

Unter den zeitgenössischen Denkern, aus deren Werken Kant in eigenständiger, kritischer Weise Anregungen im Ringen um die Lösung der ihn beschäftigenden vielfältigen Probleme schöpfte, nimmt Jean-Jacques Rousseau eine bedeutende Stelle ein. Dieser große Aufklärer und Schriftsteller hat Kants Arbeitsprozess durch die Fragestellungen, die er auf philosophischem, politischem und geschichtlichem Gebiet aufwarf, wesentlich mit geprägt. Nicht, dass Kant ein „Rousseauist“ geworden wäre, – aber er hat dessen Anregungen auf eigenständige und kritische Weise zu verarbeiten gewusst, und er ist einer der ganz wenigen Denker jener Zeit, der Rousseaus krasse Gesellschaftskritik nicht missverstand. Es ist sicher nicht übertrieben zu behaupten, dass Kant seine antimetaphysische, anthropologische Wende wesentlich auch dem Studium der Werke Rousseaus verdankte, welches seit Anfang der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts intensiv einsetzte. Alle drei Diskurse des Rousseau (die „Abhandlung über die Wissenschaften und Künste“, die „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ und „Der Gesellschaftsvertrag“), vor allem aber der Roman „Émile oder Über die Erziehung“ wurden in Deutschland mit großem Interesse aufgenommen, wobei vor allem Lessing das Verdienst hatte, die beiden ersten Diskurse publik zu machen, den zweiten in der Übersetzung von Moses Mendelssohn, seinem jüdischen Freund. Der „Émile“ erschien 1762, in Deutschland etwas später, und er wurde von Kant mit großer Begeisterung gelesen. Allerdings ist es eine Legende, dass Kant dadurch seine gewohnten Spaziergänge aufgab, denn der damals vierzigjährige elegante „kleine Magister“ war in solchen Lebensgewohnheiten durchaus noch nicht so festgelegt wie im fortgeschrittenen Alter. Im „Émile“ ist der Problemgehalt der Diskurse bekanntlich teilweise aufgenommen und außerdem in einigen Punkten präzisiert dargestellt worden. Dies geschah aus inhaltlichen Gründen, da [22] die natürliche Erziehung den Émile für das Gesellschaftsleben wappnen und nicht als ein „Zurück zur (ursprünglichen) Natur“ missverstanden werden sollte, vornehmlich deshalb, weil viele Zeitgenossen, unter ihnen auch so bekannte und einflussreiche Männer der Wissenschaften und der Aufklärung wie u. a. François Marie Voltaire¹ und auch der Physiologe Charles Bonnet², ein solches Missverständnis des zweiten Diskurses zum Ausdruck brachten. Auch Moses Mendelssohn hat übrigens bei allem Einfühlungsvermögen dennoch Rousseaus Gesellschaftskritik und seine These „Zurück zu Natur“ nicht mit der Feinsinnigkeit Immanuel Kants interpretiert.³ Dass der „Émile“ für Kants erste schriftlich vorliegenden Zeugnisse einer intensiven Beschäftigung mit dem großen Genfer Aufklärer die Vorlage war, nicht in Form von Exzerpten, sondern in Form ganz eigenständiger Überlegungen, – dieser Umstand hat sicher das ausgewogenere Urteil des Königsberger Philosophen über Rousseau begünstigt.

In umfangreichen handschriftlichen Bemerkungen aus den Jahren 1764/1765, Zusätzen und losen Blättern, die dem Handexemplar von Kants Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ beigefügt waren, aber keinen unmittelbaren Bezug zu deren Inhalt erkennen lassen (höchstens in der Erwähnung der Moralphilosophie Hutchesons, der in dieser Arbeitsphase Kants über das Problem der Begründung der Moralität des Menschen eine wichtige Rolle spielte), aber auch in den Reflexionen zur Anthropologie aus den siebziger Jahren wird auf die breit gefächerte Thematik des Erziehungsromans, des [23] Contrat social und vor allem des Diskurses über die Ungleichheit eigenständig nachgedacht. Kant verteidigt Rousseau wegen seiner befremdlichen Auffassungen: Der erste Eindruck des verständigen Lesers sei die ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, der edle

¹ Vgl. Voltaires Brief über den Zweiten Diskurs vom 30. August 1755 an Rousseau: „Niemals ist soviel Geist angewandt worden, uns zu Tieren zu machen. Man bekommt Lust, auf allen vieren zu laufen, wenn man Ihr Buch liest.“ (F. M. A. de Voltaire: Korrespondenz aus den Jahren 1749–1760. Leipzig 1978. S. 65.) Rousseaus Antwort vom 10. September 1755 lautete, vielleicht auch spöttisch gemeint und doch voller Hochachtung: „Versuchen Sie nicht, wieder auf allen vieren zu gehen; niemanden auf der Welt gelänge das weniger als Ihnen. Sie stellen uns zu gut auf unsere zwei Füße, als daß Sie aufhören sollten, sich auf den Ihrigen zu halten.“ (Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden, hrsg. u. eingel. von Martin Fontius. Berlin 1989. Bd. 1. S. 319).

² Charles Bonnet hatte im Oktoberheft des „Merkur“ 1755 eine Kritik am zweiten Diskurs unter dem Pseudonym „Philopolis“ veröffentlicht. – Rousseaus Antwort siehe in Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden. A. a. O. Bd. 1. S. 323 ff.

³ Vgl.: Moses Mendelssohn: Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig. In: Moses Mendelssohn: Schriften über Religion und Aufklärung. Hrsg u. eingel. von Martina Thom. Berlin 1989. Besonders S. 77-103 des „Sendschreibens“, S. 27-29 der Einleitung.

Schwung des Genies und das Antreffen einer gefühlvollen Seele wie nie zuvor bei einem Schriftsteller eines Volkes, aber hernach folge „die Befremdung über seltsame u. widersinnige Meinungen die demjenigen was allgemein gangbar ist so sehr entgegenstehen daß man leichthin auf die Vermuthung geräth der Verfasser habe vermoge seiner ausserordentlichen Talente nur die Zauberkräft der Beredsamkeit beweisen und den Sonderling machen wollen welcher durch eine einnehmende neuigkeit unter allen Nebenbuhlern des Witzes hervorsteche.“⁴

In einer späteren Notiz nennt Kant den Rousseau einen „achtungswürdigen Schwärmer“, von dessen Genie man wirklich lernen könne,⁵ und in seinem Aufsatz „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ von 1764 kritisiert er diejenigen, welche Rousseau hohnvoll unter die Phantasten zählen: „Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andre nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast ... Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei, die an sich guten moralischen Empfindungen, ist der *Enthusiasmus*, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes angerichtet worden.“⁶ Der Enthusiast ist keinesfalls von einer Krankheit des Kopfes befallen, er ist auch nicht mit dem Fanatiker zu verwechseln, „eine Verrücktheit von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk.“⁷

Dies war eine der Situation durchaus angemessene Verteidigung des Rousseau – Kant wußte gewiß, daß der „Émile“ im Juni 1762 in Paris und wenige Tage später auch in Genf vor allem wegen der deistischen [24] Position des Autors (so im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars zu einer „natürlichen Religion“), sicher auch wegen der politischen Auffassungen, verbrannt worden war. Es ist das erste öffentliche Zeugnis der großen Hochschätzung für diesen Schriftsteller und Aufklärer in allen Arbeits- und Lebensphasen Kants.

