

Als Marx in Anlehnung an Heinrich Heine 1842 Kants Philosophie „die deutsche Theorie der Französischen Revolution“ nannte,¹ hat er vor allem Kants Begriff der Vernunft als Kritikinstrument gegenüber allem Bestehenden vor dem Hintergrund der großen bürgerlichen Revolution charakterisiert. Kant selbst fordert zunächst selbstkritische Prüfung der menschlichen Vernunft zur gründlichen Selbsterkenntnis ihrer Funktionen und Prinzipien; erst so kann sie auch ein wirksames Instrument für die Kritik der Gegebenheiten des Zeitalters, der Religion und der Gesetzgebung sein. Eine selbstkritische Prüfung des praktischen Vermögens der Menschen entwickelt Kant in seinem 1787/88 publizierten ethischen Werk „Kritik der praktischen Vernunft“. Er folgt damit einem Programm, welchem ein neues Verständnis von Philosophie zugrundeliegt. Die Philosophie soll als Selbsterkenntnis des Menschen als eines Vernunftwesens entwickelt werden, um orientierend für die geschichtsgestaltende Aufgabe und die Lebensformen der Selbstbestimmung des Menschen wirksam werden zu können. Kant fordert dies neue Verständnis von Philosophie in Abgrenzung von der traditionellen Schulphilosophie vom Typ metaphysischer Systeme à la Wolff, welche eine Ontologie darstellen, ohne die Voraussetzungen von Weltaneignung zu hinterfragen. Für ihn ist Philosophie als wahre Weisheitslehre Menschenkenntnis; erst so ist der Zugang zur Welterkenntnis freigelegt! Im „Beschluß“ seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ wird dieser sein Ausgangspunkt allen philosophischen Nachdenkens mit großem Pathos skizziert.

Die Philosophie Kants² trägt den Stempel der Epoche des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus, in der die Ideale der Menschen- und Bürgerrechtserklärungen ihre Ausarbeitung fanden, die in vielen philosophischen Entwürfen vorbereitet und in den nordamerikanischen Staaten Mitte der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts beispielhaft für Frankreich formuliert wurden. Kant verfolgte mit großer Aufmerksamkeit die politischen und ideologischen Bewegungen seiner Zeit, auch bereits die nordamerikanischen Unabhängigkeitskriege und ihre politischen Forderungen.³ Es ist zweifellos gerade dem räumlichen und zeitlichen Abstand, der „Beobachterstellung“ vom preußischen Boden aus mitgeschuldet, daß er mit außerordentlicher Rigorosität und theoretischer Stringenz die idealisierte Ebene bürgerlicher Citoyen-Tugenden in seiner Ethik reflektiert und philosophisch überhöht darstellt und daß er in diesem Kontext einer der ersten großen Kritiker der Bourgeoisphäre mit ihren Nützlichkeitsmaßstäben und ihrem Egoismus ist.

Kant verkündet mit großem Pathos die Idee der Würde und den Selbstzweck aller Menschen, gleich welchen Standes, welcher kulturellen Entwicklungsstufe, welcher Rasse. Auf das schärfste kritisiert Kant das utilitaristische Prinzip. Er verteidigt die Idee eines „ursprünglichen Gemeinbesitzes an Grund und Boden“ eines Volkes welcher nicht ein bloß [5] „uranfänglicher“ Gemeinbesitz sei) und wendet sich dabei gegen jeglichen Kolonialismus. Desweiteren wird von Kant die Idee eines ewigen Friedens, der sich auf die Einsicht in den notwendigen inneren Prozeß der Staaten gründet verkündet. Insofern spricht sich in Kants Werken nicht nur ein transitorischer Fortschritt an Problemsicht für seine konkrete Epoche aus; er vermittelt mit seinen Fragestellungen und Lösungsansätzen auch manche Denkerfahrung, die wir unter dem Aspekt einer geschichtlichen Reproduktion von gattungsnötigen Werten heute unmittelbar aufgreifen und mit unseren theoretischen und methodischen Mitteln weiterdenken sollten. In seiner Philosophie wird deutlich, daß sich im Citoyen nicht nur der Bourgeois spiegelt, sondern der Citoyen als „allegorische moralische Person“ auf einen zukunfts-trächtigen Traum wahrer Humanität und vernünftiger Gesellschaftsbeziehungen verweist.

Kants Moralphilosophie hat im Rahmen eines komplexen gesellschaftstheoretischen Konzepts eine besondere Funktion. Sie muß aber auch in diesen Zusammenhang eingeordnet werden, um eine Verseitigung der Interpretation der Kantschen Ethik vermeiden zu können. Kants Philosophie hat die Gattung Mensch zum Gegenstand; sie ist erklärtermaßen kosmopolitisch und auf die universalgeschichtliche Dimension des Denkens hin ausgerichtet. Dabei bewegt sich das philosophische Denken im Widerspruch zwischen aprioristischer Setzung der Bestimmungen und historischer Denkweise.

¹ Vgl.: Marx, K.: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In MEGA, I. Abt., Bd. 1. Berlin, 1975. S. 194.

² Vgl.: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig, 1978. S. 191, 193.

³ Burg, P.: Kant und die Französische Revolution. Berlin (W), 1974. Thom, M.: Immanuel Kant. Leipzig; Jena; Berlin, 1974. S. 54–62.

Sind doch die Bestimmungen a priori als Funktionen, als erst tätig sich bewährende Vernunfteseigenschaften gedacht. Die beim Menschen von Kant vorausgesetzte (transzendente) Vernunftbegabtheit ist Anlage; ihr Gebrauch muß im tätigen Verhalten durchgesetzt werden. Die Entfaltung der transzendentalen Voraussetzungen des Subjekts ist für Kant ein komplexer und widerspruchsvoller Prozeß des Erkennens, Bewertens und Handelns im gesamten Geschichtsverlauf der Menschheit.

Da es letztendlich das Sittengesetz ist, welches nach Kants Überzeugung das vernünftige Maß und die Norm für die Orientierung des praktischen Verhaltens enthält, ist ihm die Moralphilosophie das theoretische Fundament aller den Menschen betreffenden Wissenschaften. Sie lehrt uns, uns selbst zu kennen, als Vernunftwesen von unverzichtbarer Würde und Selbstzweck. Der Mensch kann, wenn er nur will, seine Pflicht entgegen allen egoistischen Neigungen und Widrigkeiten der Umstände erfüllen. Zumindest kann er das Motiv seines Handelns danach bestimmen, wenngleich Mittel und Resultate von äußeren Umständen wesentlich mitgeprägt werden.

