

Kant, Immanuel: Philosoph; geb. 22.4.1724 in Königsberg; gest. 12.2.1804 in Königsberg.

K. begründete die klassische deutsche Philosophie. In seinem enzyklopädisch angelegten System des transzendentalen Idealismus mißt er, ausgehend von einer Kritik tradierter Denkweisen, insbesondere der bisherigen rationalistischen Metaphysik, Leistungsvermögen und Grenzen der menschlichen (Gattungs-)Vernunft aus. Sein Lebenswerk umfaßt naturphilosophische und -wissenschaftliche, wissenschafts- und erkenntnistheoretische, moral- und geschichtsphilosophische Werke gleichermaßen, wie auch Ästhetik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie und politische und pädagogische Schriften. K. hatte einen tiefgreifenden Einfluß nicht nur auf die unmittelbar nachfolgende Philosophie von Fichte, Schelling und Hegel, sondern auch auf die spätbürgerliche Philosophie (Neukantianismus insbesondere), bis in die Gegenwart.

K. wurde am 22.4.1724 in Königsberg als 4. von 11 Kindern des Sattlermeisters Johann Georg Kant und dessen Ehefrau Ann Regina geb. Reuter geboren. Von 1732 bis 1740 besuchte er das Collegium Fridericianum. Von 1740 bis 1746 studierte er an der Universität Königsberg vorwiegend naturwissenschaftliche, mathematische und philosophische Fächer. Seine Armut zwang ihn, über sieben Jahre als Hauslehrer tätig zu sein. 1755 promovierte K. zum Magister; er habilitierte sich im gleichen Jahr und lehrte 15 Jahre als Privatdozent an der Königsberger Universität, und zwar mit großem Erfolg. Seine Vorlesungs- und Collegiumstätigkeit war außerordentlich umfangreich und umfaßte u. a. die Fächer Mathematik, Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, physische Geographie (wobei zunächst die ab 1772 verselbständigte Geschichtsphilosophie und Anthropologie eingeschlossen war), Naturrecht, Religionsphilosophie und Pädagogik. Erst 1770 wurde er Professor Ordinarius der Logik und Metaphysik (verschiedene Berufungsanträge an anderen Universitäten hatte er abgelehnt). 1786 und 1788 bekleidete er das Amt des Rektors der Universität Königsberg. 1796 legte er die Vorlesungstätigkeit nieder. Er starb am 12.2.1804.

K.s eigener Wertung folgend wurde es üblich, seinen Schaffensprozeß in eine vorkritische und eine kritische Periode zu unterteilen. In den frühen Werken der sog. vorkritischen Periode wurden jedoch von K. schon hervorragende philosophische und einzelwissenschaftliche Leitungen vollbracht, wodurch das spätere transzendentalphilosophische System in einigen Elementen Vorbereitung fand.

Als bedeutendste Leistung ist seine Kosmogonie zu nennen, die er als „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des gesamten Weltgebäudes nach Newtons Grundsätzen abgehandelt“ 1755 herausbrachte und deren Hauptergebnisse 1763 in „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes“ erneut publiziert wurden. Anknüpfend an die Leistungen von Kopernikus, Galilei, Bruno, Newton, Leibniz, Thomas Wright of Durham, Bradley u. a. und Bezug nehmend auf Epikur und Lucretius Carus entwickelt K. revolutionäre, neuartige Ideen, in dem er die Hypothese von der systematischen Verfassung des Fixsternhimmels mit dem genialen Gedanken verbindet, daß die Sonnensysteme, die Galaxien und die Metagalaxis aus rotierenden, sich verdichtenden Urnebel periodisch entstehen und vergehen, um erneut wie ein Phönix zu entstehen. K. betrachtet Urmaterie als ursprünglich mit einer unendlichen Vielheit von Qualitäten und mit Selbstbewegungsfähigkeit ausgestattet, so daß sich sofort aus der zunächst chaotischen Bewegung gesetzmäßige Abläufe nach Newtons Gravitationsgesetzen bilden können. Er entwickelt über Newton hinausgehend konsequent den Gedanken der widersprüchlichen Wechselbeziehung von Attraktion und Repulsion und vermeidet auf Grund der Idee des ständigen Entstehens und Vergehens der Sonnensysteme den Gedanken des periodischen Eingreifens Gottes in das Geschehen, den Newton vertrat, um das Ausgleichen des Energieverlustes der Systeme zu erklären. K.s historische Betrachtung vermag das Energieerhaltungsgesetz plausibel für das unendliche All zu begründen. Wenn auch K.s Berechnungen über Entfernungen und Umlaufbahnen sowie Dichte der Planeten nicht den realen Werten entsprechen, konnte er mit seiner Hypothese eine erste Bresche in die versteinerte Naturauffassung (Engels)¹ schlagen. Die Übertragung mechanischer Gesetzesauffassung auf die organische Materie lehnt K. ab, womit er das Mensch-Maschine-Modell seiner Zeit zu problematisieren begann.