Auf einige Problemfelder, für deren Erarbeitung Rousseaus Werke wichtige Anregungen boten, sei hier skizzenhaft eingegangen.⁸

Beginn der anthropologischen Wende und die Bedeutung des Zweifels

In den frühen Bemerkungen und Reflexionen Kants aus den sechziger und siebziger Jahren seines Jahrhunderts, die u. a. mit der Lektüre der Rousseauschen Werke in Verbindung stehen, äußert sich eine Neuorientierung hinsichtlich der Arbeitsthemen und des Philosophieverständnisses. Zwar ist das spätere Konzept einer die handelnde und denkende (erkennende) Vernunft ausmessenden Transzendentalphilosophie noch keineswegs entworfen; nur in der Moralphilosophie beginnt Kant bereits die Suche nach einem neuartigen Begründungsprinzip. Aber die Richtung und die Breite der Rousseauschen

⁴ Immanuel Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. der (königl.) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff. (Im folgenden Akademie-Ausgabe = AA, Bd. ...). Bd. 20. S. 43 f.

⁵ Vgl.: AA, Bd. 15/2, Nr. 921, S. 406. – Ich übernehme die von Erich Adickes getroffene zeitliche Bestimmung der Niederschriften. Wenn auch oft in Frage gestellt, ergibt sich doch im Allgemeinen eine sinnvolle Einordnung in Kants Arbeitsprozess. Bei einigen Notizen hat Kant Einfügungen vorgenommen. (g) bedeutet gleichzeitig, (s) bedeutet später nach Adickes' Festlegung.

⁶ Immanuel Kants Werke in zehn Bänden, hrsg. v. C. Wilhelm Weischedel. Darmstadt Sonderausgabe 1983. (Im folgenden Kant: Werke. Bd. ...). Bd. 2. S. 896.

⁷ Ebenda.

⁸ Siehe auch frühere Ausarbeitungen zum Thema: Martina Thorn: Philosophie als Menschenkenntnis. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Philosophie Immanuel Kants. Habilitationsschrift 1976. Veröffentlicht unter dem Titel: Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants. Berlin 1980; dieselbe: Das Problem der Geschichte und die Rousseau-Rezeption bei Immanuel Kant. In: Jahrbuch für Geschichte. Bd. 19. Berlin 1979; Werner Dießner/Martina Thorn: Einige Aspekte der Gesellschaftstheorie von Kant und Hegel. In: Jahrbuch für Geschichte. Bd. 37. Berlin 1988; Katja Tenenbaum: Natur und Kultur – Zu einem Aspekt der Kantischen Rousseau-Deutung. In: Immanuel Kant zum 250. Geburtstag. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Leipzig (1974)3; Hans-Jürgen Lachmann: Vernunftkritik und Kulturkritik, Anmerkungen zu Immanuel Kant. In: Kulturwissenschaftliche Studien. Hefte 2 u. 3. Leipzig 1997. Unter biographischem Aspekt gibt es vielfältige Hinweise zum Thema bei: Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. 2. Auflage. München 2004.

Gesellschaftssicht mit ihren politischen und philosophischen Implikationen geben wichtige Anregungen. Tief berührt Kant die in kühner Kritik der Standesgesellschaft aufgeworfene Problematik der sozialen und politischen Gleichheit und das Prinzip der Würde des Menschen, besonders des schwer arbeitenden Volkes, – ein Prinzip, welches an die Möglichkeit freier, selbstbestimmter Tat geknüpft werden müsse.

[25] Nicht allgemeine, unverbindliche Metaphysik als systematische Analyse ontologisch aufgefasster Gegebenheiten in Unbewußtheit über unsere gesellschaftlichen und subjektiven Voraussetzungen, sondern *Menschenkenntnis* wird als das eigentliche Feld des wahrhaft interessierenden und verantwortungsbewußten Philosophierens abgesteckt.

Es wird die anthropologische Wende⁹ zumindest eingeleitet, verbunden mit einer Selbstprüfung und Selbstkritik des Philosophen: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis.

Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.“¹⁰

Sinngemäß notiert er an anderer Stelle: Werde Wissenschaft aus reinem Vergnügen betrieben, so ist die Frage nach „wahr“ oder „falsch“ einerlei, jedoch nicht, wenn Wissenschaft ihre eigentliche Aufgabe erfüllt: „Der letzte Zweck ist die Bestimmung des Menschen zu finden.“¹¹

Eine Neubestimmung der Philosophie findet sich auch immer wieder in Kants Notizen der späteren Jahre, als er sowohl seine Moralphilosophie entwirft als auch seine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ in Vorlesungen erarbeitet. Besonders prägnant ist folgende Notiz, die den Jahren 1776–1778 zugerechnet wurde: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftkunst; aber die obrigkeitliche Würde über die Menschliche Vernunft und alle Kräfte, sofern sie ihr unterworfen sind, kommt der Philosophie zu. Oh! es ist zu bedauern, daß wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist diese Kenntnis nicht von anderen ausgesondert, und es gibt keine wirkliche Lehre der Philosophie.“¹² Ein hochaktuelles Verständnis, welches leider von vielen Philosophen nicht realisiert wird!

[26] Philosophie wird als Selbstaufklärung der Menschen über ihre Vermögen, besonders ihr Vernunftvermögen, und als kritisches Instrument zur Analyse und Verbesserung gesellschaftlicher Zustände nach Prinzipien der Menschenwürde bestimmt.

Kant erfuhr damals wichtige Bestätigungen eigener Erfahrungen und auch neue Impulse bei der Bewertung der sozialen und politischen Zustände seiner Zeit. Er registriert dies auch als eine kritische Selbstbesinnung des Philosophen in seiner Stellung zu den anderen Menschen und zur Menschheit überhaupt; später sagt er, nicht nur als Erdensohn (bewegt von bürgerlichen Interessen), sondern als Weltbürger müsse sich der Philosoph verstehen und somit als Gleicher unter Gleichen ohne Selbstüberhebung: „Die Meinung von der Ungleichheit macht auch die Menschen ungleich. Nur die Lehre des HE. R. kann machen, daß auch der gelehrteste Philosoph sich mit seinem Wissen aufrichtig u. ohne die Religion zu Hülfe zu nehmen nicht vor besser hält als den gemeinen Mann. Was vor ein elender Zustand ist es, wenn die Unterdrückung so allgemein u. gewöhnlich ist daß ein fleißiger und

⁹ Den Begriff „anthropologische Wende“ gebrauchte Gerhard Lehmann, der Herausgeber von Bd. 20 der AA, in Abwehr einer Deutung von Kants Philosophie als eine Ontologie und Metaphysik (Gerhard Lehmann: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969. S. 177 ff.).

¹⁰ AA. Bd. 20. S. 44.

¹¹ Ebenda. S. 175.