Die Differenzierung zwischen dem ausschließlich in unserer Macht stehenden Vernunftgrund und den empirischen Bedingungen der Handlungen wird von Kant sowohl in Beachtung der für die Menschen oft erdrückenden äußeren Umstände als auch auf der Grundlage der unterstellten Doppelnatur als „Bürger zweier Welten“, als Vernunft und empirisches Wesen zugleich, begründet. Diese Differenzierung reproduziert sich auch in seinem Konzept von der Wechselbeziehung von Moralisierung und Disziplinierung im. Entwicklungsgang der Gattung Mensch. Die oft geschmähte Rigorosität der Kantschen Forderung nach individuellem Einsatz des „guten Willens“ [6] relativiert sich, berücksichtigt man Kants Gesamtauffassung. Kant betrachtet die Entwicklung der Gesellschaft als einen widerspruchsvollen Prozeß im Spannungsfeld von Geselligkeit und Ungeselligkeit, vollzogen durch das notwendige, tätige, gesellschaftliche Zusammenwirken erheischende Verhalten der Menschen. In „realistischer“ Sicht auf die bisherige Geschichte wird die Rolle der Widersprüche in den Bestrebungen und Neigungen der Menschen und ihre tätige Bewältigung als Triebkraft des Fortschritts und als Mittel der Erlernung des Vernunftgebrauchs erfaßt. Kant der Vollender des Aufklärungsdenkens, indem er Aufklären als selbstkritisches Ausmessen des eigenen Vernunftvermögens, nicht schlechthin als Aufklären und Bildung über Gegenstände, begreift – nimmt hier selbstkritisch die, auch bei ihm mitunter anzutreffende, Überbewertung der aufklärerischen Methode als Mittel der Geschichtsgestaltung zurück.⁴

In dem widerspruchsvollen Verhalten von Geselligkeit und Ungeselligkeit der Menschen dominiert nach Kants Überzeugung die Geselligkeit. Die Arbeit, stets arbeitsteilig zu vollziehen, das Zusammenleben der Menschen, selbst ihr ästhetisches Bedürfnis impliziert diese Dominanz – vor allem aber ihr Charakter als Vernunftwesen: „Der Geist der Gemeinschaft ist der, durch den sie allein ihrer Freyheit sich bedienen können“⁵, notiert er. Und viel später faßt er in der Überarbeitung seiner Anthropologie-Vorlesungen zusammen, und zwar als „Charakter der Gattung“: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von. der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.“⁶

Arbeiten, tätig sein, ist bekanntlich für Kant das eine wichtige Mittel des Fortschritts – aber dies erfordert zugleich die Selbstdisziplinierung in einer Gemeinschaft, durch staatliche und rechtliche Einrichtungen. Aber freilich – Moralisierung ist mit Disziplinierung nicht schon gegeben und darf nicht mit dieser identifiziert werden. Das Recht lehrt uns, „der Pflicht gemäß“ zu handeln – die Moral dagegen ordert, „aus Pflicht“ zu handeln. Sie bezeichnet das verinnerlichte Motiv des Handelns, nicht

⁴ Daher ist es m. E. problematisch, Kant linear in das Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts einzuordnen, ohne seinen neuartigen Denkansatz – das tätige Prinzip zu beachten. So z. B. bei W. Bahner: „Aufklärung“ als Periodenbegriff, der Ideologieggeschichte. In: Aufklärung – Gesellschaft – Kritik: Studien zur Philosophie der Aufklärung: (I). Berlin, 1985. S. 19–21.

⁵ Kants handschriftlicher Nachlaß. In: Kants gesammelte Schriften, Bd. 15/2. Berlin, 1923. S. 540.

⁶ Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Kants gesammelte .Schriften, Bd. 7. Berlin, 1917. S. 324/325.

ihre bloß äußere Form. Das moralische Motiv kann billigerweise nicht erzwungen werden; es ist in die Verantwortung des Individuums gelegt. Allerdings kann äußere Disziplinierung den Gewohnheitsrahmen der Pflichterfüllung bilden. Anzustreben freilich wäre ein Zustand, wo die moralische Gesinnung und die äußere Pflichterfüllung zusammenfallen – auch auf dem Gebiet der Politik als Ausübung von Recht und Staatsfunktion, vor allem aber in der Beachtung des Völkerrechts. Dies ist nur in einem unendlichen Progreß der Disziplinierung, Kultivierung und Moralisierung zugleich annähernd erreichbar.

Berücksichtigt man diesen komplexen theoretischen Kontext der Kantschen Auffassung von Geschichte und Gesellschaft nicht, so kommt man unweigerlich zu Fehlinterpretationen hinsichtlich der Gesamtintention des Philosophen. Die oft vertretene Meinung, Kant richte sich mit seiner Aufforderung [7] zur Aufklärung vorrangig an das Individuum in seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁷ bzw. er beruhige sich allein mit dem „guten Willen“⁸, anstatt reale Handlung zum Kriterium zu nehmen; dies sind m. E. derartige Fehlinterpretationen, welche aus isolierter Deutung einiger ethischer Grundpositionen herrühren. Kants Auffassung von der geschichtlichen Tätigkeit der Menschen, als notwendige Selbstkultivierung, überschreitet die aufklärerische Methode; und ebenso ist der „gute Wille“ zwar als das ausschließlich als moralisch zu benennende Motiv der Handlung bestimmt, jedoch bedeutet dies keineswegs den Verzicht auf reale Handlung.