¹ Vgl. F. Engels: Dialektik der Natur. In: MEW, Bd. 20, Berlin 1962, S. 316–317.

Bedeutend sind auch K.s Auffassungen von der dialektischen Beziehung zwischen Materie („physischen Monaden“ als kleinste Teilchen) – Bewegung – Raum und Zeit. Er nähert sich dem Gedanken, daß Raum und Zeit Daseinsweisen der Materie und von dieser strukturiert seien und faßt das Prinzip der Selbstbewegung der Materieteilchen als widerspruchsvollen Vorgang von Attraktion und Repulsion auf. Diese dialektischen Bestimmungen über Bewegung und Struktur der Materie werden auch in der kritischen Periode nicht aufgegeben, dann allerdings als subjektive Urteils- und Anschauungsweisen interpretiert. K. befaßte sich in kleineren Publikationen und seinen Vorlesungen zur physischen Geographie mit der Frage nach der natürlichen Ursache von Erdbeben auf Grund tektonischer Verschiebungen, mit der Wirkung des Mondes auf Ebbe und Flut und arbeitete den Gedanken der Hemmung der Erdrotation durch die Flutwelle aus. Bemerkenswert ist seine Differenzierung zwischen logischem Widerspruch und realem dialektischen Widerspruch (Realrepugnanz). In diesen ersten Auseinandersetzungen mit dem Wolffschen Rationalismus beschäftigte er sich auch mit der Frage des Beweises vom Dasein Gottes, wobei er zunächst noch eine deistische, pantheistisch geprägte Auffassung vertrat, aber auch schon den später in der „Kritik der reinen Vernunft“ systematisch ausgebauten Nachweis entwickelte, daß die ontologischen Gottesbeweise allesamt unzulässiger Weise den formallogischen Schluß als Nachweis der realen Existenz behaupten. K. betrachtete in den frühen Schriften die Natur noch spontan materialistisch als von uns widergespiegelten Gegenstand der Wissenschaften.

Mit dem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) liegt das erste große Resultat der kritischen Wende vor, dem in streng-systematischer Arbeitsmethode weitere Hauptwerke folgen: „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788); „Kritik der Urteilskraft“ (1790); „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793); „Metaphysik der Sitten“ (1797). Die Wende zum Kritizismus wird jedoch schon ab Mitte der 60er Jahre des 18. Jh. eingeleitet, indem K. sich mehr und mehr unter dem Einfluß der englischen und französischen Aufklärung, insbesondere Rousseaus Geschichtsphilosophie und „Contrat social“, Humes Gesellschaftstheorie und Shaftesburys Morallehre und Ästhetik-, geschichts- und moralphilosophische Studien zuwendet. Schrittweise entwickelt er den Gedanken der Würde und Selbstbestimmungsfähigkeit der Menschen vermittels eines aktiven, in der Moralität sogar autonomen Vernunftvermögens (Freiheit), welcher es gestattet, Geschichte zunehmend zu moralisieren. K.s Philosophie gewinnt jene Dimension, wodurch sie von Marx als „deutsche Theorie der französischen Revolution“² (der Vorbereitungsphase der Französischen Revolution) eingeordnet wurde. In diesem theoretischen Konnex erfährt auch die wissenschafts- und erkenntnistheoretische Fragestellung K.s eine Wendung, die K. selbst mit der theoretischen Revolution des Kopernikus (Kopernikanische Wende) vergleicht: Ehe man über Gegenstände urteilt, müsse man die a priori im Erkenntnisvermögen liegenden Bedingungen des Erkennens untersuchen, denn diese seien der Erfahrung vorgeschaltet (transzendental), so daß Vernunft letztlich nur das erkenne, was sie nach eigenem Entwurf selbst hervorgebracht habe.³ Es wird das aktive, entwerfende Vermögen auch für die erkennende Vernunft behauptet, denn es sei ein und dieselbe Vernunft, die denkt und die handelt. Faßte K. bisher Wissenschaft (auch Newtons Physik) vorrangig als empirisch begründete Erfahrungswissenschaft auf, akzentuiert er nunmehr das Problem der theoretischen Voraussetzungen, der Hypothesen, der Kategorien für die Interpretation von Erfahrungen. Mathematik und Moralphilosophie sind ihm Beweise für apriorische Wissenschaften. Im erkenntnistheoretischen Hauptwerk „Kritik der reinen Vernunft“ werden die Bedingungen a priori für die Funktion der Erkenntnisgewinnung untersucht. Zu lösen sind vier Fragen: Wie ist reine Mathematik möglich? Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Kritik der reinen Vernunft stellt zur Auflösung dieser Fragen eine Propädeutik (Vorübung) dar, um die Hauptfrage zu klären: Was und wieviel können Verstand und Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen? Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Der Mensch hat als intelligibles Wesen Vernunft und Verstand, als sensibles Wesen Anschauungsvermögen. Diese Vermögen sind ihrem Ursprung nach