¹² AA. Bd. 18. Nr. 4927. S. 30.

redlicher Mann nicht bloß Gerechtigkeit fordern kann sondern Gnade anflehen muß ...¹³ Und vorher notiert er, dass es ungerecht und falsch sei, die Landleute nur nützlich zu finden für den Unterhalt etwa der großen Künstler und Gelehrten; so schein das menschliche Geschlecht „fast keinen Werth“ zu haben. „Die Verschiedenheit des Standes macht daß so wenig man sich in die Stelle des dienstbaren Pferdes setzt um sein elendes Futter sich vorzustellen eben so wenig setzt man sich in die Stelle des Elendes um dieses zu fassen.“¹⁴

Wahrheitsfindung kann also nicht mehr als „interesselos“ angesehen werden; sie ist aber auch nicht höher zu werten als die einfachen, aber lebensnotwendigen praktischen Tätigkeiten der Menschen: „Wenn ich in die Werkstatt des Handwerkers gehe so wünschete ich nicht, daß er meine Gedanken lesen konnte. Ich scheue diese Vergleichung er würde die große Ungleichheit einsehen in der ich mich gegen ihn befinde. Ich nehme wahr daß ich nicht einen Tag ohne seine Arbeitsamkeit leben könne daß seine Kinder zu nützlichen Leuten erzogen werden.“¹⁵ Diese Hochschätzung des Handwerks gegenüber anderen Tätigkeiten als besonders zu einer zwar einfachen, natürlichen, aber zugleich auch vielseitigen und nützlichen Erziehung geeignet (besonders zu Achtung vor der [27] Arbeit geeigneten Erziehung) findet sich auch im „Emile“. Emile soll ein Handwerk erlernen.

Kant notiert über den Wert der Arbeit einen treffenden Aphorismus: „Wenn Diogenes anstatt sein Faß zu wälzen den Acker gebauet hätte wäre er groß gewesen.“¹⁶

Im Gleichklang mit Rousseau hält Kant von diesem Zeitpunkt an eine neue Wissenschaft für nötig, eine Wissenschaft vom Menschen und seinen Fähigkeiten, Gesellschaft nach Prinzipien der Menschenwürde neu zu gestalten. Rousseau vermerkt im Diskurs über die Ungleichheit, die nutzbringendste und die am wenigsten fortgeschrittene aller menschlichen Kenntnisse schein ihm die Kenntnis vom Menschen zu sein.¹⁷ Und Kant notiert: „Wenn es irgend eine Wissenschaft giebt deren der Mensch bedarf so ist es die so ihn lehret die Stelle geziemend zu erfüllen welche ihm in der Schöpfung angewiesen ist und aus der er lernen kan was man seyn muß um ein Mensch zu seyn ...“¹⁸

Aus diesen und anderen Passagen jener Zeit klingt an, daß Kant noch eine deistische Weltanschauung vertritt, auch wenn er schon, wie die Notizen beinhalten, für die Moralentcheidung nicht die Religion „zu Hülfe“ nehmen möchte. Dass die verschiedenen Beweise vom Dasein Gottes aber im höchsten Grade problematisch und keineswegs überzeugend sind, ist Kant schon längst bewußt. Nie hat er in seinem Erwachsenen-dasein irgend einer Konfession angehängt, auch nicht dem Pietismus seines Elternhauses und seiner Ausbildungsstätten. Schon in seiner genialen Jugendschrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ erhält Gott nur die eingeschränkte Funktion des Schöpfer einer Urmaterie; alle Gesetzmäßigkeiten der sich am Anfang im Chaos befindlichen Materieteilchen entstehen notwendig im „Einpegeln“ in geregelte Bewegungsabläufe. Hier ist sein Deismus sogar noch „entlegener“ als der Rousseaus, der im Glaubensbekenntnis der savoyischen Vikars von einer toten, unbelebten Materie ausgeht, die nur durch einen Schöpfer bewegt werden könne. (Dazu noch an späterer Stelle.) Bemerkenswert ist auch, dass Kant schon in seiner Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1762) eine grundlegende Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises bietet. Die rationalistische Methode, das Dasein Gottes aus Superlativen [28] wie Allmacht, Allwissenheit etc. abzuleiten, wird in Kenntnis der Erfahrungslehre John Lockes und des Skeptizismus von David Hume widerlegt: „*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.*“¹⁹ Noch aber hält Kant den später in der „Kritik der reinen Vernunft“ kritisierten und letztlich auf den ontologischen Beweis reduzierten physiko-theologischen Beweis für akzeptabel: Die Zweckmäßigkeit der Anordnung der Natur könne nur von einem göttlichen Verstande entworfen sein. Später dann, in „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ u. a.,

¹³ AA. Bd. 20. S. 176.

¹⁴ Ebenda. S. 17.

¹⁵ Ebenda. S. 102.

¹⁶ Ebenda. S. 104.

¹⁷ Vgl.: Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden. A. a. O. Bd. 1. S. 197.

¹⁸ AA. Bd. 20. S. 45.

¹⁹ Kant: Werke. Bd. 2. S. 630 (vgl. überhaupt den gesamten Abschnitt der Schrift).

unterstellt er die Vermutung einer Absicht der Natur (nicht eines Gottes!), aber nur als eine Fiktion, um die Gerichtetheit des Geschichtsprozesses zu erklären.

Gerade bei diesem Thema des mit religiösen Inhalten noch stark verwobenen traditionellen Denkens, ein Thema, welches vorrangig der Aufklärung bedurfte, versteht sich Kant damals selbst als ein Suchender und als ein Zweifler. In den Bemerkungen von 1764/1764 erläutert er seine Art zu zweifeln ausführlicher: „Der Zweifel den ich annehme ist nicht dogmatisch sondern ein Zweifel des Aufschubs. Zetetici ... Sucher ... Es ist wunderbar daß man davon gefahr besorgt. Die Speculation ist nicht eine Sache der nothdurft. Die Methode des Zweifels ist dadurch nützlich daß sie das Gemüth praeservirt nicht nach Speculation sondern dem Gesunden Verstande u. Sentiment zu handeln.“²⁰ (Hier schließt sich die Passage an, dass die Bestimmung des Menschen Zweck aller Wissenschaft sein müsse.)

Nach gesundem Verstand und *sentiment* zu handeln, dass ist typisch „rousseauisch“ und für diese Arbeitsphase Kants charakteristisch. Aber eine Kritik an Rousseau, u. zw. an seinen Überlegungen über den Zweifel im Glaubensbekenntnis des Vikars aus Savoyen ist ebenfalls in dieser Notiz enthalten. Der Vikar (Rousseau) lehnt den Zweifel in Religionsfragen ab und auch den fundamentalen Zweifel des Descartes, der einzig und allein das „Ich denke, also bin ich“ (*Cogito, ergo sum*), somit das denkende Subjekt für absolut unbezweifelbar hielt. Zweifel, meint Rousseau, sei als Voraussetzung der Erforschung der Wahrheit „nicht geeignet und ebenso beunruhigend und peinlich. Nur das Interesse an dem Laster oder die Trägheit des Geistes kann uns in demselben zurückhalten.“²¹ Es würden in der skeptischen Philosophie Dinge dem Zweifel [29] unterzogen, deren Kenntnis für uns von großer Wichtigkeit ist, und man verliere sich in den widersinnigsten, sich widersprechenden Systemen, anstatt auf die Wahrnehmung und Empfindung meines Selbst zu vertrauen, welche uns das Dasein des Weltalls erschließen und die Gewissheit, dass da ein schöpferisches Prinzip walten muss. Denn ich selbst sei der Beleg dafür, dass die an sich tote Materie durch einen übergreifenden Willen und eine übergreifende Intelligenz bewegt werden müsse etc. Rousseau begründet also aus der Selbsterfahrung des denkenden und vor allem auch empfindenden Subjekts die objektive Existenz der Welt und Gottes. Kant dagegen vermerkt schon damals, dass die Erkenntnis eines Gottes zu behaupten spekulativ, ungewiss und gefährlichen Irrtümern unterworfen sei. Ist der Glaube aber moralisch, so werde „keine andre Eigenschaften in Gott als die auf Moralität abzielen“ gedacht. „Dieser Glaube ist natürlich oder übernatürlich jener ist ...“²² (Hier bricht die Notiz ab, wohl ein Indiz für Kants Ringen mit diesem schwierigen Problem; hilfreich war für weitere Überlegungen gewiss auch die beginnende Beschäftigung mit David Humes Skeptizismus.)

