei der Ausarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“ hatte Kant den Gesamtentwurf einer „Metaphysik als Wissenschaft“, einer „Philosophie von den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft“, stets vor Augen. Er betonte, daß der Bereich des Wissens, in dem streng umrissene Verstandesgrundsätze a priori und ihr Anwendungsfeld Erfahrung zugleich die Schranken des Wissensmöglichen fixieren, nicht der einzige, ja nicht einmal der vorrangige für die Bestimmung des menschlichen Vermögens sei. Vielmehr sei es notwendig, den Menschen auch als praktisches (handelndes) Subjekt in seiner Fähigkeit zur Freiheit zu bestimmen. In der „Methodenlehre“ im Abschnitt „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft“ bestimmt Kant „dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist“: „Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. In Ansehung aller dreien ist das bloß spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transzendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese ...

Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen ...

⁸ Vgl. dazu: H. Seidel/L. Kleine: Einleitung. In: F. W. Schelling: Frühschriften. Berlin 1971; M. Buhr: Immanuel Kant. Leipzig 1967. S. 107 f.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selbst aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und wenn eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weis-[294]lich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt.“⁹

Ohne auf die moralischen Postulate vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele hier näher eingehen zu können, sei nochmals betont, daß diese Postulate bei Kant nicht zur Begründung der Moralität des Menschen eingeführt werden, sondern ihm notwendig erschienen, um die Annäherung an ein höchstes Tugendideal in einem unendlichen Prozeß glaubbar zu machen. In dieser Frage zeigt sich freilich bei aller Umformung der Gottesidee in ein sittliches Ideal ein Kompromiß in Fragen Religion.

Als den entscheidenden Gewinn einer Kritik der reinen spekulativen Vernunft für die Ausarbeitung der „Metaphysik als Wissenschaft“ betrachtete Kant offensichtlich den transzendentalen Begriff der Freiheit. Das kommt in der Behandlung der Antinomie der reinen Vernunft zum Ausdruck. Hier wird m. E. deutlich, daß für Kant beim Übergang zum Transzendentalismus nicht in erster Linie die Fragen im Vordergrund standen, die sich mit Hilfe der mathematischen und physikalischen Wissenschaften seiner Zeit eindeutig umreißen und sich im Erfahrungsgebrauch immer wieder zur Wissensbereicherung einsetzen ließen; aber auch nicht die in der bisherigen rationalistischen Metaphysik aufgeworfenen Fragen nach dem Dasein Gottes und dem Wesen der Seele sind für Kant der eigentliche Anlaß der Erkenntniskritik gewesen, sondern vielmehr Probleme der Bestimmung des „Weltganzen“, die mit dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit nicht zureichend klärbar waren und zu denen er als das entscheidendste, da das menschliche Interesse unmittelbar betreffende Problem das von Notwendigkeit und Freiheit zählte.

Kant schrieb am 21.9.1798 in einem Brief an Garve: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“¹⁰ Wir heben diese Bemerkung Kants deshalb hervor, weil der Philosoph damit selbst einen wesentlichen Hinweis für den theoretischen und – wie man ergänzend feststellen muß: auch ideologischen – Anstoß zur Abfassung der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt. In der Tat ist das Antinomie-Problem der transzendentalen Dialektik aufschlußreich für die Ausgangsfragestellung Kants, aber auch für den inneren Aufbau seiner philosophischen Theorie. Es tritt zwar unmittelbar als erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen des dialektischen Scheins der reinen Vernunft beim Überschreiten des Erfahrungsbereiches vermittels der Verstandesgrundsätze im Streben nach Erfassen des Weltganzen auf. Kant stellt aber in dieser Weise sowohl Fragen zur Diskussion, die naturphilosophischer Art sind (Endlichkeit – Unendlichkeit, Anfang der Welt – ewige Existenz; kleinste, unteilbare Bausteine der Welt – unendliche Teilbarkeit der Materie), als auch das Problem der Möglichkeit von Freiheit angesichts des universellen Wirkens der Naturkausalität.¹¹

In der Art und Ausführlichkeit, mit der Kant besonders die dritte Antinomie Notwendigkeit – Freiheit erörtert und ihre Bedeutung für die Gewinnung der Prämisse der [295] Moralphilosophie herausstellt, tritt uns die wichtige Funktion der Freiheitsproblematik entgegen: Zunächst ist schon auffällig, daß

⁹ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1971. S. 812 ff.

¹⁰ I. Kant: Briefwechsel. Hrsg. v. O. Schöndörffer. Leipzig 1924. 2. Bd. S. 779 f.

¹¹ Es ist übrigens aufschlußreich für den Grad, in dem Kant spontan-dialektische Einsichten der frühen Schriften in der Naturkonzeption aufbewahrt, daß er die in der 1., 2. und 4. Antithese enthaltene Naturauffassung zumindest im problematischen Gebrauch für die Anwendung auf die Erscheinungswelt akzeptiert. Auch die Verstandesgrundsätze enthalten schon diesen naturphilosophischen Standpunkt.

diese Antinomie keine einfache Struktur wie die anderen drei aufweist. Die anderen Antinomien lauten: Es gibt einen Anfang in der Zeit – es gibt keinen Anfang in der Zeit; die Welt besteht aus einfachsten Teilen – sie besteht nicht aus einfachen Teilen usw. Sie weisen also in These und Gegentese einen einfachen kontradiktorischen Gegensatz auf. Einen solchen Gegensatz enthält die dritte Antinomie nur in Bezug auf das Freiheitsproblem: Es gibt Freiheit – es gibt keine Freiheit. Kants Fragestellung enthält aber einen wichtigen Zusatz, dessen Aussagegehalt keineswegs selbst in Frage gestellt wird: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. – Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“¹²

Es wird also von Kant in Bezug auf die Welterkenntnis (soweit sie durch Erfahrung bzw. das Moment der Erscheinungen vermittelt ist) bereits eine als absolut wahr anerkannte Prämisse vorausgesetzt: die Wirkung von Naturkausalität in der Welt der Erscheinungen wird als unbezweifelbar angenommen. Damit unterstreicht Kant schon von der Fragestellung her, daß die Interpretation der Welt der Erscheinungen auf der Grundlage der durch die Newtonsche Physik hinreichend bewiesenen universellen Wirkung von Naturkausalität für die Naturerkenntnis absolut notwendig ist und nach erfolgter transzendentaler Deduktion der Verstandeskategorien und -grundsätze keiner weiteren Erörterung bedarf. Es gibt aber ein entscheidendes Problem, das das Interesse der Menschen unmittelbar berührt und gelöst werden muß, das aber mit unserem mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissen nicht hinreichend geklärt werden kann: das Problem der Möglichkeit von Freiheit angesichts einer streng nach dem Prinzip der Notwendigkeit determinierten Welt, wie sie uns durch reine Naturwissenschaft und Erfahrungswissen gegeben ist.

Diese Antinomie wird nun von Kant in seinem philosophischen System positiv gelöst, indem er „die Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetz der Naturnotwendigkeit“ nicht nur einräumt, sondern durch die dualistische Struktur des Subjektbegriffes zu begründen versucht und damit die Problematik für seine Philosophie systembestimmend ausbaut: Der Mensch gehört als vernünftiges Wesen der intelligiblen Welt an und ist insofern zur Freiheit fähig; als sensibles (empirisches) Wesen ist er der Naturkausalität unterworfen. Da im Bereich der Erscheinungen jedem Ereignis eine unendliche Kette von Bedingungen vorangeht, Freiheit aber die Fähigkeit des Subjekts zum willkürlichen Beginn einer Handlung aus eigenem Entschluß sei, könne Freiheit nur im intelligiblen Bereich möglich sein.