Doch noch ein weiterer Aspekt ist zu beachten, um das Werk „Kritik der praktischen Vernunft“ in seinem Aussagegehalt richtig einordnen zu können: Dieses Werk ist als Vorhof, als Propädeutik zur Metaphysik der Sitten und speziell zur systematischen Tugendlehre zu begreifen. Eier dominiert zunächst die Methode der Analyse und somit der begrifflichen Absonderung der verschiedenen Aspekte und Motive der komplexen menschlichen Handlungen, um den ausschließlich als „moralisch“ zu bezeichnenden Aspekt, das moralische Motiv und das ihm zugrundeliegende Sittengesetz, eindeutig erfassen zu können. Es ist viel gerätselt worden, weshalb Kant das in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ 1785 angekündigte Vorhaben einer Kritik der reinen praktischen Vernunft nunmehr in eine „Kritik der praktischen Vernunft“ (also: der gesamten praktischen Vernunft, aller Handlungsmotive) umbenannt hat.⁹ Diese Korrektur ist folgerichtig, – geht es ihm doch zunächst darum, „bloß darzutun, daß es eine reine praktische Vernunft“ gebe und daß in derer Absicht das gesamte praktische Vermögen einer Kritik unterworfen werden müsse. Das reine praktische Vermögen selbst bedürfe einer solchen Kritik nicht, denn es erweise seiner Begriffe Realität durch die Tat und alles Vernünfteln sei daher vergeblich.¹⁰ Während es bei einer Kritik der theoretischen Vernunft darum ging, die reinen, nämlich im Subjekt aufzufindenden transzendentalen Bedingungen als Anwendungsbedingungen auf die empirische Erfahrung und somit ihren stets synthetischen Gebrauch zu begründen, so muß eine Kritik des praktischen Vermögens umgekehrt verfahren und aus dem Komplex der Motive der Handlung das rein Moralische, welches auf freier Willensentscheidung beruht, herauskristallisieren. Wenn also hinsichtlich der theoretischen Vernunft ein rein transzendentaler Gebrauch der Bedingungen a priori als spekulativ, da nicht auf Erfahrung angewandt, kritisiert werden muß, so muß im praktischen Gebrauch der Vernunft umgekehrt gefordert werden, von allen empirischen Bedingungen der Handlung zu abstrahieren, um sich allein nach dem moralischen Motiv orientieren zu können. Nur in dieser einen Beziehung ist der Mensch auch absolut freies Wesen.

Im Freiheitsvermögen sieht Kant die Würde und den Selbstzweck des Menschen als Vernunftwesen verankert. Den Begriff der Freiheit zu begründen, darauf richtet sich letztlich seine kopernikanische Wendung auf das Subjekt in seiner transzendentalen Beschaffenheit, sowohl bei der Untersuchung

⁷ Diese Interpretationen finden sich in der marxistischen Literatur oft, so z. B. bei H. Seidel: Philosophiehistorische Bemerkungen zum Begriff „Aufklärung“. In: Dt. Z. Philos. Berlin 28 (1980) 11. S. 1371.

⁸ Vgl.: Marx, K./Engels, F.: Die deutsche Ideologie. In: Marx, K.; Engels, P.: Werke. Bd. 3. Berlin, 1958. S. 176–178.

⁹ Vgl. Beyer, W. R.: Der Reinheitsbegriff bei Kant. In: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolutionen. Berlin, 1976. S. 145. Beyer zitiert hier Kants ersten Satz falsch! „Eigentlich könnte die Kritik der praktischen Vernunft“ als eine solche der „reinen praktischen Vernunft betitelt werden.“ Kant dagegen: „Warum die Kritik nicht eine Kritik der reinen praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, ... darüber gibt diese Abhandlung hinreichend Aufschluß.“ (Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig, 1978. S. 9)

¹⁰ Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. S. 9.

des theoretischen als, auch des praktischen Vernunftvermögens. In seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk, der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), läßt Kant alle Untersuchungen letztlich in dem Gewinn der Freiheitsidee einmünden.

[8] An anderer Stelle¹¹ habe ich ausführlich auf die spezifische Beantwortung der dritten Antinomie aufmerksam gemacht – eine Antinomie, in welche sich die theoretische Vernunft beim Nachdenken über das Ganze der Welt (Kosmos-Idee) notwendig verstrickt. Kant stellte hier – im Unterschied zur 1., 2. und 4. Antinomiethese und Antithese nicht einfach kontradiktorisch gegeneinander (zum Beispiel: Die Welt ist endlich – die Welt ist unendlich). Er formuliert die 3. Antinomie folgendermaßen: Es gibt neben Notwendigkeit auch noch Freiheit – alles geschieht nach Gesetzen der Notwendigkeit.¹² In der Thesenformulierung wird also Notwendigkeit nicht abgestritten, wohl aber daneben eine „andere Art von Kausalität“, eine Fähigkeit, „einen Zustand von selbst anzufangen“¹³, somit eine Doppelung der Welt behauptet! Kant fragt, „... ob es ein richtig disjunktiver Satz sei: daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“¹⁴ Allerdings wird in der Passung der 3. Antinomie Freiheit noch als ein ontisches, ein Weltprinzip, somit im „vorkritischen“ Sinne, metaphysisch gefaßt – will doch Kant hier skizzieren, in welchen ‚dialektischen Schein das menschliche Denken verfällt, wenn es das Erfahrbare überfliegt; denn hier wird ja die Frage nach Ursprung und ontischer Beschaffenheit der Freiheit gestellt, während wir nur unser menschliches Vermögen kennen, weil wir es praktisch erfahren. Eine kosmische Welt der Freiheit neben der Welt der Naturnotwendigkeit ist daher für Kant auch nur eine Idee, eine nicht beweisbare Annahme, welche sich aber der nachdenkenden menschlichen Vernunft angesichts der praktischen Erfahrbarkeit des eigenen, menschlichen Freiheitsvermögens aufdrängt. Es ist die Annahme eines kosmischen mundua intelligibilis, welche sich mit der Vorstellung eines Verursachers dieses Vermögens, nämlich eines göttlichen Wesens, verknüpft. Aber es handelt sich eben nur um eine Idee, deren Gegenstand in keiner Erfahrung anzutreffen und daher stets ein „Ding an sich“ ist. Somit ist menschliches Freiheitsvermögen auch seinem Ursprung nach nicht begreifbar. Es ist einfach Pakt, ein praktisch erfahrbarer Pakt. Immerhin: Auf dieser transzendentalen Idee der Freiheit (als kosmisches Prinzip) gründe sich der praktische Begriff, und letzterer ist auch praktisch verifizierbar.¹⁵

Kant hat die Beziehung von Freiheit und Autonomie als Selbstgesetzgebung in differenzierenden Analysen der Handlungsaspekte herausgearbeitet, indem er die praktischen Anforderungen an Entscheidung und Handlungsausführung in Sollsätze kleidet: Imperative. Der einzige kategorische Imperativ ist der Sollsatz zur moralischen Pflichterfüllung – alle anderen Aspekte der Handlungsausführung (so der Technik und der Klugheit der Handlung) können nur als hypothetische, nicht absolut verbindliche Imperative gelten.