Später, vornehmlich in der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781, verwendet Kant Descartes These „*Cogito, ergo sum*“ – in Ablehnung des „kartesianischen“ (nämlich ontologischen) Beweises vom Dasein Gottes – in kritischer, transzendentalphilosophischer Absicht. Das „Ich denke“, das alle meine Erkenntnishandlungen begleitet, ist der Einheitspunkt im Prisma der transzendentalen Bedingungen, welche die Erfahrungsurteile konstituieren. Kant nennt dies dann die „transzendente Apperzeption“. In den frühen Reflexionen aus Anlass der Rousseau-Lektüre wird auf die Rede des Vikar über Descartes nicht unmittelbar eingegangen, wohl aber eben auf die Erörterungen über die Rolle des Zweifels.

Dabei hätte allerdings auch Rousseau dem Descartes zustimmen können, denn dieser schließt in seiner dritten Meditation vom unbezweifelbaren Dasein des menschlichen Subjekts auf die Existenz Gottes: ein endliches, unvollkommenes Wesen wie der Mensch treffe in seiner Vorstellung und seinem Denken die Idee eines vollkommenen und unendlichen Wesens an, und diese könne nur von Gott selbst stammen. Ähnlich schließt der savoyische Vikar von den Gefühlen und Vorstellungen der Menschen auf eine unendliche Welt außer uns und ihren Schöpfer. Kant hat völlig zutreffen in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ alle diese Versuche von Gottesbeweisen auf den ontologischen zurück geführt.

²⁰ AA. Bd. 20. S. 175.

²¹ Vgl.: Jean Jaques Rousseau: Emil oder Über die Erziehung. Leipzig 1945. Bd. 2. S. 129 f. Vgl. auch S. 129-134. (Der Name „Emile“ wurde in dieser Ausgabe verdeutscht!) (Im folgenden: Emil, Bd. ...)

²² AA. Bd. 20. S. 57.

[30] Noch wesentlich für die Fortschritte der Aufklärung in Sachen Religion ist der wenig beachtete Umstand, dass Kant innerhalb der deutschen Aufklärung eine Richtung von Religionskritik inauguriert, in der nach den *menschlichen* Ursachen der Religion gefragt wird: nach dem Interesse der theoretischen Vernunft, ihre Schranken spekulativ zu überschreiten, indem eine Gottesidee als Ideal (Kant notierte sogar einmal: als fiction) konstruiert wird, und nach dem „bloß subjektiven Bedürfnis“ der praktischen Vernunft, ein Ideal der Vereinigung höchster Tugend und Glückseligkeit zu postulieren, ein höchstes Gut und das höchste Gute. Später hat Kant in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ (1793) eine höchst irdische Erklärung religiöser Inhalte und Legenden gegeben, etwa der Jesus-Legende aus geschichtlichen Umständen.²³ Seltsamer Weise ist das von Feuerbach und auch in späterer Literatur kaum beachtet worden.

Interessant ist für ein beginnendes kritisches Philosophieren folgende frühe Notiz, die ziemlich am Schluss der Bemerkungen von 1764/1765 niedergeschrieben ist und die einen wichtigen Aspekt von Kants neuem Philosophie-Verständnis ausdrückt: „Man könnte sagen die Metaphysik sey eine Wissenschaft von den Schranken der Menschlichen Vernunft – Die Zweifel derselben heben nicht die nützliche sondern die unnütze Gewisheit auf – Die Metaphysik ist dazu nützlich daß sie den Schein aufhebt der schädlich seyn kann ...“²⁴ Gemeint ist hier selbstverständlich eine neuartige, kritische, von den menschlichen Bedingungen des Handelns und Erkennens ausgehende Metaphysik, welche die Spekulation über uns nicht zugängliche Gegenstände auszuschalten vermag.

Und das genau ist 1766 das Thema von Kants satirischer Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik“.

Geschichtsphilosophisches bei Rousseau und Kant – Naturzustand und Gesellschaft

Am wenigsten strittig ist wohl in der Kant-Literatur der enorme Einfluss Rousseaus, besonders seines zweiten Diskurses über die Ungleichheit, auf Kants Geschichtsphilosophie. Aber auch hierin ist er kein [31] unkritischer Anhänger Rousseaus, jedoch greift er dankbar und begeistert in seinen Notizen der sechziger und siebziger Jahre seines Jahrhunderts die Problematisierung der Widersprüche der Gesellschaftsentwicklung auf. Er analysiert Rousseaus Unterscheidung von Natur(Wildheits-)zustand und Gesellschaftszustand, aber stets in eigenständiger Weise, in kritischer Distanz und mit anderer Wertung. Eine wichtige Differenz zu Rousseau sieht er im methodischen Vorgehen, eine Differenz, welche zu unterschiedlichen inhaltlichen Aussagen führen muss:

„Rousseau. Verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an.“²⁵

Rousseau verfare in einer Weise indem er frage: „Der eine satz ist schwer auszumachen das liegt nicht oder es liegt in der Natur; d.i. die Natur hat dazu keine triebe gegeben sondern sie sind gekunstelt keine solche Gebrechen eingetretet sondern sie sind zufällig erwachsen der andere ist leichter das stimmt nicht mit der Natur das ist das widerstreitet demjenigen was wirklich in der Natur liegt. Nach dem ersteren verfährt ofters Rousseau u. weil die menschliche Natur jetzt eine so verödete Gestalt gewonnen hat so werden die natürlichen Grundlagen zweifelhaft u. unkenntlich.“²⁶

Interessant ist, dass Kant der Geschichtskonzeption Rousseaus eine enorme, einschneidende Bedeutung zuspricht, indem er sie mit Newtons Kosmologie gleichsetzt: „Newton sah zu allererst Ordnung und regelmäßi[g]keit mit großer Einfalt verbunden wo vor ihm Unordnung u. schlim gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen war u. seitdem laufen Cometen in geometrischen Bahnen. – Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben ...“²⁷

²³ Vgl.: Immanuel Kant: Schriften zur Religion, hrsg. u. eingel. von Martina Thom. Berlin 1981. Eine ausführliche Darstellung meines Standpunktes zu Kants Religionsauffassung bietet die Einleitung.

²⁴ AA. Bd. 20. S. 181.

²⁵ Ebenda. S. 14.

²⁶ Ebenda. S. 47 f.

²⁷ Ebenda. S. 58.