Das prinzipielle Festhalten am mechanischen Kausalitätsprinzip und sein universeller Einsatz bei der Behandlung der „empirischen“ Wirklichkeit ist sicher nicht in erster Linie aus subjektiven Eigenheiten der Kantschen Methode zu erklären. Gewiß ist Kant immer vom Ideal einer möglichst lückenlosen Konstruktion seiner Theorie aus einigen wenigen einfachen Prinzipien ausgegangen und bestrebt gewesen, ein absolutes, unabänderliches System aufzustellen, wozu das Vorbild der klassischen Physik sich besonders eindringlich anbot. Primär ist die Ursache für Kants Kausalverständnis jedoch in tieferliegenden Faktoren zu suchen. Kant stellte zwar die Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit mit der ernsthaften Absicht, sie in einer Synthese zu lösen. Er bereitete aber erst vor, was Fichte in dieser Frage weiterführte und wozu Hegel die optimale Lösung ausarbeitete, die von idealistischer Position zu finden ist: Die Entwicklung einer (idealistischen) dialektischen Auffassung vom Verhältnis von Notwen-[296]digkeit und Freiheit. Zur Zeit der Ausarbeitung der Grundstruktur des Kantschen Systems waren vor allem wichtige historische Erfahrungen noch nicht gemacht worden, die von den objektiven Bedingungen her die Ausarbeitung einer in sich geschlossenen dialektischen Methode ermöglichten. Die bürgerliche Rezeption der Dialektik in der klassischen deutschen Philosophie ist primär nur als das Ergebnis eines tieferen theoretischen Eindringens in gesellschaftliche Zusammenhänge zu begreifen, und das war erst möglich, nachdem die bürgerliche Gesellschaftsordnung in Westeuropa bereits einen Abschnitt ihrer Geschichte bewältigt hatte, der wichtige Rückschlüsse auf die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft und damit auf dialektische Gesetzmäßigkeiten

¹² I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 530 f.

zuließ. Das betrifft vor allem die Erfahrungen der Französischen Revolution, die erst Hegel gründlicher verallgemeinert.

Da Kant zeitbedingt an einem Begriff der Naturkausalität festhielt, der durch mechanischen Determinismus charakterisiert ist, da er es nicht vermochte, zu einer dialektischen Bestimmung von Notwendigkeit und Freiheit vorzudringen, war für ihn Freiheit nur aus der Autonomie einer reinen Vernunft ableitbar und mußte jenseits des Wirkens von Naturkausalität angesiedelt werden. Aber in ihrer Begründung auch jenseits des Wissens! Im Bereich des Wissens bleibt Freiheit eine bloße Idee der reinen Vernunft. Als Realität nachweisbar ist sie allerdings *praktisch*, im Handeln der Menschen, in der Fähigkeit, sich zumindest bei der moralischen Motivierung der Handlung völlig unabhängig von empirischen Bedingungen entscheiden zu können. Freiheit ist die einzige Idee der reinen Vernunft, die, wenn auch nicht logisch verifizierbar, so doch im praktischen Leben als Realität nachweisbar ist. Diese Fähigkeit des Menschen ist für Kant die entscheidende, weil auf ihrer Realität sich die Moralität der gesellschaftlichen Beziehung der Menschheit allein gründen kann. „Daß diese Vernunft nun Kausalität (der Freiheit – M. T.) habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommen.“¹³

Hier kommen wir auf einen wesentlichen Schlüssel für die Klärung der Frage, weshalb Kant wohl das Wissen begrenzte und die Welt der Noumena von den Phaenomena abtrennte. Die Fähigkeit des Menschen zur Freiheit ist für Kant, da nicht aus dem das Wissen bestimmenden Prinzip der Naturkausalität erklärbar, ein „Ding an sich“ dem Ursprung nach, zwar praktisch konstatierbar, aber theoretisch nicht begründbar. Theoretisch begründet werden kann nur die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens von Notwendigkeit und Freiheit, und zwar eben durch den Dualismus von intelligibler und empirischer Welt. In seiner intelligiblen Natur, als Noumenon, erweist sich die Fähigkeit zur Entscheidungsfreiheit und damit auch zur Verantwortlichkeit des Menschen für sein Verhalten; hierin liegt die Würde seines Menschseins begründet. In diesem Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ für die Bestimmung des Menschen, die in der Moralphilosophie systematisch ausgearbeitet wird, zeigt sich das ideologische Anliegen des Kantschen Übergangs zum Transzendentalismus, wenn auch in philosophisch abstrakter Form.

In dieser Abstraktheit und Allgemeinheit drückt sich das progressiv-bürgerliche Anliegen Kants während der Periode der Arbeit an der „Kritik der reinen Vernunft“ durchaus nicht nur aus. Es soll deshalb anhand einiger Nachlaßnotizen Kants aus dieser Periode angedeutet werden, daß sich der Philosoph etwa seit Mitte der sechziger Jahre zunehmend mit politischen und gesellschaftstheoretischen Fragen zu beschäftigen begann, die m. E. die ideologische Grundorientierung seines Philosophierens stark beeinflussten. [297]

III

Die klassische deutsche Philosophie setzt mit dem Werk Immanuel Kants in einer Phase der Entwicklung der bürgerlichen Ideologie ein, wo bestimmte Fragestellungen, die für das revolutionäre Anliegen des aufstrebenden Bürgertums, besonders in Frankreich, aber auch in Deutschland und anderen Ländern, von Bedeutung waren, weiterer theoretischer Bearbeitung bedurften. Ein zentrales weltanschauliches Problem war die weitere theoretische Begründung der bürgerlichen Auffassung vom Menschen, seiner Stellung in der Gesellschaft und in der Geschichte. Begrifflich stellte sich dieses Problem auch als Frage nach dem Verhältnis von Gesetzmäßigkeit und Handlungsmöglichkeit, von Notwendigkeit und Freiheit dar. Kants spezifische Theorie der menschlichen Vernunft ist letztlich als ein Beitrag zur Lösung dieser Fragen zu verstehen, und zwar in einer Entwicklungsphase, da bereits an wesentliche Resultate der bürgerlichen Philosophie in Frankreich und England angeknüpft werden konnte – allerdings in einer für Deutschlands Bourgeoisie wiederum typischen Weise. Als 1781 Kants „Kritik der reinen Vernunft“ erschien, lagen die wichtigsten Werke der französischen Materialisten

¹³ Ebd. S. 614 f.

und Atheisten des 18. Jahrhunderts bereits vor. Die „Enzyklopädie“ erschien bereits ab 1751 und war Kant zumindest in Teilen vertraut – forderte er doch 1759 seinen Freund Hamann zur Übersetzung einiger Abschnitte auf.¹⁴ Lockes sensualistische Erkenntnistheorie, mit Leibniz' Entgegnung zu Locke in den „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“, hat er in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre gelesen. Von Hume behauptet er, er sei der erste gewesen, der ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt habe, und Rousseau nennt Kant als denjenigen, der ihm einen Begriff von der Würde des Menschen vermittelt habe.