Die Ebene der Imperative könnte man – „modern gesprochen“ – mit der Ebene der intersubjektiven Sphäre, somit der Kommunikationsmöglichkeit der Menschen und einer so erfolgenden Mitteilbarkeit von Wertmaßstäben bezeichnen; während der Vorgang der Verinnerlichung der Maßstäbe, ihre Umwandlung in geläufige Wertungs- und Denkgewohnheiten des Individuums von Kant als Maximen beschrieben werden.

Um diesen Prozeß der Verinnerlichung zu erleichtern und das Sittengesetz handhabbar zu machen, gebraucht Kant eine [9] Formel: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹⁶

Die Formelfassung soll die Entscheidungs- und Handlungsanweisung so evident und zwingend für jedermann gestalten, daß ein jeder Mensch – auch der nicht gebildete – weiß, was Pflicht ist, wenn er

¹¹ Vgl.: Thom, M: Ideologie und Erkenntnistheorie. Berlin, 1980. S. 184–187.

¹² Vgl.: Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1971. S. 530–538.

¹³ Ebenda, S. 603.

¹⁴ Ebenda, S. 606.

¹⁵ Ebenda, S. 817.

¹⁶ Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. S. 41.

diesen Maßstab anlegt. Es gilt ihm diese Formel analog einer mathematischen Formel, aber auch der formalen Fassung eines Naturgesetzes, welches die „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ verkörpert.¹⁷ Jedoch der Formalismus des kategorischen Imperativs bedeutet praktisch-methodische Hilfestellung für die praktische Urteilskraft der Menschen, indem sie auf das ihnen innewohnende Sittengesetz reflektieren und es als Maß an ihre Entscheidung anlegen – es bedeutet dies keineswegs Inhaltsleere der Bestimmung. Das Sittengesetz hat durchaus einen substantiellen Gegenstand. Jürgen Habermas, der sich weitgehend mit Kants Ethik unter dem Aspekt der Diskursethik befaßte, hat recht, wenn er betont: Kants kategorischer Imperativ stütze sich, soweit er sich nicht einfach auf ein Faktum der Vernunft berufe, auf die normativ gehaltvollen Begriffe von Autonomie und freiem Willen. Allerdings setze sich Kant damit dem Bedenken aus, als handle es sich um eine *petitio principii*.¹⁸ Dies ist ein reales Problem, zumal Kant noch einen weiteren normativ gehaltvollen Begriff daran knüpft: Er bindet die Fähigkeit zu Freiheit und Autonomie an einen absoluten (unbedingten) Wert – den der Menschenwürde – der einzige Wert, welcher keinen „Marktpreis“ hat, wie die unter bestimmten Umständen veräußerbaren Talente und Fähigkeiten des Menschen.¹⁹ In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erläutert er den kategorischen Imperativ: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“²⁰

Es erhebt sich hier tatsächlich die Frage: Ist die Menschenwürde, der Wert des Menschen als Selbstzweck, eine *petitio principii* und somit die Setzung eines Wertes a priori? Oder kann und muß nicht die historische Konstituierung und Gültigkeit eines solchen Wertes nachgewiesen werden? Mit welcher Berechtigung machen wir diesen „absoluten Wert“ geltend, wenn wir uns als Humanisten erklären?

Wird nicht ein solcher Wert aus Existenzgründen der Gattung Mensch historisch im Bewußtsein der Menschen konstituiert und immer wieder eingefordert – als ein notwendiger Maßstab für Beziehungen der Menschen untereinander im Reproduktionsprozeß der Menschheitsgeschichte? Und dies gerade deshalb, weil mit solcher bewußt reflektierten und artikulierten Norm des Selbstzwecke Mensch der realen Ahumanität und Menschenverachtung entgegengetreten werden muß, um menschliches Leben erträglich zu gestalten! Es ist kein Zufall, daß wir heute, in einer Epoche globaler Verunsicherung und Bedrohung der Gattung selbst diesen Wert Menschenwürde in besonderer Weise geltend machen. Ihn nicht nur negativ auf die Ausschaltung der Benutzbarkeit durch andere bezogen zu haben, sondern vor allem positiv auf das Freiheits- und Gesetzgebungsvermögen gestützt zu haben, auf ein Mensch-Sein, wo der Mensch nicht „Marionette“, „Vaucansonscher Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke“ bzw. ein mechanischer Bratenwender²¹ ist, darin liegt zweifel-[10]los das große Humanitätspotential der Kantschen Ethik. Dieses humanistische Anliegen äußert sich vorrangig darin, daß Kant die absolute gesellschaftliche Verbindlichkeit des moralischen Motivs der Wahrung der Menschenwürde behauptet. Nur aus dieser gesellschaftlichen Verbindlichkeit ergibt sich überhaupt die Notwendigkeit einer allgemeingültigen Moral. Der Freiheitsgebrauch muß selbst einer Gesetzgebung unterliegen und diese muß introvertierbar sein, damit der Mensch sich in seiner Entscheidung damit identifizieren kann. Introvertierbar aber ist sie nur, indem sie keine Fremdbestimmung, sondern Selbstgesetzgebung ist.²² Jede Verbindlichkeit, die dem freien Willen gegenüber äußerlich bleibt, hebt die Autonomie auf und ist deshalb kein moralisches Motiv, liegt nicht in der Selbstverantwortung des Menschen.

In diesem eigentümlichen Prinzip der Subjektivität der Kantschen Ethik erkannten viele progressive bürgerliche Zeitgenossen und Nachfolger Kants eine revolutionäre Tendenz. Hegel feierte Kants

¹⁷ Siehe: Ebenda, S. 86: „Frage Dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.“

¹⁸ Vgl.: Habermas, J.: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Habermas, J.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1983. S. 89.

¹⁹ Vgl.: Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig, 1978, S. 252.

²⁰ Ebenda, S. 246.

²¹ Vgl.: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. S. 122; 118.

²² Ebenda, S. 248 ff.

Prinzip als Standpunkt einer absoluten „Innerlichkeit“, als Zurückführung aller gesellschaftlichen Werte auf von der menschlichen Vernunft selbst gesetzte Normen und Maßstäbe.