Um 1770 denkt Kant erneut über Rousseaus Methode nach, u. zw. in den Logik-Reflexionen: „Rousseau sucht das natürliche unter dem gekunstelten auf und sucht die größte Vollkommenheit im gesitteten Zustande, ohne der Natur zu widersprechen auf und die Mittel dazu zu gelangen, irret sich aber, daß er dieses vor möglich hielt ...“²⁸ Und der ersten Hälfte der siebziger Jahre zugeordnet ist folgende Überlegung: „Rousseau meinete, ... daß die bürgerliche Gesellschaft von der Bestimmung der Natur abweiche; aber es gehört zur Naturbestimmung so wohl die tieri-[32]sche Einrichtung, als die Kunst, welche ihr Zwang anthut indem sie höhere Zwecke der Menschen vor Augen hat.“²⁹

Diese und andere Notizen zeigen, dass Kant genau die Methode das Vorgehen Rousseaus erfasste: Es wird der natürliche, ursprüngliche Mensch idealisiert, um einen Maßstab für die Zerrissenheit und Widersprüchlichkeit des Menschseins im zivilisierten Zustand zu setzen. Damit wird eine völlig andersartige Wertung der geschichtlichen Stufen erreicht als allgemein üblich, eine Wertung, die geradezu paradox erscheinen muß.

Skizzieren wir kurz Rousseaus Auffassung:

Der erste Band des „Emile“ beginnt mit der Überlegung: „Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen.“³⁰

Jahre vorher, in seiner Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit, aber dann auch im „Emile“ hatte Rousseau den vereinzelt und glücklich in den Wäldern lebenden Wilden, der zwar eine natürliche Selbstliebe (*amour de soi*, nicht *amour-propre*, Eigennutz), aber auch Mitleid kennt, welches die schrankenlose Eigenliebe zurück drängt, und der von Natur aus nicht böse ist, als „das absolut Ganze“ dem zivilisierten Menschen als Spiegel vorgehalten.³¹

In seinen „Bekenntnissen“ schildert Rousseau viel später (in den achtziger Jahren), wie er 1753 einen Ausflug in ländliche Gegenden mit seiner Gefährtin Therese dazu benutzte, um im einsamen Rückzug in ein Wäldchen selbst die Situation des Naturmenschen zu erfahren, und zwar in der Erarbeitungsphase der Abhandlung über die Ungleichheit: „Den ganzen übrigen Tag verbrachte ich tief innen im Walde und suchte und fand dort das Bild der Urzeit, deren Geschichte ich kühn entwarf. Ich deckte schonungslos all die kleinen Lügen der Menschheit auf, wagte ihre Natur bis zur Nacktheit zu entblößen, ihre fortschreitende Entstellung durch Zeiten und Dinge zu erweisen und, indem ich den Menschen, so wie er durch den Menschen geworden, mit dem Menschen der Natur verglich, ihm gerade zu seiner vermeintlichen Vollkommenheit die wahre Quelle seines Elends aufzudecken ... ihr Toren, die ihr unaufhörlich über die Natur klagt, lernt doch endlich, daß all eure Leiden in euch selber ihren Ursprung haben.“³²

[33] Die Ganzheitlichkeit des Naturmenschen gehe also verloren, unwiederbringlich, und deshalb sei der in Gesellschaft getretene Mensch nur ein Bruch, der vom Nenner abhängt und dessen Wert in einem bestimmten Verhältnis zum Ganzen stehe: zur Gesellschaft. Im zweiten Diskurs behauptete er, dass der Mensch böse wurde, als er in die Gesellschaft eintrat, oder genauer gesagt, als mit zunehmender Bevölkerungszahl sich gesellschaftliche Gliederungen (Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisse) herausbildeten, vorrangig durch die Schaffung des Privateigentums, durch Okkupation von Grund und Boden eingeleitet. „Der erste, der ein Stück Land einzäunte, auf den Gedanken verfiel zu sagen: *Das gehört mir*, und Leute fand, die schlicht genug waren, ihm zu glauben, war der eigentliche Gründer der Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wieviel Grauen und Leid hätte nicht derjenige der Menschheit erspart, der, indem er die Pfähle herausriß oder den Graben zuschüttete, seinesgleichen zugerufen hätte: Hütet euch, auf diesem Betrüger zu hören! Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde keinem!“³³ So im zweiten Diskurs. Im

²⁸ AA. Bd. 16. Nr. 1644. S. 63 f.

²⁹ AA. Bd. 15/2. Nr. 1417. S. 617.

³⁰ Emil. Bd. 1. S. 13.

³¹ Vgl.: Jean Jaques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Rousseau: Schriften. Bd. 1. Besonders S. 229-240. – Emil. Bd. 1. S. 19.

³² Jean Jaques Rousseau: Bekenntnisse. Berlin 1955. S. 494 f.

³³ Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden. A. a. O. Bd. 1. S. 241.

„Emile“ wird ein quasi natürliches Bedürfnis nach Eigentum unterstellt: „Der Mensch besitzt von Natur die Neigung, alles, was in seiner Gewalt ist, als sein Eigentum zu betrachten. In diesem Sinne ist der Grundsatz Hobbes: ‚Vermehret zugleich mit unseren Wünsche auch die Mittel zu ihrer Befriedigung, und ein jeder wird sich zum Herr von allem machen‘ bis zu einem gewissen Grade wahr.“³⁴

In seinem Erziehungsroman, der eben ganz offensichtlich für Kant einen Einstieg in ein tieferes Verständnis der Geschichtskonzeption Rousseaus ermöglichte, wird der Übergang aus dem Naturzustand in den Gesellschaftszustand nicht mehr so naiv dargestellt: „Sobald wir aus den Naturzustand heraustreten, zwingen wir dadurch auch unseresgleichen, ihn ebenfalls aufzugeben. Gegen den Willen des anderen kann niemand in demselben beharren ...“,³⁵ denn er könne sonst sein Leben nicht erhalten, Das erste Gesetz der Natur aber sei die Sorge der Selbsterhaltung. Er schildert die Abhängigkeit der Menschen von den Dingen (die natürlich sei und die Sittlichkeit nicht betreffe) und die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen, Herrschaft und Knechtschaft, welche die Freiheit des einzelnen berühren und wenigstens eine konventionelle Gleichheit durch positives Recht notwendig machen, eine Gleichheit, [34] die aber wesentlich von der natürlichen unterschieden sei.³⁶ In diesen Formen gesellschaftlicher Abhängigkeit und der Abhängigkeit von den Dingen werde das Geld der wahre Bund der Gesellschaft, wie auch die Arbeitsteilung notwendig und nützlich sei. Scharf kritisiert er den Müßiggang der Reichen, welche „Spitzbuben“ seien, denn Arbeit sei „eine unerläßliche Pflicht des sich in der Gesellschaft bewegenden Menschen.“³⁷ Die ersten Gesetzgebungen und Staatsgebilde, von denen im zweiten Diskurs die Rede ist, die zum Schutze des Privateigentums und der Standesunterschiede auf Gewalt und Demagogie gründen, müssen durch einen neuen, vom allgemeinen Willen ohne Rücksicht auf den Einzelwillen geschlossenen Gesellschaftsvertrag abgelöst werden. Diese *volonté générale*, als unbeugsames Gesetz gestaltet, „würde dann im Staat alle Vorteile des Naturzustandes mit denen des bürgerlichen Lebens vereinigen; man würde mit der Freiheit, die den Menschen von Lastern frei hält, die Sittlichkeit verbinden, die ihn zur Tugend erhebt.“³⁸

Gegen diese Auffassung hätte Kant allerdings den gleichen Einwand vorzubringen wie später gegen Hobbes: nämlich dass staatliche Disziplinierung, und sei es auch auf der Basis der Gleichheit, noch keine Moralisierung sei.