² Vgl. K. Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: MEW, Bd. 1, Berlin 1956, S. 80 (MEGA I/1, S. 194).

³ Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1971, S. 22–24.

unerklärlich, aber ihr Wesen und Gebrauch sind durch transzendente Erörterung bzw. transzendente Reduktion zu bestimmen. Das Anschauungsvermögen wird zunächst im 1. Teil (Transzendente Ästhetik – hier Sinnlichkeitslehre) untersucht. K. behauptet, daß jede empirische Anschauung (die Sinneswahrnehmungen und Erscheinungen) eine „reine“ (a priori) Form haben, nämlich die raumzeitliche Anordnung, welche das Anschauungsvermögen leistet. Raum und Zeit sind keine objektiven Daseinsweisen der Dinge, sondern subjektive reine Formen der Anschauung, wobei K. die Dreidimensionalität des euklidischen Raumes zugrunde legt. Erscheinungen sind raumzeitlich geordnete Wahrnehmungen, welche wiederum Affektionsresultate der Sinne sind, verursacht durch die den Menschen umgebenden „Dinge an sich selbst“. Diese existieren real, aber von deren objektiver Beschaffenheit können wir nichts wissen, da wir nur die schon subjektiv geformten Erscheinungen zum Gegenstand haben. Anschauung allein vermittelt noch kein Wissen. Hinzukommen muß der Verstand, dessen Funktion ein Urteilen mittels Begriffen a priori (Kategorien) ist. Dies behandelt Teil II: Die transzendente Logik. Die Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe werden in den Grundsätzen des reinen Verstandes als Urteile expliziert. Kategorien und Grundsätze ordnet K. in einer Tafel an, welche vier Gruppen enthält: der Quantität, der Qualität, der Relation, der Modalität nach. Ihre Funktion besteht wesentlich im Bezug auf das Anschauungsvermögen (Synthese), denn: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“.⁴ Der Verstand tritt stets bei Gelegenheit der Erfahrung, nämlich gegebener Erscheinungen, als „Gelegenheitsursache“ in Aktion. Dieser Erfahrungsbegriff (der noch in empiristischer Tradition steht), ist zu unterscheiden vom Erfahrungsurteil, welches schon Resultat der Interpretation der Erscheinungen durch die Verstandesgrundsätze ist und damit objektive Gültigkeit erhält (im Unterschied zur nur subjektiven Gültigkeit von Wahrnehmungsurteilen). Einen noch höheren nämlich apodiktischen Gewißheitsgrund haben dagegen Urteile a priori. K. unterscheidet zwei Arten von Urteilen a priori: analytische, welche bloße Begriffszergliederungen sind, denn das Subjekt enthält alle Bestimmungen des Prädikats – synthetische, welche einen Erkenntniszuwachs erbringen, entweder indem sie schon Wissen konstituieren (wie die mathematischen Urteile), oder indem sie regulativ als Syntheseinstrument und zur Erarbeitung von Erfahrungsurteilen (Urteilen a posteriori) dienen, so die dynamischen Urteile, die Urteile der reinen Naturwissenschaft, z. B. das Kausalgesetz. (K.s Lösung des Humeschen Problems: Wie ist vom post hoc auf das propter hoc zu schließen?) Mathematische Urteile konstituieren Wissen durch Anwendung der reinen Verstandeskategorien auf reine Anschauungsform (sukzessives Fortzählen in der Zeit, räumlich-geometrische Beziehung). Dynamische Urteile (d. h. Urteile der reinen Naturwissenschaft) vermitteln für sich genommen noch kein Wissen; sie haben eine regulative (interpretatorische, heuristische) Funktion für Erfahrungen. Sie sind Instrumente einer Synthese, welche Erfahrungsurteile zum Ergebnis hat. Da aber auch mathematische Urteile zumindest zur Demonstration (eines Kreises, eines Triangels usw.) der empirischen Anschauung, somit Erfahrung, bedürfen, fordert der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile immer den Erfahrungsbezug. Die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori bedeutet also bei K.: Wie ist ihr Gebrauch? Dieser erweist sich als auf das Erfahrungsfeld beschränkt hierbei aber als unendlich erweiterbar. Die Verstandesgrundsätze a priori verbürgen den Wahrheitsgehalt der Erfahrungsurteile auf Grund [der] Übereinstimmung des Urteilens, aber Erfahrung (als Feld der Erscheinungen, affiziert* von den Dingen an sich selbst) verbürgt die Gegebenheit der Gegenstände (die Abgrenzung des Wissens von bloßer Spekulation mittels logischer Operationen). Bemerkenswert ist, daß K. damit das Erkennen als tätigen prozeßhaften Vorgang auffaßt, zu dessen differenzierter Darstellung er weitere Verstand und Anschauung vermittelnde Ebenen, wie reproduktive und produktive Einbildungskraft und Schemata (wo „dem Begriff mein Bild verschafft“ wird), einführt. K. betont zugleich mit dem Begriff der transzendentalen Apperzeption** die Rolle des Selbstbewußtseins (das „Ich denke“, welches alle Denktätigkeit begleitet) und den architektonischen (systematischen) Charakter des Wissens bzw. der Wissenschaften. Damit entwickelt er den Gedanken der Einheit der Wissenschaften und ihrer integrativen Funktion. Bezeichnend für die Modernität der K.schen Wissenschaftskonzeption ist der Gedanke, daß in einer besonderen Naturlehre „nur so viel