Vor Beginn der Arbeit an der „Kritik der reinen Vernunft“ war Kant schon vertraut mit Rousseaus Schriften zur Naturrechts- und Gesellschaftsvertragslehre. Rousseaus großen Erziehungsroman „Emile“ las Kant mit Begeisterung. Der Einfluß Rousseaus trug wesentlich dazu bei, daß Kant seine philosophischen Überlegungen umzuorientieren begann und daß er sich verstärkt mit Fragen des Rechtes und der Würde des Menschen, der Möglichkeit seiner Freiheit und mit seiner gesellschaftlichen und geschichtlichen Stellung befaßte. Es ist ein Selbstzeugnis dieser neuen Sicht in den Randbemerkungen seines Handexemplars der kleinen Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1764) überliefert: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst von Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könnte, die Rechte der Menschen herzustellen.“¹⁵ Diese Bemerkung ist nicht nur ein gelegentliches Bekenntnis zu den humanistischen Ideen des großen Genfer Republikaners und Aufklärers. Kant hat in Rousseau auch nicht nur den bedeutenden Moralisten und Pädagogen gesehen, wie viele französische Zeitgenossen. Er erkannte und würdigte in ihm den hervorragenden Geschichtsphilosophen. Von ihm empfängt er wesentliche Impulse, um seine eigenen Vorstellungen vom Wesen des Menschen und vom Gang der Geschichte auszuarbeiten.

Es sind vorrangig diese ideologischen Anstöße, die Kant zu einer Neubestimmung der Philosophie bewegten und auch die Prämissen und die Grundstruktur seiner Erkenntnistheorie beeinflussten. Die Erkenntnistheorie ebenso wie das philosophische Sy-[298]stem im ganzen sind dabei nicht unvermittelt aus einer allgemeinen Parteinahme für die Ideen der progressiven bürgerlichen Bewegung der Zeit entstanden, sondern wesentlich mit geformt durch Kants Stellungnahme zur gesellschaftlichen Entwicklung, wie sie sich zunächst in der Geschichtskonzeption niederschlug. Wenn man den handschriftlichen Nachlaß Kants, besonders seine anthropologischen Reflexionen und die Collegzettel zur Anthropologie aus den 60er und 70er Jahren berücksichtigt, zeigt sich deutlich, wie im Zusammenhang mit der Stellungnahme zu politischen Fragen und besonders in der theoretischen Beschäftigung mit den Problemen der bürgerlichen Gesellschaftsvertragstheorien und ihren geschichtsphilosophischen Voraussetzungen (wobei Rousseaus Werke eine hervorragende Rolle spielen) Kants Konzeption einer Philosophie als „Menschenkenntnis“ bzw. „Vernunftwissenschaft“ sich bildet, indem Kant als das entscheidende Problem der Philosophie überhaupt die Begründung der Freiheit aus der Autonomie der Vernunft heraus und die Bestimmung ihres inneren Maßes aus der Würde des Menschen und den Anforderungen seiner Gesellschaftlichkeit ableitet.

Wenden wir uns einigen, für Kants politisch-ideologische Haltung typischen Stellungnahmen aus den Nachlaß-Reflexionen zu: Wir finden hier zunächst Zeugnisse dafür, daß sich Kant mit den Ideen der bürgerlichen Bewegung seiner Zeit identifiziert.

In der bürgerlichen Revolution in England im 17. Jahrhundert und der Einführung bürgerlicher politischer Verhältnisse im Gefolge dieser Ereignisse erblickte Kant einen entscheidenden Fortschritt in der menschlichen Geschichte und ein Beispiel für Deutschland. So findet sich auf einem seiner Collegzettel (wahrscheinlich aus den Jahren 1776 bis 78) folgender Vermerk unter der Fragestellung: „Ob das menschliche Geschlecht alt oder jung sei?“ Kant meint, die menschliche Entwicklung stehe

¹⁴ Vgl.: I. Kant: Briefwechsel. 1. Bd. S. 6 ff.

¹⁵ I. Kants gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff. Bd. 20. S. 44.

noch ziemlich am Anfang, denn: „Wir haben nur seit hundert Jahren das System der bürgerlichen Verfassung eines großen Staats in England. Wir sind in Ansehung des Völkerrechts noch barbaren. Wir haben noch kein system der Vereinigung der religionen. Vornehmlich noch kein Erziehungssystem. Neue Epoche“.¹⁶

Kant bekennt sich zu dieser Zeit bereits zu seiner später so progressiv wirkenden weltbürgerlichen (kosmopolitischen) Auffassung von der Freiheit und Souveränität der Völker. Die Überzeugung, daß es dem Menschen- und Völkerrecht widerspricht, wenn ein Volk das andere unterjocht und mit Krieg überfällt, die 1795 in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ in Ablehnung der Intervention gegen das revolutionäre Frankreich dahingehend ausgesprochen wird, daß selbst bei inneren Zwistigkeiten kein Staat das Recht hat, sich in Verfassung und Regierung eines anderen Staates einzumischen, – dieser Gedanke der Selbstbestimmung eines Volkes wird von Kant bereits in den 70er Jahren, angesichts der amerikanischen Befreiungskriege, geäußert: „In der Geschichte Englands jetziger Zeit bringt ihre Unterwerfung von america das cosmopolitische Andenken derselben weit zurück. Sie wollen: iene sollen Unterthanen von Unterthanen werden und auf sich die Last der andern abwälzen lassen.“ (Collegzettel etwa um 1776/77)¹⁷

In Übereinstimmung mit den fortgeschrittensten Vertretern der bürgerlichen Bewegung in Frankreich und in Deutschland ist Kant der tiefen Überzeugung, daß der feudale Despotismus eine barbarische, unvernünftige, durch die egoistischen Bedürfnisse einer sich unrechtmäßig Privilegien anmaßende und schmarotzende Gesellschaftsschicht gestützte Regierung ist. Dieser Zustand kann nach Kants Überzeugung nur dort eintreten, wo die Untertanen den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht gelernt haben und sich als Unmündige verhalten und nicht als Staatsbürger. Dieser Umstand werde von den Monarchen bewußt ausgenutzt und sogar gefördert: „despoten tractieren das Volk als [299] unmündig“. (1776-78)¹⁸ Folgende Kritik des Despotismus finden wir aus der gleichen Entwicklungsphase: „Der despotism ist ein Zwang, die unterthanen aller eignen Wahl und Urtheile zu überheben. Ein despot, der seine Unterthanen glücklich macht, macht sie bloß nach seinem eignen Geschmack glücklich, ohne den ihrigen zu Rathe zu ziehen.“¹⁹

Die Tugendmaßstäbe des Absolutismus werden als barbarisch abgelehnt, weil nicht das Recht der Menschen, sondern kriegerische Talente gepflegt und Unrecht nicht als Schande betrachtet werden. „Es wurde den rohen und halbwildten Zeiten beygemessen, daß homer seine Helden noch so hart und unbarmherzig, aber doch tapfer, vorstellt. Der Muth und das kriegerische Talent machten alles aus. Sind unsere Zeiten nicht noch ebenso mit barbarey angestekt ... Man rechnet einem ganzen Staat, wenn er sich nur vergrößern kann, die Ungerechtigkeit vor keinen Schimpf an. Man glaubt, der selbst gesetzte giebt, sey an kein Gesetz gebunden, sunt superis sua iura [Die Götter haben ihr (eigenes) Recht]. Die Fürsten haben keinen Begriff von Rechten, die ihnen im wege stehen, sondern reden höchstens von Gütigkeit.“ (Etwa zwischen 1772-75)²⁰

Das Recht der Menschen wird immer wieder als Maßstab der Beurteilung gesellschaftlicher Zustände hervorgehoben. Dieses Recht, das sich nach Kant in der Würde jeder einzelnen Person manifestiert, wird analog zur französischen bürgerlichen Naturrechtslehre als von Geburt her eigen betrachtet und in der Kantschen Variante auf die allen Menschen a priori gegebene Vernunft und Moralität gegründet.