Für die Erziehung des Emile gilt nun für Rousseau, dass dieser, der eine freie, auf Selbsterfahrung beruhende Erziehung in ländlicher Umgebung erfährt, sich als ein Glied der Gesellschaft verstehen und deren Pflichten erfüllen soll. „Er muß arbeiten wie ein Bauer und denken wie ein Philosoph, damit er nicht das müßige Leben eines Wilden führe.“³⁹

Kant erfasst genau, dass Rousseaus Schilderung des Naturzustandes dem Wesen nach eine Fiktion, ein Ideal, quasi ein Kunstgriff ist, um die negativen Züge folgender Geschichtsepochen in ein helles Licht zu tauchen; keineswegs handelt es sich um ein Ideal, zu dem zurückgekehrt werden könne: „Wenn man die Glückseligkeit der Wilden erwegt so ist es nicht um in die Wälder zu kehren sondern um zu sehen, was man verlohren habe indem man andererseits gewinnt. Damit man in dem Genusse u. Gebrauch der Geselligen Üppigkeit nicht mit unglücklichen u. unnatürlichen Neigungen daran klebe u. ein gesitteter Mensch der Natur bleibe. Jene Betrachtung dienete zum Richtmaße. Denn niemals schafft die Natur einen Menschen zum Bürger ...“⁴⁰

[35] In wesentlichen Fragen der Geschichtsbetrachtung und -wertung folgt Kant der Auffassung des Rousseau jedoch nicht:

Zum ersten: Kant entwickelt ein weiter reichendes Tätigkeitsprinzip als Rousseau; daher lehnt er das Bild einer Idylle des Naturzustandes als trügerisch und eine solche Entwicklungsphase der Menschheit

³⁴ Emil. Bd. 1. S. 120.

³⁵ Ebenda. S. 348.

³⁶ Ebenda. S. 115.

³⁷ Ebenda. S. 353.

³⁸ Ebenda. S. 115.

³⁹ Ebenda. S. 369.

⁴⁰ AA. Bd. 20. S. 31.

als gar nicht so in der Realität vorhanden ab. So auch in Notizen zur Anthropologie Mitte der siebziger Jahre: „Rousseau: ob der wilde Zustand besser sey als der gesittete; der letzte ist, wenn der Cirkel geschlossen ist, besser.“⁴¹ Das sogenannte Goldene Zeitalter sei das schlechteste, denn man sehe am Beispiel des Inselvolkes von Otaheiti (Tahiti), wo die Menschen wie die glücklichen Rinder in einer üppigen Natur ohne wesentliche Antriebe zur Tätigkeit leben, wie wertlos ein Menschengeschlecht sei, bei dessen Untergang die Menschheit nichts verlieren würde: „Der Mensch hat so einen Trieb sich zu perfectionieren, daß er sogar ein Volk, was seine Entwicklung vollendet hat und bloß genießt vor überflüssig hält und glaubt, die Welt würde nichts verlieren, wenn auch otaheite unterginge.“⁴²

In seiner ersten Publikation, die auf das Verhältnis von Naturzustand und bürgerliche Gesellschaft eingeht, in dem bereits erwähnten Artikel „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“, sieht Kant den Habitus des „Wilden“ durchaus nicht so unkritisch und sentimental wie Rousseau auch noch im „Emile“, wo dieser den Naturmenschen in seinen Entfaltungsmöglichkeiten geradezu über den an der Scholle klebenden, durch harte Arbeit geknechteten Bauern stellt: Der Wilde, so Rousseau, müsse jede seiner Handlungen in seinen Folgen erwägen und Körper und Geist gleichzeitig ausbilden, während der Bauer einseitig festgelegt sei. Kant setzt dagegen, dass der Wilde nur deshalb von Lastern und Torheiten, eben Krankheiten des Kopfes, frei sei, weil sich seine Bedürfnisse „nahe an der Erfahrung“ halten und „seinem gesunden Verstande eine so leichte Beschäftigung geben, daß er kaum bemerkt, er habe zu seinen Handlungen Verstand nötig.“⁴³ Trägheit sei der Grund seiner Mäßigung; er bedürfe weniger Urteilskraft und habe keine Vorstellung vom Werte ungenossener Güter. Nur deshalb ist er von der Ungereimtheit filziger Habsucht und anderen Narrheiten gesichert. Insofern stimmt er aber Rousseau zu, dass in der „bürgerlichen Verfassung“ (Verfasstheit!) eigentlich das Gärungsmittel zu all diesen Verderben aufzufinden sei, [36] „die, wenn sie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu erhalten und zu vergrößern dienen.“⁴⁴ Im bürgerlichen, freilich gemäßigten Leben wirke so ein gesunder Verstand, im Unterschied zum feinen Verstand, wie er sich in den Wissenschaften, aber auch im Zustand gekünstelter Üppigkeit entfalte. Ein Übergang aus dem Zustand des bürgerlichen Lebens oder gar einer Umgebung, wo ein feiner Verstand üblich ist, in den der Natur, mache aus solchen Menschen Narren, – eine Anspielung wohl auf das Auftauchen des „Ziegenpropheten“ in den Wäldern bei Königsberg, der mit einem Kind und einer Herde Haustiere im verwilderten Zustand, mit Fellen begleitet, ständig aus der Bibel zitierend, aus einem bürgerlichen Leben in die Wildnis gezogen war und die Neugier der Königsberger, auch Kants, erregte. Schien dies doch so recht ein rousseauisches Experiment zu sein!

Ein entscheidender Punkt in der Differenz zu Rousseau über die Bewertung der geschichtlichen Stufen besteht somit in der Art und Weise, wie die menschlichen Tätigkeiten (die Arbeit im allgemeinen Sinne) in ihrer konstituierenden Bedeutung für den Geschichtsverlauf begriffen werden. Das Beispiel Otaheite zeigt, dass Kant im tätigen, gesellschaftlichen Leben der Menschen die wesentlichen Bedingungen für Kultivierung und Perfektionierung (ein damals in der Aufklärung viel gebrauchter Terminus) sieht. Wie wir sahen, schätze auch Rousseau die einfache, nützliche Arbeit hoch, und er will Emile durch Selbsterfahrung zur Achtung davor erziehen. Für Kant aber ist Tätigsein bei allen Mühen und Widersprüchen, die sich im Zusammenwirken der Menschen ergeben, gerade wegen der ständig notwendigen Anstrengungen zu ihrer Überwindung eine unerlässliche Bedingung des Fortschritts. Auch Vernunftgebrauch und Moralität, Selbstaufklärung und Aufklärung sind an diese geschichtlichen Umstände geknüpft, und daher ist eine vornehmlich negative Kultur- und Gesellschaftskritik keine akzeptable Grundlage für die Geschichtsbetrachtung.

In seinen kleinen geschichtsphilosophischen Schriften „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) und „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) wird die Geschichte gestaltende Dimension menschlicher Tätigkeiten ausführlich begründet. Diese Werke haben keineswegs nur eine periphere Bedeutung neben den bedeutenden „Kritiken“ Kants; sie belegen

⁴¹ AA. Bd. 15/2. Nr. 1498. S. 778.

⁴² Ebenda. Nr. 1500. S. 785. (Das Beispiel Otaheite, der 1767 entdeckten Insel Tahiti, wird mehrmals erwähnt.)