⁴ Ebenda, S. 126.

* einwirken auf, erregen, beeinflussen, reizen

** begrifflich urteilendes Erfassen und Einordnen in einen Bewußtseinszusammenhang

eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, wie darin Mathematik anzutreffen ist.“⁵ Dies bedeutet aber keine Unterschätzung eines spekulativ bestimmten Naturbildes.

Nach dieser Beantwortung der Fragen, wie reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich seien, wendet sich K. der Frage nach der Metaphysik als Naturanlage und ihrer Gestaltung als Wissenschaft zu (Die transzendente Dialektik). Metaphysik erweist sich als Naturanlage der menschlichen Vernunft in deren Bestreben, vermittels der Verstandeskategorien über Erfahrung hinaus strebend das Unbedingte (Gott, Unsterblichkeit der Seele, Kosmos als Totalität der Welt) zu erfassen. Damit gerät sie ins Spekulieren und erliegt einem objektiven Schein: Sie vermeint Wissen zu haben, wo sie nur „vernünftelt“. Metaphysik kann nur Wissenschaft werden in Kritik dieses dialektischen Scheins und im Verweisen des Verstandes auf seine Schranken. Zunächst (1. Hauptstück) analysiert K. den Paralogismus (Fehlschluß) der reinen Vernunft hinsichtlich ihrer Aussagen über Beschaffenheit und Bestand der menschlichen Seele, indem er herausarbeitet, daß wir über die Seele nur in ihrer Verbindung mit dem Körper (und somit ihrem endlichen Dasein in dieser Welt) etwas wissen können (Gegenstand der empirischen Psychologie). Im 2. Hauptstück wird die Kosmosidee untersucht und festgestellt, daß die theoretische Vernunft beim Versuch, die Totalität der Welt zu erfassen, in eine antinomische (widerstreitende) Aussagenstruktur verfällt, indem sie zu vier Problemkreisen These wie Antithese gleichermaßen logisch begründen kann:

1. Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen.
1. Antithesis: Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl was Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.
2. Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.
2. Antithesis: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiert überhaupt nichts Einfaches in derselben.
3. Thesis: Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen in der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.
3. Antithesis: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.
4. Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.
4. Antithesis: Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

Der dialektische Schein entsteht nach K. hierbei darin, daß dogmatisch geurteilt werde, als hätten wir die Dinge an sich selbst und damit die Totalität der Welt zum Gegenstand. Erfahrbar ist die Welt aber nur partiell und in Gestalt von Erscheinungen. Die Auflösung des Widerstreits besteht darin, daß bei Interpretation der Erfahrungswelt (der Erscheinungen) in den empirischen Wissenschaften so geurteilt werden muß, wie es die Antithesen (die Linie Epikurs) ausdrücken. Hierin liegt ein wissenschaftliches Interesse, während in den Thesen (die Linie Platos) spekuliert und dem Glauben eine Stütze gegeben werde. Damit kommt K.s materialistische Tendenz erneut zum Ausdruck. Einzig und allein die 3. der Thesen enthält einen realen Sinn, denn bezogen auf die uns erfahrbare Welt des Menschen existiert tatsächlich Freiheit neben Notwendigkeit: der Mensch ist intelligibles Wesen und sensibles (Natur-)Wesen zugleich. Die Auflösung besteht hier in der Säkularisierung der kosmologischen Freiheitsidee, ihre Deutung als menschliche Freiheit, einem von uns praktisch erfahrbaren Vermögen. (Damit leitet K. den Übergang zur Moralphilosophie ein.)

⁵ I. Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede. In: Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Band 9, Frankfurt am Main 1977, S. 13.

Im 3. Hauptstück über das Ideal der reinen Vernunft widerlegt K. die drei Typen von Gottesbeweisen (den ontologischen, den kosmologischen und den physiko-theologischen), indem er auf die Unerfahrenheit eines göttlichen Wesens und das Unzureichende bloß logischen Schließens auf die Existenz verweist. Das Dasein Gottes ist mit den Mitteln der Wissenschaft weder beweisbar, noch widerlegbar. In der Moralphilosophie allerdings erlangen die Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele aus einem subjektiven Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft Bedeutung – aber hier als vom Menschen selbstgemachte Ideale: Gott als höchstes Tugendideal, die Unsterblichkeit als Hoffnungsziel auf eine bessere Zeit. Damit sucht K. die Wurzel der Religion in der Anthropologie.