Kants Auffassung von der absoluten Willensfreiheit der Menschen ist oft geschmäht worden – auch von Hegel, der Freiheit auf Einsicht in die Notwendigkeit zurückführte. Jedoch liegt der Kantischen Fragestellung ein reales Problem zugrunde, welches wir heute noch keineswegs „erledigt“ haben; vielmehr gibt es aktuellen Anlaß, auf Grund der „Offenheit“ des Geschichtsprozesses, dies Problem erneut zu durchdenken. Geht es doch um eine positive Bestimmung der historischen Möglichkeiten des Subjekts nicht nur als Einsicht in vorliegende Gegebenheiten, sondern hinsichtlich ihrer Möglichkeiten, Gesetzmäßigkeiten durch ihr Handeln selbst zu konstituieren. Gibt es nicht tatsächlich historisch die Möglichkeit, „einen Zustand von selbst anzufangen“; können Menschen nicht, natürlich unter Berücksichtigung der fundamentalen Existenzbedingungen und des vorgefundenen Entwicklungsstandes, neuartige Gesetzesabläufe (besser: Tendenzen) einschließlich neuer Werte und Sinngebungsmaßstäbe durch kollektives Entscheiden und Handeln einleiten? Die oft strapazierte Erklärung der Möglichkeit der Freiheit wegen eines statistischen Charakter gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten bzw. die Einführung der Kategorie Möglichkeit in eine angeblich „dialektischere Fassung“ des Begriffs Gesetzmäßigkeit ist da unzureichend – geht es doch um das Problem der Konstitutionsbedingungen von Gesetzmäßigkeiten durch die geschichtlichen Subjekte! Diese Potenzen sind offensichtlich bedeutender, als das bisher von einer mehr oder weniger einem Gesetzesfetischismus verfallenden Erklärungsweise zugestanden wird. Insofern ist in Kants Freiheitsverständnis ein Moment, welches wir freilich so nicht unkritisch übernehmen können, welches aber Hegel keineswegs vollständig „aufgehoben“ hat. Kritisch gegenüber Kant ist vor allem anzumerken: Sein Freiheitsbegriff enthält keine wirklich historische Sicht auf den realen Vermittlungsvorgang zwischen vorgefundenen Gesetzmäßigkeiten und Bedingungen und ihrer durch einen schöpferischen Akt des Subjekts möglichen Veränderung. Freiheit reduziert sich, auf Grund der Fetischisierung der „empirischen Notwendigkeit“, die zeitbedingt als mechanisches Kausalgeschehen interpretiert wird, notwendigerweise auf die Wahl des mora-[11]lischen Motivs. Allerdings befördern die Umstände durch die Annahme einer „weisen Absicht der Natur“ das tätige Verhalten der Menschen; dies wird kultivierter, disziplinierter und zugleich zunehmend moralisierter. Kant sucht somit durchaus nach Vermittlungen im Komplex seiner Geschichts- und Gesellschaftsphilosophie!

Doch noch ein weiteres ungelöstes Problem muß angemerkt werden. Dieses liegt in Kants Begriff der Selbstgesetzgebung verborgen. Um Freiheit voll von Willkür abzugrenzen und die gesellschaftliche Verbindlichkeit der Entscheidung zu bestimmen, bedarf es, wie wir sahen, der Selbstdisziplinierung der autonomen Vernunft durch Unterwerfen unter das Sittengesetz. Dieses soll ein selbst gegebenes Gesetz sein, so als handle es sich um ein von Menschen selbst konstituiertes Maß – andererseits aber ist es jeder menschlichen Vernunft als gewissermaßen „eingeborenes“ und somit völlig evidentes, ja automatisch das Gewissen bestimmendes Gesetz behauptet. Damit aber wäre es wohl eine freie Unterwerfung unter das Sittengesetz, aber keine Selbstgesetzgebung. Letzteres Problem ist auch nicht vom aprioristischen Denkansatz her zu lösen: Sittengesetze, Wertungsmaßstäbe wie Menschenwürde sind selbst historische Produkte, als solche aber eben existenznotwendige Resultate der menschlichen Kultivierungsprozesse.

Kant reflektiert mit seiner ethischen Position die citoyen-Sphäre der bürgerlichen Emanzipationsbewegung auf ihrem revolutionären Höhepunkt, da der Zusammenschluß der bürgerlichen Klasse und somit die Zurückdrängung der egoistischen Privatinteressen eine notwendige Aufgabe war: ein Zusammenschluß, der sich unweigerlich in abstrakten Sollens-Ansprüchen an die Individuen artikuliert, als Forderung nach Aufgehen in die „allgemeine“ Aufgabe, nach Wirken fürs Allgemeinwohl, nach Abstinenz gegenüber den privaten Interessen.

In seinem Werk „Kritik der praktischen Vernunft“ wird von Kant die Forderung nach Pflichterfüllung mit solcher Rigorosität verkündet, daß er – wie die von ihm angeführten Beispiele belegen – jegliche Neigung, jegliches Gefühl von Lust und Unlust aus der Motivation der Entscheidung ausgeschaltet wissen will. Er betont darüber hinaus sogar den moralischen Wert der Entscheidung „aus Pflicht“, welche gegen ein inneres Widerstreben der Gefühlswelt des Menschen erfolgt. Der Wert einer

solchen Handlung steige gegenüber einer Entscheidung aus Sympathie bzw. Liebe zum anderen Menschen. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun, ... aber das ist noch nicht die echte -moralische Maxime ...“²³

In der Tat: Einzig und allein die Achtung vor dem Sittengesetz soll nach Kant als moralische Triebfeder anerkannt werden – diese Achtung selbst sei kein pathologisches (sinnliches) Gefühl der Lust, sondern ein intellektuelles „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“.²⁴ Die Rigorosität der Forderung nach Pflichterfüllung zeigt sich auch darin, daß Kant durchaus nicht der Meinung ist, man solle mit dem Bewußtsein seines „guten Willens“ das Gewissen beruhigen, da ja Mittel und Resultat der Handlungen sowieso nicht völlig in unserer Macht stünden. Kant meint vielmehr, der Mensch solle sich ernsthaft praktisch bemühen, auch wenn sein Verhalten unvorteilhaft für seine „Glückseligkeit“ (sein Wohlbefinden) ist. Es wird rigoros das Ansinnen an das [12] Individuum gestellt, daß es sich mit der Umwelt anlege, auseinandersetze, gegen sie stelle, wenn die Umstände seiner moralischen Entscheidung Widerstand leisten.