⁴³ Kant: Werke. Bd. 2. S. 898.

⁴⁴ Ebenda. S. 899.

vielmehr, dass Kant auch als großer Dialektiker das von ihm philosophisch kontinuierlich bearbeitete Problem der *Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit* auf der Ebene der Geschichtsinterpretation einer Lösung zuführen wollte, – ist ihm doch diese Antinomie vor allem aus Anlass der Paradoxien Rousseaus deutlich als solche bewusst geworden. Die Entfaltung menschlicher Tätigkeitsbereiche geschehe nach einem verborgenen Plan der Natur, wonach der Mensch als einziges mit freiem Willen und Vernunft ausgestattetes Wesen all seine Anlagen selbst im Verlaufe der Geschichte, in der Kette der Generationen, voll entwickeln soll. Er solle sich alles selbst erfinden, seine Nahrungsmittel aber auch alle Ergötzlichkeiten des Lebens. Dies bringe freilich „ein ganzes Heer von Mühseligkeiten“ mit sich. „Es scheint aber der Natur darum nicht zu tun gewesen zu sein, daß er wohl lebe; sondern, daß er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen.“⁴⁵ Sittlicher, moralischer Fortschritt ist also das Ziel aller Bemühungen, und als Mittel dazu bediene sich die Natur des *Antagonismus*. Damit ordnet Kant die von Rousseau so beklagten Übel und Bösartigkeiten, die Menschen im Verlaufe ihrer Geschichte erfahren und sich selbst und anderen zufügen, in die Idee eines dennoch und gerade in Überwindung solcher Widerstände sich vollziehenden Progresses ein.

Zweites: Eine weitere Differenz zwischen beiden Denkern läßt sich feststellen: Im Gegensatz zu Rousseau misst Kant den gesellschaftlichen Fortschritt an der Entwicklung der Gattung, nicht an der Situation des Individuums. Es können sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft abzielen, welche den Menschen über seine Tierheit erheben, nur in der Gattung realisieren. Der misanthropische Zug, den viele Zeitgenossen an Rousseau feststellten und von dem er selbst in seinen „Bekanntnissen“ gelegentlich spricht, auf die Arbeitsphase am zweiten Diskurs vor allem bezogen, wird von Kant deshalb nicht geteilt. Auch leben die Menschen nach Kants Überzeugung stets in Gesellschaft. Auch wenn er in seiner Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ in Anlehnung an die biblische Legende von einem Paar ausgeht, so nur um seine schon früher getroffene Behauptung zu stützen, dass alle Menschen, gleich welcher Rasse, von einem Stamm ihre Herkunft haben.⁴⁶ In Wahrheit ist auch der Naturzustand ein gesellschaftlicher, wenn gleich die Natur des Menschen eine „gesellig-ungesellige“ ist, ein Hang zur Vergesellschaftung und zur Vereinzelung zugleich. Diese begrifflichen Differenzierungen zwischen Gesellschaft als Beziehungsgefüge mit enormer Widersprüchlichkeit und Geselligkeit bzw. Ungeselligkeit als Charakteristika der Natur des Menschen erlauben es Kant, die „18.-Jahrhundert-Robinsonade“⁴⁷ zumindest in Frage zu stellen, die Rousseau aus der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft freilich unbewusst entnimmt, und auf den Naturzustand projiziert (eine der „objektiven Gedankenformen“, von denen Marx sprach, oder auch: es werden menschliche Beziehungen als „Naturformen“ angesehen.). Aber auch Kant ist sich freilich nicht bewusst, dass seine Bestimmung der gesellig-ungeselligen Natur des Menschen ein „dem Individuum innewohnendes Abstraktum“ ist, wonach dem Individuum allgemeine Gattungsmerkmale zugesprochen werden, deren historischer Ableitungsgrund und gesellschaftliche Modifikationen verborgen bleiben. Es bleibt jedoch Kant großes Verdienst, in seiner Anthropologie („in pragmatischer Hinsicht“) ein breites Feld menschlicher Neigungen, Bedürfnisse und Eigenschaften scharfsinnig beschrieben zu haben, auch, wenn man ihm nicht in jedem Falle zustimmen kann.

In einer wichtigen Wertung steht Kant aber Rousseau nahe, ohne freilich dessen Sentimentalismus zu teilen: Der Mensch ist von Natur aus nicht „verderbt“.

Zwar ist er ein „gesellig-ungeselliges Wesen“, „aus krummen Holze gemacht“, – aber er ist nicht von Natur aus böse, wie diejenigen behaupten, die auf die Gebrechen des „gesitteten“ (d. h. zivilisierten) Zustandes verweisen: „Um zu beweisen wie der mensch von Natur verderbt sey beruft man sich auf

⁴⁵ Kant: Werke. Bd. 9. S. 37.

⁴⁶ Kants Beschäftigung mit dem Problem der Menschenrassen setzte schon früher ein. 1775 erschien die Abhandlung „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ als Vorlesungsankündigung. In: Kant: Werke. Bd. 9. S. 11-30.

⁴⁷ Marx spricht von der Robinsonade der bürgerlichen Ökonomie und Rousseaus als Widerspiegelung der Situation der Individuen in der bürgerlichen Zeit, „... ein Ideal, dessen Existenz eine vergangene sei ... nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes ...“ (Karl Marx: Ökonomische Manuskripte. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke. Bd. 42. Berlin 1983. S. 19.)

den gesitteten Zustand. Man sollte sich auf den natürlichen berufen.“⁴⁸ Kant meint hier: Man solle sich den Naturzustand genauer betrachten, da zeigt sich nämlich, dass der Mensch nicht von Natur aus böse ist: „Es gibt keine unmittelbare Neigung zu moralisch bösen Handlungen wohl aber eine unmittelbare zu guten ...“⁴⁹

Auch viel später noch, als Kant empirische Natur des Menschen und Vernunftvermögen, Sensibilität und Intelligibilität als Grundstruktur seines Subjekt-Begriffes strikt unterscheidet (auf dem Wege dahin ist er schon!), wird das Böse nicht in der empirischen Natur des Menschen [39] gesehen. In seinem Spätwerk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) sieht er, in Sorge wegen einer möglichen Fehlinterpretation seines Menschenbildes, die gesamte Natur des Menschen als dreifach zur Beförderung des Guten angelegt: sowohl die Anlage zur Tierheit, als auch die Anlage zu tätiger kultureller Entwicklungsfähigkeit, sowie die Anlage zur Fähigkeit freier, selbstbestimmter Vernunftentscheidung auf moralischer Ebene (die Empfänglichkeit für die Achtung des moralischen Gesetzes) können zur Beförderung des Guten zusammenwirken. Der Hang zum Bösen oder auch das „radikale“ Böse wird von Kant einzig aus der freien Vernunftentscheidung, nach bösen Maximen handeln zu wollen, abgeleitet, – keinesfalls liegt das Böse in der Sinnlichkeit oder Neigung des Menschen als „angeboren“ vor, und es ist erst recht nicht (wie in theologischer Deutung) als Ergebnis der „Erbsünde“ zu anzusehen. In dieser Beziehung hatten Goethe und Herder Kants Rede vom radikalen Bösen völlig missverstanden.