In seiner Ethik (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft; Metaphysik der Sitten, Tugendlehre) sieht K. in Auseinandersetzung mit dem Eudämonismus und mit der Offenbarungstheologie Moralität im Freiheitsvermögen und somit der Autonomie und Selbstverantwortlichkeit des Menschen verwurzelt. Um Moralität, formuliert im Sittengesetz, rein in Abstraktion von allen empirischen Beimischungen zu begreifen, muß das gesamte praktische Vermögen der Menschen einer Kritik unterzogen werden, in deren Ergebnis weder die Technik noch die Klugheit (Gesichtspunkt des Nutzens) der Handlungen als moralisch gelten können (somit auch nicht das Resultat); es interessiert einzig und allein das moralische Motiv (der gute Wille). Dieses liegt in der freien (autonomen) Willensentscheidung, da jeder Mensch auch unter widrigsten Umständen frei entscheiden kann, verantwortlich ist und seine Pflicht tun soll. Der Pflichtrigorismus K.s ist außerordentlich radikal formuliert. Das Autonomieprinzip erfordert auch, Moral nicht auf Religion zu gründen (sonst wäre der Mensch heteronom bestimmt, nämlich von Gott als Gesetzgeber und Richter), sondern umgekehrt Religion auf Moral. Das vernünftige Sittengesetz ist inhaltlich durch das Prinzip des Selbstzwecks und die Würde eines jeden Menschen bestimmt und als kategorischer Imperativ in eine für jeden plausible Formel gebracht: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können.“⁶ – In dieser ethischen Position drückt sich K.s bürgerlich-progressive Haltung aus: die Forderung, alle Menschen als frei und gleich zu betrachten. In der Ablehnung des Eudämonismus und Utilitarismus als ethisches Prinzip und der Betonung der allgemeingültigen Pflicht bei Unterdrückung empirischer Neigungen und Bedürfnisse artikuliert sich nicht nur eine antifeudale Position, sondern auch die Überbewertung des bürgerlichen Citoyen-Ideals bei gewisser Kritik des Bourgeois-Verhaltens (das Ideal des staatsbürgerlichen Zusammenschlusses bei Unterdrückung egoistischer Bestrebungen). In mehreren kleineren Arbeiten, in der „Metaphysik der Sitten“ und der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ skizziert K. seine geschichtsphilosophische Position, wonach die Menschen sich durch ihre Tätigkeit aus den Übeln und dem sich selbst zugefügten Bösen, aus barbarischen Zuständen in den der bürgerlichen (gesitteten, zivilisierten und weitgehend moralisierten) Gesellschaft emporarbeiten, und zwar in einen widerspruchsvollen Progreß, da sie gesellig-ungesellige Wesen sind (K. nennt dies: Antagonismus). Die Moralisierung als Erlernen und Entfalten des Vernunftgebrauchs ist Maßstab der Geschichte, wovon große Ereignisse (Geschichtszeichen wie die Französische Revolution 1789) Zeugnis ablegen: dieser Progreß bedarf aber der Disziplinierung durch staatliche und rechtliche Entwicklungen.

In seiner Rechtslehre wird der früher schon geäußerte Gedanke einer republikanischen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Staat als Repräsentativsystem auf Grund von Gewaltenteilung, ausgebaut. Der Staat hat das einzige Naturrecht des Menschen, das Recht auf Freiheit, zu sichern und zugleich das damit verknüpfte Recht auf das „Mein und Dein“, den selbsterworbenen Besitz. Er hat sich nicht in die Eigentumsrechte einzumischen. Der Staat beruht auf dem selbstgegebenen Gesetz der Bürger: Souverän kann im Übergangsfalle auch ein (aufgeklärter) Monarch sein, aber letztlich ist es das Volk in seinen Repräsentanten. K. vertrat das in jener Zeit auch in fortgeschrittenen Ländern wie England geltende Besitzwahlrecht, indem er die Staatsbürger in aktive und in passive (Bedienstete, Lohnarbeiter, aber auch alle Frauen) einteilt. Eine gewaltsame Revolution lehnte er für die deutschen Verhältnisse ab, verteidigte aber das Recht des französischen und jeden Volkes auf Selbstbestimmung, auch im revolutionären („chaotischen“) Zustand.

⁶ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1983, S. 41.

Gegen die absolutistischen Interventionskriege gegenüber Frankreich und gegen die Eroberungskriege der absolutistischen Staaten überhaupt richtet sich seine mutige politische Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795). Anknüpfend an des Abbé Saint-Pierre und Rousseaus Völkerbundidee vertritt K. die Idee eines föderativen Frieden garantierendes Bündnisses der Staaten auf der Grundlage ihrer Souveränität. Dieses hielt er aber nur bei gleichzeitigem inneren Progreß im Sinne republikanischer Entwicklung für realisierbar.

Von weitreichender Bedeutung ist auch K.s Ästhetik („Kritik der Urteilskraft“, 1790; dort entwickelt er im 2. Teil auch eine teleologische Betrachtung der Naturentwicklung). K. geht bei der Bestimmung der ästhetischen Ideen vom Schönen und Erhabenen vom subjektiven Geschmacksurteil bzw. Gemütszustand aus, womit das Gefühl der Lust oder Unlust völlig „interesselos“ (d. h. ohne Nützlichkeitsprinzip) beurteilt wird, betont aber dabei sehr stark das Geselligkeit stiftende Prinzip ästhetischen Genusses und der Kunstproduktion sowie die moralisierende Wirkung des Gefühls des Erhabenen. Um Genie sieht er die Verkörperung des wahrhaft schöpferischen Menschen, der künstlerisches Talent und Erfindungsgabe mit geistiger Kultur verbindet.