Von dieser Position aus produzierte sich Kant als entschiedener Kritiker jeglicher eudämonistischen Ethik: „... wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprinzip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprinzips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird,“ so formuliert er später in der „Metaphysik der Sitten“, „so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.“²⁵ Kant sah im Glückseligkeitsstreben, welches er als Streben zum Wohlleben bestimmt, ein reines Nützlichkeitsprinzip und den Ausdruck gerade des Egoismus und der Ungeselligkeit der menschlichen Natur. Zwar gesteht er egoistischen bzw. pragmatisch orientierten Lebensformen eine lebenskräftige, überhistorische Realität zu, so daß er z. B. in der Staatsfrage das Laissez-faire-Prinzip sogar für eine notwendige Politik des Staats gegenüber dem Privatbereich hält – zumal ja dabei fürs Gemeinwohl etwas herauspringen könne – aber moralistisch ist dies Prinzip nicht.

Da wir heute in unseren Diskussionen um eine marxistische Grundlegung der Ethik als philosophische Disziplin offensichtlich an einem Punkt angelangt sind, wo von einer rational begründeten „Normenethik“ oder einer auf abstrakter Pflichtforderung basierenden „Gewissensethik“ stärker auf das Problem der Ganzheitlichkeit der sittlichen Entwicklung das Augenmerk gerichtet wird, und da dabei die Aufwertung eudämonischer Ethiken (die oft schlichtweg als „materialistisch“ bezeichnet werden) eine Rolle spielt, wäre der Erkenntniswert und der Humanitätsgehalt der Kantschen Ethik gleichzeitig neu zu durchdenken. Dieser wird nämlich mitunter gegenüber den eudämonistischen Theorien des 18. Jahrhunderts sogar in Frage gestellt. So kritisiert z. B. Uta Eichler daß bisher die idealistischen, rationalistischen Systeme (wozu sie Kant zählt) erstrangig untersucht worden seien, weniger die sensualistischen philosophischen Entwürfe. „... wir scheinen eher die Erben des Vernunftsanspruchs als des Glücksanspruchs der Menschen zu sein. Dieser Bruch zwischen erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen schlägt durch auf die Behandlung des Vernunftbegriffs selbst, der die Gattung nur unter dem Gebot, ihre rationalen Fähigkeiten zu gebrauchen, zu einer Einheit zusammenschmieden kann. Kant läßt uns das deutlich wissen, wenn er seine praktische Vernunft dem Zepter der Ratio unterstellt und dem Menschen, der seinen Neigungen nachgeht, Moralität abspricht.“²⁶

Dies ist zwar ein weit verbreitetes, dennoch für den Kenner der Texte höchst frappierendes Fehlurteil über Kant! Dieser spricht keineswegs den seinen Neigungen nachgehenden Menschen Moralität ab – er weiß, daß der Mensch auch Neigungen hat und diesen nachgehen muß! Aber er meint zurecht, daß bei moralischen Entscheidungen nicht die Neigung, sondern die Verantwortung vor dem anderen Menschen, seiner Würde, den Ausschlag geben muß. Er unterscheidet ja gerade dort sehr richtig und genau, wo bisher unter der Hand egoistische Motive oder auch Gefühle als moralisches Motiv ausgegeben wurden. Auch ist Kants Ethik nicht „rationalistisch“, vielmehr ist die intellektuell, d. h. mit Bewußtheit zu treffende Entscheidung eine Wertung und ein Willensakt. Freilich müssen sich

²³ Ebenda, S. 101.

²⁴ Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O. S. 213.

²⁵ Kant, I.: Metaphysik der Sitten: – In: Kante gesammelte Schriften, Bd. 6. Berlin, 1914. S. 378.

²⁶ Eichler, U.: Probleme der Moralbestimmung im philosophiehistorischen Prozeß. In: Dt. Z. Philos., Berlin, 36 (1988) 11. S. 1022.

Menschen die Werte mit rationalen Mitteln be-[13]wußt machen. Daß Kant diesen Zusammenhang von Wertung und Rationalem sieht, berechtigt gerade nicht dazu, diese Ethiktheorie zu den rationalistischen zu zählen. Im Gegenteil: Kants Ethik ist in Auseinandersetzung mit rationalistischen Ethiken entstanden, vor allem in Überwindung der ethischen Positionen von Christian Wolff, welcher Tugend auf den Begriff der Vollkommenheit und somit auf „Einsicht in das Vollkommene“ gründete. Kant wendet sich zunehmend gegen den geisteselitären Zug dieser Ethik – sowohl in den frühen Moralreflexionen ab Beginn der sechziger Jahre als auch später im Werk „Kritik der praktischen Vernunft“ – darauf wurde an anderer Stelle längst hingewiesen.²⁷

Erstens: Die Rigorosität der Kantschen moralischen Forderung nach Pflichterfüllung basiert auf der Rigorosität, mit der einzig ein Maßstab für die moralisch gute Handlung gesetzt wird: Der Mensch soll sich selbst als höchstes Wesen in seiner Würde und im Verhältnis zum anderen Menschen erweisen. Daher auch die Abwehr aller Maxime, welche die Menschen zum Brauchbarkeits- und Nützlichkeitsobjekt machen oder welche durch ihre egoistische Motivierung die Menschen entzweien. Heine hat Kant völlig zutreffend als den Robespierre der deutschen theoretischen Bewegung charakterisiert. Berechtigt ist es auch, in Anlehnung an Georg Büchner zu vergleichen: Der tugendhafte citoyen Robespierre – nicht der auf dem Wogen der Revolution nach eigener Glückseligkeit strebende bourgeois Danton – wäre Kants Intention hinsichtlich Pflichterfüllung näher.