Kant war von einer Reihe Schriften zur Naturrechtslehre und zur Idee eines Gesellschaftsvertrages, mit denen er damals vertraut wurde und die u. a. das höchste Niveau der bürgerlichen Ideologie für Frankreich und Deutschland darstellten, tief beeindruckt. Herder, der in den Jahren 1762-64 in Königsberg studierte und auch Kants Vorlesungen besuchte, schildert in seinen „Charakterbildern“ (1792) Kant als einen den Problemen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft zugewandten Mann, der in seine Vorlesungen Besprechungen der wichtigsten damals erschienenen Werke der bürgerlichen

¹⁶ I. Kants gesammelte Schriften. Bd. 15. 2. Hälfte. S. 634.

¹⁷ Ebd. S. 630.

¹⁸ Ebd. 1. Hälfte. S. 229.

¹⁹ Ebd. 2. Hälfte. S. 633.

²⁰ Ebd. S. 610.

Aufklärung einflocht (so neben Leibniz, Crusius, Baumgarten u. a. Helvetius, Hume und Rousseau) und neben Naturgeschichte und Naturlehre vornehmlich Menschen- und Völkergeschichte zum Gegenstand seiner Vorlesungen machte. Herder schreibt über Kant, seine Seele lebe in der Gesellschaft.

Unter diesen politisch-ideologischen Einflüssen wuchs Kants Interesse an der Erklärung geschichtlicher Prozesse. Zutiefst davon überzeugt, daß die bisherigen Gesellschaftszustände im Progreß der Menschheit überwunden werden müssen, daß dies aber letztlich nur durch die Menschheit selbst bewerkstelligt werden kann, beschäftigte ihn die Frage, wie die Menschen sich auf ihre Vernunftanlage besinnen und sie für den Fortschritt gebrauchen könnten. Die theoretische Begründung der Möglichkeit von Freiheit und Menschenwürde im Verlauf der Menschheitsentwicklung wird für Kant das Hauptproblem.

Kant wird mit dem Problem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit Anfang der 60er Jahre durch einen charakteristischen Entwicklungsstand der Diskussion dieser Fragen im Rahmen der bürgerlichen Philosophie konfrontiert, wobei für ihn vor allem der Einfluß der Rousseauschen Gesellschaftsvertragstheorie und Geschichtskonzeption entscheidend wird. Kant begeisterten nicht nur die bürgerlich humanistischen Ideale Rousseaus – er verarbeitete die Geschichtsauffassung Rousseaus als wichtige Denkanstöße in seiner eigenen Konzeption und setzte mit seiner eigenen theoretischen Analyse dort ein, wo ihm Rousseaus Schriften noch offene Probleme zu verdeutlichen schienen, die die französische Aufklärung insgesamt noch ungenügend bewältigt hatte. Dies betraf vor allem die Begründung der Freiheit des Menschen, und zwar nicht einer [300] individualistisch aufgefaßten Freiheit, die schrankenlos ist, sondern einer harmonischen Freiheit aller in einer bürgerlichen Gesellschaft. Eine solche Freiheit und Gleichheit aller im (bürgerlichen) Reich der Vernunft konnte natürlich angesichts der Macht des unvernünftigen Feudalismus nur durch eine freie Tat der bürgerlichen Klasse begründet werden. Die Idee des Contrat social im bürgerlichen Sinne war in dieser vorrevolutionären Periode die allgemeine Losung zur Umwälzung der Gesellschaftsordnung. Diese Idee einer möglichst radikalen Veränderung vermittelt eines freiwillig eingegangenen Gesellschaftsvertrages „von unten her“ eröffnete in der Konsequenz (wenn auch noch nicht theoretisch umfassend ausgearbeitet) den Blick auf das Problem der Selbstschöpfung geschichtlicher Beziehungen durch den Menschen. Die bürgerliche Gesellschaftsvertragstheorie, besonders in der klassischen Fassung bei Rousseau, implizierte bereits einen Freiheitsbegriff, an den universelle Anforderungen zu stellen waren, da er eine Erklärung für die Möglichkeit freier, selbstbewußter Umgestaltung der Gesamtgesellschaft enthalten sollte. Rousseau vor allem verstand unter einer Neugestaltung des Gesellschaftsvertrages die freie selbstbewußte Tat der Volksmassen. Die darin ausgedrückte Vorstellung von Freiheit schließt eine Vielzahl von Anforderungen an diesen Begriff ein, die in Kants Freiheitskonzeption kategorial und eingeordnet in ein geschlossenes philosophisches System theoretisch weiter bearbeitet und begründet werden. Vor allem folgende Aspekte waren zu berücksichtigen: die „von Natur aus“ und vor dem Gesetz gleichberechtigte Stellung aller Individuen; ihr Recht, sich alle gleichermaßen als freie Persönlichkeiten bewähren zu können; der gesellschaftliche Bezug der freien Handlung auf die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse (zumindest soweit diese Totalität vom bürgerlichen Standpunkt aus reflektiert wurde), aber auch die Abgrenzung der Freiheit des Individuums von Willkür und dem Recht des Stärkeren, die Begrenzung der individuellen Freiheit durch das gesellschaftliche Interesse. Zugleich schließt dieser Freiheitsbegriff ein, daß der Gesellschaftsvertrag eine Angelegenheit eines freien Vernunftentschlusses der Staatsbürger ist (es wird ein *Vertrag* geschlossen). Damit aber fand Kant in den Gesellschaftsvertragstheorien bereits im Keim – wenn auch nicht ins System gebracht – eine Dualität angelegt: eine Dualität zwischen der Naturkonzeption (einschließlich der Milieuauffassungen) und der Übersteigerung der Rolle der Vernunft und Moral in der Geschichte.

Diese neuen Anforderungen politisch-ideologischer und theoretischer Art an eine den neuen Entwicklungsstand der bürgerlichen Bewegung reflektierende Freiheitskonzeption machten es notwendig, diesen Begriff stärker unter dem Gesichtspunkt der aktiven, souveränen und gesellschaftsverändernden Tätigkeit des Subjekts als Schöpfer des Geschichtsprozesses zu durchdenken. In der Art, wie das Problem der radikalen Freiheitstat der progressiven Menschheit zur Schaffung eines Contrat social und damit zur Gründung eines „Reiches der Vernunft“ in der französischen Aufklärung bisher reflektiert wurde, schien Kant ein noch ungelöster Widerspruch zu bestehen. Die Naturkonzeption und die Lehre

von den Umständen im französischen Materialismus beruhen wesentlich auf einer noch mechanisch-materialistischen Vorstellung vom Wirken der Naturkausalität. Milieuauffassung einerseits und die Forderung nach freier, bewußter Tat zum Sturz der alten und Gründung einer neuen Gesellschaft durch Vertrag aller Gesellschaftsmitglieder andererseits standen sich in der Tat unvermittelt gegenüber.²¹ Die dritte Antinomie in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ spiegelt in dieser Phase bürgerlicher Ideologie und Philosophie den Widerspruch bürgerlich-aufklärerischer Haltung überhaupt wider. In Frankreich wurde diese Frage praktisch gelöst – durch die Revolution von 1789. In Deutschland war an Revolution nicht zu denken, nichtsdestoweniger wurde das Problem theoretisch weitergetrieben.