Es ist bemerkenswert, daß sich in Kants Tradition der Utilitarismuskritik später Marx und Engels bewegen, wenn sie in ihrem Gemeinschaftswerk „Die deutsche Ideologie“ den Eudämonismus von Helvétius und Holbach mit dem Utilitarismus von Bentham in Beziehungen setzen, diese Lehren folgendermaßen charakterisierend und auf den bourgeois-Standpunkt zurückführend: Sie berufen sich auf Hegels Kapitel „Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben“ in der „Phänomenologie des Geistes“, „wo die Brauchbarkeitstheorie als das letzte Resultat der Aufklärung“ dargestellt werde. Die eigentliche Wissenschaft dieser Nützlichkeitslehre sei die Ökonomie. „Schon bei Helvétius und Holbach findet sich eine Idealisierung dieser Lehre, die ganz der oppositionellen Stellung der französischen Bourgeoisie vor der Revolution entspricht.“ Marx und Engels betonen aber auch die revolutionäre Potenz dieser Theorie im Rahmen bürgerlicher Emanzipationsbestrebungen aufgrund der Direktheit und des Realismus, der, bei aller Verbrämung profaner Interessen als „moralisch“, in diesen Auffassungen ausgesprochen wird: Es sei dies „ein kühner und offener Fortschritt, eine profanierende Aufklärung über die politische, patriarchalische, religiöse und gemütliche Verbrämung der Exploitation unter der Feudalität ...“²⁸

Kant sah in ähnlicher Weise in diesen Theorien ein egoistisches Prinzip entwickelt, welches er keinesfalls im Sinne des Sittengesetzes als moralisch bezeichnen konnte. Er differenziert zwischen dem Klugheitsstandpunkt und dem moralischen Standpunkt, entlarvt damit den Schein von Moralität, den der bürgerliche Eudämonismus errichtete. Dies weint ihn als Kritiker der hier etablierten Wertmaßstäbe des Bourgeois aus. Aber auch unter theoretischem Aspekt erbringt er einen Fort-[14]schritt, nämlich durch die scharfsinnige Differenzierung verschiedener Motivationen des Handelns der Menschen. In dieser Frage und im Hinausweisen über den bornierten bourgeoisen Horizont ist er seinen Zeitgenossen überlegen. Der bleibende Humanitätsgehalt seiner Ethik äußert sich in der scharfen Akzentuierung der Ebene der Verbindlichkeit des Maßstabes der Menschenwürde, welche für eine harmonische und humane Reproduktion der Gattungsbeziehungen zunehmend von existentieller Bedeutung wurde – ein Gesichtspunkt, für den wir heute besonders sensibilisiert sein sollten.

Zweitens: Es darf nicht übersehen werden, daß Kant im Zusammenhang mit der Hypothese einer zunehmenden Moralisation der Menschheit eine eigene Auffassung von den Formen des Glücks der einzelnen Menschen als auch der Sorge um die Glückseligkeit des Menschen neben uns entwickelt, und zwar vorrangig in der ausgearbeiteten Tugendlehre der späten Jahre. Entscheidend ist für Kant der Fortschritt der Gattung hinsichtlich der Moralisation der gesamten Verhaltenskultur der Menschen. Wahrnehmung der Menschenwürde ist bei Kant nicht nur negativ bestimmt als Ausschaltung

²⁷ Vgl.: Thom, M: Ideologie ..., a. a. O. S. 84 ff.

²⁸ Marx, K.; Engels, F.: Die deutsche Ideologie, a. a. O. S. 394/395.

aller Handlungen, die diesen Wert verletzen; sie ist vielmehr positiv bestimmt als Selbstperfektionierungsmöglichkeit der Individuen und als Harmonisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Steht im Werk „Kritik der praktischen Vernunft“ noch die negative Bestimmung im Vordergrund (Was darf ich nicht tun; welche Motive meines Handelns darf ich nicht vermengen etc.), so hat Kant in der Tugendlehre des Jahres 1797 positiv bestimmt, auf welche konkreten Zwecke sich Pflichtausübung richten müsse. In der „Metaphysik der Sitten“ (1797) wird eine Pflichtenlehre entwickelt, in der der Fortschritt der Individuen und damit der Gattung im Sinne einer Selbstperfektionierung aller Anlagen im Mittelpunkt steht. Ich verweise besonders auf die Abschnitte IV und V der Tugendlehre: „Welches sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind? Sie sind: Eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit.“ Die Arbeit an der eigenen Vollkommenheit. sei ein Pflichtgebot, muß aber „... in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner (des Menschen eigener – M. Th.) That sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß ...“ Eigene Vollkommenheit, „... kann also nichts anderes sein als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt eine Gnüge zu thun.“²⁹ Erstens sei es Pflicht, sich aus der Rohigkeit der Natur, aus der Tierheit, immer mehr zur Menschheit, durch die allein er fähig ist, sich Zwecke zu setzen, emporzuarbeiten. Dies sei nicht nur Kunst und Technik, sondern moralisches Gebot, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. Zweitens soll er die Kultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung erheben.

Kant leugnet bzw. diffamiert also keineswegs den Glücksanspruch der Menschen. Er bestimmt mit dieser Pflichtauffassung vielmehr eine andere Qualität von Glück, welche sich nicht vorrangig auf materielles Wohl, vielmehr auf Selbstentfaltung der Anlagen der Menschen richtet. Glückseligkeit (Sorge um materielles Wohlbefinden) dürfe man – und müsse man sogar – in einem moralischen Akt nur dem anderen Menschen zuteil [15] werden lassen.³⁰

Allerdings schränkt der lebenskluge Kant hier (aber auch schon in der „Kritik der praktischen Vernunft“) ein, daß ein gewisser Grad eigener Glückseligkeit notwendig sei, um nicht an seiner Tugendhaftigkeit zu verzweifeln und ein Misanthrop zu werden. Zu beachten ist, daß Kant zwar die Arbeit an der eigenen Vollkommenheit für eine moralische Pflicht hält, jedoch die Perfektionierung selbst als Vorgang der Kultivierung und beide Aspekte in ihrer Wechselbeziehung zur Humanisierung (als ein komplexer Progreß) zählen würde.

Drittens: Bei alledem sieht Kant durchaus, daß der Grad der Selbstperfektionierung und der Beförderung des Wohls des Einzelnen letztlich von den herrschenden gesellschaftlichen Zuständen und Normen, insbesondere von den staatlichen und rechtlichen Verhältnissen wesentlich abhängt, und in dieser Beziehung muß nach seiner Meinung Recht vor Glück gehen (als gesellschaftlich geregelte Voraussetzung der Situation der Individuen). Es kann auch nicht allein auf Moralisierung gehofft werden, sondern es erweist sich für das Funktionieren der Gesamtgesellschaft die Legalisierung (die vertragliche Fixierung der staatlich-rechtlichen Ordnung) als notwendig. Es sei schon viel gewonnen, wenn dieser Rahmen der Legalität gesetzt sei, eine Legalität, welche auf dem einzigen Naturrecht der Freiheit basiert und welche darüber wacht, daß wenigstens „der Pflicht gemäß“, wenn auch nicht immer schon „aus Pflicht“, gehandelt wird. Zwar sei es die größte moralische Vollkommenheit des Menschen, seine Pflicht zu tun, und zwar aus Pflicht, so daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei. Es müsse also eine „Cultur der Moralität“ angestrebt werden. Jedoch sei es den Menschen nicht möglich, „so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist.“³¹

Viertens: Im Werk „Metaphysik der Sitten“ wird noch ein weiteres Moment, nämlich ein psychisches, ausführlich erörtert, welches das Vernunftvermögen bei der Pflichtausübung begleitet und befördert,

²⁹ Kant, I.: Metaphysik der Sitten, a. a. O. S. 385; 386/387.

³⁰ Ebenda, S. 387 f.; 393 f.; Vgl.: Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. S. 113 f.

³¹ Vgl.: Kant, I.: Metaphysik der Sitten, a. a. O. S. 392.

die subjektive Empfänglichkeit zur Pflichterfüllung. Kant fordert vom Menschen durchaus nicht, daß er ein kalt-rational operierendes Wesen sei, dessen Pflichtausübung sich einzig auf die rationale Einsicht in das Sittengesetz gründet. Vielmehr wird – in Weiterführung des in der „Kritik der praktischen Vernunft“ bereits ausgeführten Gedankens eines intellektuellen Wohlgefallens an der Tugend – ausdrücklich von einer Reihe subjektiver Empfänglichkeiten für den Pflichtbegriff gesprochen, welche als ästhetische³² Beschaffenheit, als natürliche Gemütsanlage (praedispositiv) zu betrachten sei. Dabei handele es sich allerdings nicht um objektive Bedingungen der Moralität und somit nicht um den Grund moralischer Verbindlichkeit des Handelns; es handelt sich vielmehr um Tugend fördernde Begleitumstände. Diese ästhetische Beschaffenheit (die Sensibilität des Subjekts, seine Gefühlswelt) lasse auch mit den Begriffen moralisches Gefühl, Gewissen, Liebe des Nächsten, Achtung für sich selbst bezeichnen. Dies seien Anlagen, welche der Mensch habe und aufgrund derer er verpflichtet werden kann. Das Bewußtsein darüber sei nicht empirischen Ursprungs, sondern eine Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gemüt, also eine Affektion dieser Gemütsanlagen durch Pflichtbe- [16]begriffe.³³ Mit anderen Worten: In dem ich mir der Situation bewußt bin, eine moralische Entscheidung entsprechend dem Sittengesetz fällen zu müssen, werden diese Empfindlichkeiten affiziert und bestimmen meine Gemütsverfassung. Es ist offensichtlich, daß Kant hiermit an Rousseaus Bestimmungen der ursprünglichen Gefühle des Menschen (Mitleid und Selbstliebe) sowie Hutchesons Auffassung vom „guten Herzen“ anknüpft – Auffassungen, mit denen er sich zu Beginn der 60er Jahre intensiv befaßte. Allerdings deutete er im Zusammenhang mit der Herausarbeitung seiner eigenständigen Moralauffassung diese überlieferten Denkelemente um: die Gemütsverfassung und das Gefühl können nur Pflichtentscheidung befördernde subjektive Bedingungen, niemals objektiver Grund dieser Entscheidung sein. Analog dazu sieht Kant auch im religiösen Bewußtsein den Ausdruck eines subjektiven Bedürfnisses nach religiösen Idealen – zum Behufe der Tugendbeförderung, niemals als Grund der Verbindlichkeit der moralischen Handlung.³⁴

Aus diesen, hier nur skizzierten, Gesichtspunkten ergibt sich, daß manche, durch einseitige Lesart getroffene Charakteristik der Kantschen Ethik zu überdenken ist. Kants Ethik als „rationalistische“ oder auch als rein „kognitivistische“³⁵ zu interpretieren bedeutet ein Verzeichnen des Kantschen Vernunftbegriffs. Kant baut durchaus nicht allein auf das rationale Vernunftvermögen. Mit solcher Deutung wird der komplexe anthropologische Ansatz seines Vernunftbegriffs nicht erfaßt, welcher die Wechselbeziehung zwischen Ratio – Wille – Wertung – Gefühl durchaus ins Kalkül zieht.

Vernunft ist für Kant erkennendes und Selbsterkenntnis vollziehendes Vermögen, beides in kritischer Absicht der Prüfung der Beweisart des Urteilens, somit der Prüfung des Gebrauchs der menschlichen Vermögen; Vernunft ist aber auch Bewertungsvermögen. Reine praktische Vernunft vollzieht beide Funktionen, die der Selbsterkenntnis und die des Wertens, denn sie ist Wille. Wille definiert Kant auch als des Menschen „eigentliches Selbst“, als ein Vermögen, „dasjenige zu wählen, was die Vernunft ... erkennt.“³⁶

Insofern sind sowohl aufbewahrenswerte humanistische Anliegen als auch wichtige philosophische Denkerfahrungen in Kants Werk enthalten, welche es weiter aufzuarbeiten gilt.

Quelle: Kant und die französische Revolution. Tagung der Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig am 25. November 1988. Aus dem philosophischen Leben der DDR. 17/1990. Informationsbulletin. Zentrale für philosophische Information und Dokumentation.

³² „Ästhetisch“ bedeutet hier – wie in der „Kritik der reinen Vernunft“ – die Sensibilität des Menschen betreffend.

³³ Vgl. Kant, I.: Metaphysik der Sitten, a. a. O. S. 399.

³⁴ Vgl.: Thom, M.: Ideologie ..., a. a. O. S. 42; 84 f.; 93–96; 121–138.

³⁵ Vgl.: Habermas, J.: Diskursethik ..., a. a. O. S. 53 f.

³⁶ Vgl.: Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O. S. 278; 226.