[301] Kant schließt mit seinen Überlegungen an diese Phase der Problemstellung an, gestaltet sie jedoch in einer für den damaligen Entwicklungsstand der bürgerlichen Bewegung in Deutschland typischen Weise. Die Möglichkeit der Freiheit wird zunächst dem Ursprung nach völlig von den Bedingungen in den objektiv realen historischen Entwicklungsprozessen geschieden. Sie ist ausdrücklich nur eine der menschlichen Vernunft eigene „Art der Kausalität“ und als solche nur eine Idee der Vernunft: „Wir können nicht beweisen, daß wir frey sind (physice); aber wir können doch nur unter der Idee der Freiheit handeln (practice).“ (1775-79)²² Im praktischen Leben, nicht im logischen Beweis, ergibt sich demnach die Notwendigkeit von Freiheit. Freiheit ist notwendig, um den Menschen als Schöpfer seiner Geschichte zu bestimmen und für sein Handeln verantwortlich machen zu können. Nichts ist nach Kants Meinung dem Menschsein mehr entgegen, als wenn man ihm Freiheit in diesem Sinne absprechen würde. Frei aber kann der Mensch nur genannt werden, wenn er von keinerlei äußeren Umständen und von keinem Wesen außer ihm abhängig ist: „Der Freyheit in aller Absicht ist nichts mehr entgegen, als daß der Mensch einen fremden Urheber habe.“ (1775-79)²³ Man kann – in Berücksichtigung der Kantschen Gesamtauffassung – hinzufügen: sei dieser Urheber nun ein Gott oder das Milieu. Kant unterstellt dabei immer wieder, daß eine Ableitung der Motive und Triebkräfte menschlicher Handlung aus den äußeren Verhältnissen Freiheit nicht nur nicht erklärt, sondern letztlich sogar negiert, ja zum Fatalismus führt.²⁴

Als übergreifende Bestimmung wird von Kant immer wieder unterstrichen, daß der Mensch sich als freies Wesen nicht einfach schon in jeder isoliert betrachteten Einzelhandlung unter einer begrenzten, z. B. auf den momentanen Nutzen gerichteten Zwecksetzung erweist, sondern er handelt im eigentlichen Sinne frei, wenn er sich selbst seinem Vernunftzwecke entsprechend bestimmt. Freiheitsgebrauch dient in erster Linie der Selbstbestimmung und damit Selbstdisziplinierung des Menschen. Das gilt sowohl für das Individuum als auch für die Menschheit insgesamt.

Da Kant dem damals üblichen Aufbau anthropologischer Vorlesungen folgend vom Individuum ausgeht, beginnen wir zunächst damit: Das Individuum handelt frei, indem es selbstbewußt seine Vernunft gebraucht und vor allem seinen Charakter selbst formt. Der Charakter ist nicht angeboren, wie etwa die Temperamente, sondern er ist erworben und richtet sich in seiner Ausprägung nach dem Grad des Selbstbewußtseins und der Art des Vernunftgebrauchs. „Der Charakter (stricte) ist (das Vermögen der Grundsätze) die Unterordnung des freyen Willens unter Begriffe, Grundsätze.“ „Überall kein Charakter: wenn man ... nach Antrieben und nicht Begriffen zu handeln gewohnt ist.“ (1775-77)²⁵ „Das wesentliche bey einem guten Charakter ist der Werth, den man in sich selbst (in die

²¹ Vgl. Marx' Hinweis in der 3. These über Feuerbach (K. Marx: Thesen über Feuerbach. A. a. O.)

²² I. Kants gesammelte Schriften. Bd. 15.1. Hälfte. S. 458.

²³ Ebd.

²⁴ Unter den vielen dazu auffindbaren Textstellen sei hier nur auf eine verwiesen, wo dieser Standpunkt besonders eindeutig formuliert ist, die allerdings aus einer Rezension aus dem Jahre 1783 (also nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“) stammt. In dieser Rezension setzt sich Kant mit dem Buch des Predigers J. H. Schulz „Versuch einer Anleitung der Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion“ auseinander. In diesem Buch wird versucht, menschliches Handeln als vom Ratschluß Gottes abhängig zu erklären und dennoch den Menschen für seine moralische Entscheidung verantwortlich zu machen. Im wesentlichen wird der Mensch als ein in gegebene Bedingungen eingeschlossenes unfreies Wesen charakterisiert. Kant wendet ein, „... daß der allgemeine Fatalism ... in diesem Werk das vornehmste, alle Moral affizierende, gewaltsame Prinzip ist“. Auch der entschlossene Fatalist müsse handeln, als ob er frei sei: „Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen.“ (In: I. Kants gesammelte Schriften. Bd. 8. S. 738 ff.)

²⁵ I. Kants gesammelte Schriften. Bd. 15. 2. Hälfte. S. 766

Menschheit) setzt, so wohl in ansehung der auf sich selbst bezogenen [302] Handlungen, als im Verhältnis auf andre. Denn der Charakter bedeutet, daß die Person die Regel ihrer Handlungen aus sich selbst und der *Würde der Menschheit* entlehnt.“ (Wahrscheinlich schon 1773)²⁶ Ein böser Charakter betreffe somit immer „nur die Rechte der Menschen und der Menschheit in seiner Person“.

Der Freiheitsbegriff Kants beinhaltet also in Anwendung auf das Individuum vor allem das Prinzip der Selbstgestaltung der Individualität durch Einsatz der jedem Menschen gegebenen Vernunft und damit das Prinzip des Selbstbewußtseins, das diese tätige Selbstbestimmung des Menschen notwendig einschließen muß. Die Tätigkeit des Menschen, sein tätiges Leben überhaupt, ist nicht nur Mittel zum Zweck einer Einwirkung auf ein Objekt; sie besitzt auch Selbstzweck und wird bei aller Mühsal, unter der sie sich zunächst vollzieht und aus der sie sich als notwendige Lebensäußerung ergibt, zur Bestätigung des Lebensgefühls und der Freiheit und damit zum Vergnügen: „Das Menschliche Leben ist nicht ein Spiel von freuden, sondern eine Kette von Bedürfnissen und Bemühungen; nur dadurch allein, daß wir unter dem Zwang derselben stehen, können wir vergnügt seyn. Wer von der Arbeit abläßt, muß ein Wilder werden, oder er vergeht vor Langerweile. Er scheut sich zu sterben, weil er noch nicht das Leben gefühlt hat.“ (1772 ?)²⁷

In den Anthropologie-Zetteln finden sich wiederholt Reflexionen über den „intellektualen Charakter“ des Vergnügens an freier Tätigkeit, eines Vergnügens, das nicht aus dem Genuß des Objekts, sondern aus der freien Selbstbetätigung entspringt. So ist u. a. folgende Stelle bemerkenswert: „Innere beständige Antriebe zur Thätigkeit überhaupt (vor dem Objekt). In der Bewegung ist das größte Gefühl der Belebung. Daher die Bearbeitung zu einem Zweck mehr vergnügt als Genuß. Arbeit verlängert das Leben so wohl als auch die Idee des Lebens.“ (Etwa 1775)²⁸

Freiheit und Tätigkeit werden auf diese Weise in eine wesentliche innere Beziehung gesetzt. Ohne ein tätiges Leben kann sich der Mensch auch nicht als freies Wesen bestätigt finden und „muß ein Wilder werden“. Menschengruppen, die angesichts einer üppigen Natur und durch geringe Population des Landstückes nicht zur Tätigkeit angeregt werden, müssen nach Kants Meinung in Trägheit verkommen. Als ein warnendes Beispiel nennt er in seinen Vorlesungsnotizen die Bewohner der 1767 entdeckten Insel Tahiti („Otaheite“). Allerdings kannte er nur die idealisierenden Reisebeschreibungen der Zeit, die die Insel als wahres Paradies schilderten. Kant vermerkt: „Der Mensch hat so einen Trieb sich zu perfectionieren, daß er so gar ein Volk, das seine Entwicklung vollendet hat und blos genießt, vor überflüssig hält und glaubt, die Welt würde nichts verlieren, wenn auch otaheite unterginge.“²⁹ Der Mensch muß zwingende Bedürfnisse empfinden, sich sein Leben erkämpfen, um sich entwickeln zu können.

Diese Identifizierung von Freiheit und Tätigkeit weist auf einen weiteren Aspekt der Freiheitsproblematik hin, der in den anthropologischen Reflexionen in Betracht gezogen wird. Freiheit der menschlichen Tätigkeit ist gesellschaftsbezogen; sie äußert sich nur im gesellschaftlichen Leben, sie wird bestimmt von einheitlichen Regeln, die den Menschen an ein einheitliches Kriterium für sein Verhalten binden, wodurch das harmonische Nebeneinander und Miteinander der Menschen in der zu gestaltenden neuen Gesellschaft erst möglich wird, und sie ist außerdem in ihrem Endzweck auf den Fortschritt der Menschheit gerichtet. Schon die tagtägliche Erfahrung zeige den gesellschaftlichen (und geselligen) Charakter des Menschen als empirisches Wesen; der Mensch liebe Gesellschaft, Unterhaltung; er wolle sich bei seinesgleichen „in Wert setzen“ und ist „ohne Gesellschaft sich selbst nicht hinreichend“. (1776-78)³⁰ Wir [303] lernen, bauen, kleiden uns für die Gesellschaft. „Das ist dasjenige, wodurch aller Menschen Bemühen Einheit bekommen.“³¹

Weit universeller als im empirischen Bereich, in dem Kant eher den Grund der Vereinzelung und der egoistischen Neigungen der Menschen sieht, ist der Mensch jedoch gesellschaftliches Wesen in der

²⁶ Ebd. S. 521.

²⁷ Ebd. 1. Hälfte. S. 491.

²⁸ Ebd. 2. Hälfte. S. 733.

²⁹ Ebd. S. 785.

³⁰ Ebd. S. 634.

³¹ Ebd. 1. Hälfte. S. 400

Art und Weise, wie er sich frei nach den höchsten Zwecken menschlicher Vernunft verhalten und entscheiden kann. Kant gibt dem Freiheitsbegriff ein inneres Maß, indem er das Sittengesetz als allgemeines und unbedingt gültiges Prinzip moralischen Verhaltens erklärt. Frei handeln heißt nicht willkürlich, nach subjektiven Maßstäben handeln, sondern wird mit moralisch gutem Verhalten identifiziert. Wer nicht moralisch handelt, handelt auch nicht frei, da sich dann empirische Gründe und damit egoistische Neigungen als Motive in die Handlungsorientierung einschleichen. Moralisch handeln bedeutet für Kant im Sinne eines bürgerlich-abstrakten Humanismus, der Pflicht gegenüber der Menschheit zu genügen und die Würde des Menschen in sich selbst und im anderen Menschen zu achten. „Das moralische Gefühl selbst in den pflichten gegen sich selbst sieht sich in der Menschheit und beurteilt sich, sofern es an der Menschheit antheil hat.“ (Etwa 1772-77)³²

Die Pflicht gegenüber der Menschheit bleibt nun bei Kant durchaus nicht ein leeres, bloß formales Ideal. Es zeigt sich, daß Kant darunter die Mitwirkung an solchen gesellschaftlichen Beziehungen versteht, die den Fortschritt der Menschheit ermöglichen. (Kant entwickelt auch Überlegungen zur Gestaltung einer Gesellschaftsordnung, die er in jener Zeit „Demokratie“ nennt und dem Despotismus entgegengesetzt, die allerdings in der konkreten Ausführung eine für die deutsche bürgerliche Bewegung typische politische Konfusion verrät. Diese Fragen können aber hier nicht weiter behandelt werden.) „Ich glaube festiglich“, schrieb Kant, „daß alle Keime des Guten noch entwickelt werden sollen. Sie liegen in uns; der Mensch war vor das gesellschaftliche Ganze geschaffen. Dieses muß einmal die größte Vollkommenheit erlangen und damit jeder einzelne. Alsdann dauert sie immer.“ (1775-77)³³ Das Besondere der Menschheit sei, daß sie alles Gute sich selbst erfinden und durch Freiheit schaffen soll, daß der Mensch zur Gesellschaft gemacht sei und sich darin bilde, daß die ganze Art in Vollkommenheit fortschreiten solle und daß sie aus der „Unmündigkeit aller Art“ zur Mündigkeit schreite. Die Dialektik von tätiger, oft sehr mühsamer Selbstbestimmung, Freiheit und Moralisation des Menschen wird in diesen Nachlaßreflexionen bereits in wesentlichen Zügen entworfen. Ihre für Kant gültige Form erlangt diese Problematik etwas später in einer Reihe kleinerer geschichtsphilosophischer Schriften, die ganz zu Unrecht auch in unserer marxistischen Kantliteratur zu sehr als Randerscheinung behandelt und in ihrem inneren Zusammenhang mit der Transzendentalphilosophie zu wenig berücksichtigt werden. Es handelt sich vor allem um die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), zwei Rezensionen zu Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1785) und „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786). Kant versucht, den Geschichtsverlauf als Wechselbeziehung zwischen Notwendigkeit (Naturkausalität) und Freiheit zu erfassen. Dabei läßt er in der Prämisse streng mechanisch determinierende Naturgesetzlichkeit einerseits und Freiheit andererseits undialektisch und unvermittelt als zwei verschiedenen Welten zugehörig bestehen, führt aber eine nachträgliche Vermittlung in der Wirkungsweise beider Welten ein, indem die Naturgesetze als ein Funktionsmechanismus interpretiert werden, der – vermutlich auf Grund einer uns verborgenen „Absicht der Natur“ – die Menschen zur Tätigkeit, damit zum Erlernen des Gebrauchs ihres Vernunftvermögens anregt. Naturabsicht und Vernunft wirken derart nach dem Muster einer „prästabilierten Harmonie“ (Leibniz) in [304] einer einheitlichen Richtung an der Moralisation und Humanisierung der Menschheit. Natur und Vernunft erzielen diese Wirkung aber interessanterweise auf Grund ihrer Gegensätzlichkeit: auf Grund der Tatsache nämlich, daß der Mensch sowohl vernünftiges (intelligibles) als auch „tierisches“ (empirisches) Wesen ist, ist sein Wesenszug eine „ungesellige Geselligkeit“. Er will sich einerseits als Vernunftwesen in Gesellschaft setzen, andererseits drängt ihn seine egoistische Neigung zur Vereinzelung. Daraus entspringt nach Kant der Antagonismus des Geschichtsverlaufs, alle negativen Züge wie Herrschsucht, Kriege, Habsucht, kurz alle vom Menschen auf Grund seiner empirischen Natur selbst erzeugten Übel. Dieser Antagonismus ist jedoch eine große Triebkraft des Fortschritts, er zwingt die Menschen zu einem arbeitsamen, tätigen Leben, um die gesellschaftlichen Mißstände zu beseitigen. Ohne diese Mühsal würden sie in Müßiggang verkommen und könnten den Gebrauch ihrer Vernunft nicht erlernen.

³² Ebd. S. 342.

³³ Ebd. 2. Hälfte. S. 784.

Wir können an Kants Geschichtskonzeption ein Charakteristikum seiner philosophischen Auffassung überhaupt feststellen: einerseits die Herauslösung der Vernunft aus dem empirischen Bereich und die Behauptung ihrer Autonomie, um Freiheit begründen zu können – andererseits aber immer das Bemühen, den Bezug der Vernunft auf diese empirische Wirklichkeit als das eigentliche Anwendungsfeld der Freiheit nie zu verlieren.

IV

Kant, beginnt in dieser Zeitspanne den Gegenstand seines Philosophierens neu zu setzen und sich der gesellschaftsbezogenen Funktion der Philosophie bewußter zu werden. Vorher hatte er unter Philosophie allgemein „Weltweisheit“ verstanden, wobei der Bogen von naturphilosophischer Ontologie bis zu Fragen der formalen Logik gespannt war. In einem etwa 1755 notierten Vermerk über den Begriff der Philosophie aus den Reflexionen zur Logik wird Weltweisheit als Wissen um die Gründe der Dinge (und zwar durch den reinen Verstand, nicht, wie in der Mathematik, durch Vergleich mit sinnlichen Vorstellungen) umschrieben.³⁴ Jetzt finden wir in den Anthropologie-Reflexionen eine Überlegung, die man zwar nicht schon als neue Definition der Philosophie werten kann, die aber einen ontologischen Aufbau der Philosophie in Frage stellt: „Welterkenntnis. Natur und Mensch. Alles bezieht sich auf Menschen. Weltkenntnis ist Menschenkenntnis.“ (Etwa 1775 oder schon eher)³⁵ Diese sicher noch wenig ausgereiften Überlegungen Kants resultieren offensichtlich aus der sich entwickelnden Einsicht in die gesellschaftliche, auf menschliche Zwecke ausgerichtete Funktion allen Wissens. Daß wir hier nicht nur ein sporadisches, dem gerade unmittelbar bearbeiteten Problembereich der Anthropologie entstammendes Resultat vor uns haben, sondern einen Gedanken, der zunehmend zur Auffassung vom Gegenstand und System der Philosophie verallgemeinert wird, zeigt die Parallelität zu einer aufschlußreichen Passage aus den Logik-Nachlaßnotizen, die höchstwahrscheinlich aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre stammen: „Man könnte Weltwissenschaft und Weltweisheit unterscheiden: die erste ist Gelehrsamkeit, die Zweyte Kenntnis von der Bestimmung des Menschen nach Verstand und Wille. Metaphysik und Moral. So ist Hume der größte Weltweise ...“ Und in der gleichen Entwicklungsphase fügte Kant folgendes hinzu: „Weisheit ist die Beziehung zu den wesentlichen Zwecken der Menschen. Daher Bestimmung des Menschen nach Verstand und Willen. Der Naturkundige ist kein Philosoph.“³⁶

In seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ hat Kant seine Auffassung von Funktion und Gegenstand der Philosophie endgültig präzisiert. Die Aufgabe der Philosophie [305] versteht er dort im Beitrag zur Humanisierung der Menschen durch Aufklärung über ihre Bestimmung und Würde als Vernunftwesen. Die Erkenntniskritik speziell dient der Unterrichtung im Vernunftgebrauch. Richtiger Vernunftgebrauch aber setzt Selbstbewußtsein voraus, und dieses im System der Prinzipien der reinen theoretischen und praktischen Vernunft lückenlos darzustellen, bedeutet für ihn, den eigentlichen Gegenstand der Philosophie zu erarbeiten. Eine solche Gegenstandsbestimmung unterscheidet sich nach Kants Meinung grundsätzlich vom bisherigen „Schulbegriff“ der Philosophie, der nur ein System aller möglichen philosophischen Erkenntnisse anstrebt, aber den wesentlichen Bezug der Philosophie auf den Menschen und die Zwecke seines Vernunftgebrauchs zunächst unberücksichtigt läßt. Ein höherer Begriff von Philosophie ist daher für Kant der „Weltbegriff“, nach dem Philosophie „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ ist. „... der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.“³⁷ Höchster Zweck der Philosophie aber „ist kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral“³⁸. Somit habe Moralphilosophie den Vorzug vor allen „Vernunftbewerbungen“ und ist höher zu setzen als das Wissen.

Kants Konzeption von Gegenstand und Funktion der Philosophie hat in ihrer Zeit revolutionierend gewirkt. Hier wird nicht einfach die bürgerliche Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts fortgesetzt,

³⁴ Ebd. Bd. 16. S. 52.

³⁵ Ebd. Bd. 15. 2. Hälfte. S. 659.

³⁶ Ebd. Bd. 16. S. 66.

³⁷ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. S. 845.

³⁸ Ebd. S. 846

obwohl Kant sich selbst als Vollender der Aufklärung versteht, sondern es wird bereits der Rahmen bisheriger Aufklärungsphilosophie gesprengt und mit der Reduzierung des Philosophierens auf menschliche, letztlich gesellschaftliche Inhalte direkter auf praktische Veränderung der Welt durch die selbstbewußte Tat des Subjekts gezielt. Dem widerspricht auch nicht, daß Kant selbst eine gewaltsame, revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft für unrechtmäßig hielt und alle Hoffnung auf Aufklärung und damit allmähliche Moralisierung setzte. Es geht hier um die Konsequenz seines theoretischen Ansatzes, nicht um die konkrete politisch-ideologische Auslegung durch Kant selbst.

Die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft von den höchsten Zwecken menschlicher Vernunft beruht auf einem verhältnismäßig klaren Bewußtsein über die praktisch-gesellschaftliche Funktion der Philosophie, über die Notwendigkeit ihrer Realisierung in Gestalt gesellschaftlicher Veränderungen im Sinne des geschichtlichen Fortschritts. Kant unternimmt darüber hinaus auch bewußt den Versuch, Philosophie dem gesamten Systemaufbau und Gedankeninhalt nach so zu gestalten, daß sie ihrer gesellschaftlichen Funktion gerecht werden kann. Dies empfand u. a. auch Herder so, wenn er meint, daß Kants Versuche, „die eigentlich menschlichen Wissenschaften nach strengen Begriffen zu ordnen“, sehr heilsam seien und einst in Tathandlungen greifen werden.³⁹ Aber nicht nur für die damaligen ideologischen Auseinandersetzungen sind Kants Überlegungen zur Gegenstandsbestimmung der Philosophie von Wert, und auch nicht nur als Wegbereitung Fichtescher und Hegelscher Philosophie.

Kant wirft hiermit, wenn auch in verabsolutierender und ihrem idealistischen Gehalt nicht zu akzeptierender Weise, Fragen auf, die die Spezifik der Philosophie als einer besonderen gesellschaftlichen Bewußtseinsform überhaupt berühren. Eine das Absolute, die Totalität der Welt umfassen wollende Philosophie wird damit in Frage gestellt. Es wird in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, daß Philosophie in ihrem inneren Aufbau nicht einfach eine Wiedergabe der Wirklichkeit im Sinne der bisherigen Ontologie sein kann, wie sie bei Leibniz und Christian Wolff, ebenfalls aber in der materialistischen Naturphilosophie der französischen Aufklärung noch im Prinzip das [306] Modell des philosophischen Systems war. Kant konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Fähigkeit des Subjekts zur Selbstbestimmung, wobei diese Selbstbestimmung in verschiedener Beziehung die Bewältigung der Wirklichkeit durch das Subjekt einschließt. Dies zeigt sich in dem Gedanken der moralischen Entscheidungsfähigkeit des Menschen und in der Forderung nach der Stiftung einer bürgerlichen Gesellschaft durch Vernunft Einsicht gleichermaßen wie in der Konstituierung des Erkenntnisgegenstandes durch die apriorischen Strukturen, die das Erscheinungsmaterial verarbeiten und zu gültigem Wissen umformen. In dieser Beziehung bleibt die empirische Wirklichkeit dem Subjekt nichts Fremdes. Die Art und Weise, wie Kant das Subjekt in seinen verschiedenen Äußerungen als erkennendes und praktisch tätiges Wesen als sich selbst und das Objekt bestimmend reflektiert, kann als ein Schritt zu der Einsicht gewertet werden, daß die „Fremdheit“ des Objekts durch aktives, tätiges Verhalten durchaus auflösbar ist. Denn wenn der gesellschaftliche Mensch über die Potenzen verfügt, sich seine Welt selbst vernünftig zu gestalten, ist Entscheidendes gegenüber Schicksalsglauben aller Art und damit Fetischisierung der Macht der Umstände eingewendet. Diese Auflösung der „Entfremdung“ der Objektwelt geschieht bei Kant jedoch nur in engen Grenzen. In zweifacher Weise reflektiert er eine Wirklichkeit, die prinzipiell oder zumindest partiell vom Menschen unbeherrscht bleibt.

Prinzipiell unbeherrschbar ist die Welt der Dinge an sich, die nur affizierend auf das Subjekt wirkt, aber sich ihm niemals enthüllt. Sie hat zugleich die Funktion im Rahmen der Kantschen Konzeption, eine völlig „andere“ Welt als die uns bekannte menschliche Welt wenigstens als Denkmöglichkeit offen zu lassen, um dort auch eine mögliche Herkunft unserer Vernunft selbst anzusiedeln – eine Herkunft, die uns aber immer verschlossen, bleibt, sind wir uns doch selbst in dieser Beziehung „Dinge an sich“. So wird bei Kant nicht nur die empirische Welt, sondern auch das intelligible Subjekt phänomenologisch gedeutet. Das transzendente Subjekt mit seinen apriorischen Strukturen bleibt uns seinem eigentlichen Ursprung und Wesen nach selbst ein ewiges Rätsel.

Eine weitere Reflexion unbewältigter Objektivität tritt uns durch die Herauslösung der vernünftigen Subjektivität aus der Welt der Naturkausalität in der Wirkungsweise der Naturgesetze selbst entgegen.

³⁹ Herders Werke in 5 Bänden. Weimar 1957. Bd. 5. S. 121.

Kant interpretiert den Menschen als zwei Welten angehörig. Da Freiheit in der Kantschen Reduzierung auf moralische Motivierung der Handlung nicht hinreichend als ein Moment in der praktischen Durchsetzung der Gesetzmäßigkeiten der empirischen Geschichte begriffen wird, bleibt sie letztlich gegenüber diesem Bereich ohnmächtig. Die derart destillierte Vernunft droht angesichts der realen Wirklichkeit haltlos und praktisch ohnmächtig zu werden. Damit steht das Resultat der Kantschen Absicht einer festen Begründung der Vernunft und ihren Bezugs zur Wirklichkeit gerade entgegen.⁴⁰

Diese einschränkenden Bemerkungen sollen jedoch die Verdienste Kants in keiner Weise herabsetzen. Auch Problemstellungen schon, selbst wenn sie Fehler enthalten und zu keiner gültigen Lösung geführt werden können, vermögen Wichtiges zur weiteren theoretischen Bearbeitung und Klärung beizutragen. Gerade in dieser Beziehung stand Kant völlig auf der Höhe seiner Zeit, indem er bei der Bestimmung des Gegenstandes und des Anliegens der Philosophie ihren zweckbestimmten Charakter im Interesse der bürgerlichen Klasse in ihrer progressiven Periode zum Ausdruck bringen will, darüber hinaus aber ein Problem berührt, das ein umfassenderes Problem der Bestimmung des gesellschaftlichen Anliegens philosophischer Bewußtseinsform tangiert.

Selbstverständlich ist der Mensch nur „ein Teil“ der Welt bzw. der Natur; aber Philosophie hat eine spezifische gesellschaftliche Funktion, ist Reflexion der Klasseninteressen und damit Ideologie und zielt daher immer in ihrer Spezifik auf eine Selbstverständigung der Menschen (konkret der Klassen) über ihre Stellung zur Wirklichkeit (zur gesellschaftlichen und natürlichen) und auf Bestimmung des erkennenden und vorrangig praktischen Vermögens der Menschen bei der Aneignung der Umwelt. Philosophie soll letztlich immer in ihrer konkreten Ausführung die gesellschaftlichen Ansprüche der jeweiligen Klassen rechtfertigen. Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem, ist in diesem Zusammenhang als der abstrakteste philosophische Ausdruck der gesellschaftlich sehr konkret sich darstellenden Problematik nach der Bestimmung des Menschen und seines Leistungsvermögens zu begreifen. Es besteht jedoch in der Geschichte der Philosophie weitgehend eine Diskrepanz zwischen dem objektiv wirkenden gesellschaftlichen Anliegen der philosophischen Bewußtseinsform und der Art und Weise, wie dieses in den Köpfen der Philosophen bewußt wird und in der Darstellung der Systeme seine Berücksichtigung findet. Wenn Kant freilich den klassenbedingten Charakter von Philosophie von vornherein verfehlt, ist es doch sein Verdienst und insgesamt eine Leistung der klassischen deutschen Philosophie, dieses Anliegen bewußter herausgearbeitet zu haben, wenn auch in idealistisch-mystifizierender Weise. Besonders Kant und mehr noch Fichte (durch die Eliminierung des „Dinges an sich“ und die völlige Reduzierung des Nicht-Ichs, des Objekts, auf die ursprüngliche Tathandlung des Ichs) führen ihre Überlegungen zu diesem echten Problem der adäquaten Erfassung der eigentlich weltanschaulichen Fragen ins Extrem des subjektiven Idealismus, während Schelling und Hegel durch den Übergang zu objektiv-idealistischen Systemkonstruktionen zwar dieses Extrem zu vermeiden suchen, aber dies nur durch freilich gehaltvolle Restauration der von Kant zerschlagenen Metaphysik bewerkstelligen können.

Trotzdem bleibt im hohen Maße bei Hegel die von Kant eingeschlagene Orientierung der Philosophie auf die Probleme des Menschen und seiner Geschichte zentrale Thematik. Mit dieser Konzentration auf die Probleme der Gesellschaft und ihrer Entwicklung hängt wesentlich die Möglichkeit einer umfassenden Ausarbeitung der dialektischen Methode zusammen, da dieser komplizierte Gegenstandsbereich nur vermittels dialektischer Denkweise und damit als Erkenntnis objektiver dialektischer Beziehungen, Gesetzmäßigkeiten und Entwicklungsprozesse theoretisch weiter zu bearbeiten war.

Eine wissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie und seiner Darstellung im Theoriesystem ist freilich erst von marxistischer Position aus möglich geworden, ist doch die Lösung dieser Problematik nur auf der Grundlage einer historisch-materialistisch fundierten wissenschaftlichen Erklärung der gesellschaftlichen Bedingtheit und der Gesetzmäßigkeit des philosophischen Bewußtseins möglich.

Quelle: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1974 (22) Heft 3

⁴⁰ Diese Schwäche der Kantschen Philosophie wird als Ausdruck spezifischer Züge des deutschen Bürgertums wiederholt von den Klassikern des Marxismus-Leninismus herausgearbeitet. Vgl. auch: H. Seidel/L. Kleine: Einleitung. A. a. O.