Das Böse (das Kant später von den vom Menschen unverschuldeten Übeln wie etwa Naturkatastrophen unterscheidet), entspringt also der Willens- und Vernunftentscheidung, aber ebenso das Gute, die Tugend. Auch hierin kann Kant an Rousseau anknüpfen, denn dieser läßt den savoyischen Vikar erläutern, dass die Vernunft allein uns das Gute und das Böse erkennen lehre. Das Gewissen (*conscience*) aber (eher ein Gefühl bei Rousseau, ein natürliches, eingepflanztes Bewertungsvermögen, welches er als die Summe der Seele, oft im Widerspruch zu den Leidenschaften des Leibes, aber unbeirrbar, beschreibt) sei von der Vernunft unabhängig schon beim Kinde vorhanden; jedoch könne es sich nicht ohne Vernunft entwickeln. „Die Vernunft allein lehrt uns das Gute und das Böse ... Vor dem Alter der Vernunft tun wir das Gute wie das Böse, ohne es zu kennen, und es ist folglich mit unseren Handlungen keine Moralität verbunden ...“⁵⁰ Handelt ein Kind zerstörerisch, so ist dies nur seinem Tätigkeitstrieb zuzuschreiben. Bei der moralischen Handlung folge der Mensch zwar seinem angeborenen Gewissen. Es liege in der Tiefe der Seele ein angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, das es uns erlaubt, Gutes und Böses zu beurteilen; aber zur richtigen Willensentscheidung gehöre Vernunft, deren Gebrauch das Kind erst im Verlaufe seiner Individualentwicklung durch freie Erziehung und selbständig erworbenen Erfahrungen erlerne.

Kant geht in ähnlicher Weise von einer freien Vernunftthandlung aus: „Wie die freyheit im eigentlichen Verstande (die moralische, nicht die [40] metaphysische) das oberste principium aller Tugend sei und auch aller Glückseligkeit.“⁵¹ In seiner Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen“, die kurz vorher (1764) erschienen war, hält zwar Kant noch in Anlehnung an Francis Hutcheson ein dem Menschen eingepflanztes moralisches Gefühl für den Grund der Moralität; er betont aber schon, dies müsse „auf Grundsätze gepfropft“ sein. In seinen Bemerkungen von 1764/1765 führt er seine moralphilosophischen Überlegungen weiter: Zur moralisch bösen Handlung gebe es keine unmittelbare Neigung, aber wohl zur unmittelbar guten. Und er resümiert: „Was uns das Leben verächtlich oder gar verhaßt macht daß liegt nicht in der Natur. Was das Laster leicht u. die Tugend schwer macht, das liegt nicht in der Natur.“⁵² Dies ist eine bleibende Überzeugung Kants.

Die Bestimmung von der trotz aller Widersprüchlichkeit „guten Anlage“ der menschlichen Natur führt Kant unter dem Einfluss des Rousseau auch im Bereich der Ästhetik über die Natur des

⁴⁸ AA. Bd. 20. S. 15.

⁴⁹ Ebenda. S. 18.

⁵⁰ Emil. Bd. 1. S. 81 f.

⁵¹ AA. Bd. 20. S. 31.

⁵² Ebenda. S. 45.

Menschen und die Wertung der Kulturentwicklung zu tieferen Überlegungen.⁵³ Er hatte in den fünfziger Jahren Vorlesungen auf der Grundlage von Meiers und Baumgartens Ideen von den „schönen Wissenschaften“ und der „Vollkommenheit“, der „schönen“ Schlüssigkeit und Darstellung der Wahrheit etc., d. h. des intellektuellen Vergnügens an der Erkenntnis, durchgeführt, genau in der Haltung, die er dann unter Rousseaus Einfluss als hochmütig kritisiert. In den sechziger und siebziger Jahren jedoch findet sich in seinen Notizen zu Logik eine umfassendere Analyse des ästhetischen Geschmacks als einer gesellschaftsverbindenden Übereinkunft über ein „interesseloses“, vom Nützlichkeitsaspekt unterschiedenes Urteil über das Schöne, – als ein Ausdruck des Bedürfnisses nach zweckfreiem und der Mühe der Arbeit enthobenen Vergnügens und als Geselligkeit stiftend. Der Beginn einer „anthropologischen Wende“ zeigt sich auch hier, in der Ablehnung einer Ontologie des Schönen. Wichtig wird die Befasstheit des Subjekts beim ästhetischen Genuss, welcher auch späterhin noch als Befriedigung eines Bedürfnisses nach geselligen Kunsterlebnissen gewertet wird. „Der Geschmack wird in der Gesellschaft erzeugt durch das Verhältnis der geselligen Anschauung“,⁵⁴ [41] notiert Kant in der ersten Hälfte der siebziger Jahre. Der den Menschen innewohnende *sensus communis aestheticus* ist Ausdruck der geselligen Natur und er fördert die Geselligkeit. Freilich konnte Kant hier auch an A. Baumgartens *homo aestheticus* anknüpfen, der von Kindheit an seine Anlagen zum schönen Denken, zur Phantasie und zu Geselligkeit entfaltet. Auch haben Shaftesbury und Hutcheson mit ihren Werken für die damalige Diskussion dieser Probleme eine große Wirkung gehabt.

Seine geschichtsphilosophischen Leitideen faßt Kant in einer umfangreichen Reflexion zu Anthropologie Mitte der siebziger Jahre zusammen:

- „1. Das Besondere der Menschheit ist, daß (g er /sic!/ Erziehung bedarf) sie alles Gute sich selbst erfinden und durch Freyheit verschaffen soll
2. Daß er zur Gesellschaft gemacht ist und sich darin bildet.
3. Daß die ganze Art zur Vollkommenheit fortschreitet.
4. Daß er aus der Unmündigkeit aller Art zur Mündigkeit schreitet.
5. Endlich Entwicklung aller Anlagen der Natur. Unzufriedenheit mit sich selbst: ideal.“⁵⁵

Interessant ist, daß in Punkt 1 zwar Erziehung eingefügt ist, vielleicht als Erinnerungshilfe für die Vorlesungen, aber Erziehung wird nur als *ein* Mittel des Fortschritts neben freier Tätigkeit bzw. selbstbestimmter Lebensweise genannt. So, notiert er an späterer Stelle, sei zwar der Übergang aus dem wilden Zustand in den bürgerlichen, aus dem rohen in den verfeinerten Geschmack und der Kunst, aus der Unwissenheit in den aufgeklärten der Wissenschaft, „kurz aus der Unmündigkeit in die Mündigkeit der schlimmste. Die Welt ist noch iung. Eine Helfte kaum entdeckt. Der Mensch wird seine Bestimmung noch erreichen, in Erziehung, Religion, Lebensart und bürgerlicher Verfassung, im gleichen Volkerrecht.“⁵⁶

Kant entwirft Mitte der siebziger Jahre den *Plan zu einer Universalgeschichte*: „In der Historie ist nichts Bleibendes, was eine idee von dem veränderlichen an die Hand geben könnte, als die Idee der Entwicklung der Menschheit, und zwar nach dem, was die größte Vereinigung ihrer Krafte ausmacht, nemlich burgerliche und Völker Einheit ..., und zwar wie sie mit allen ihren Hilfsmitteln und Wirkungen sich fortpflanzen (Wissenschaften, Religion, selbst Geschichte aller Völker), wodurch Menschen nach und nach aufgeklärt werden.“ (Es schließt sich ein politisches Credo an:) „Auf die Rechte der Menschen kommt mehr [42] an als auf die Ordnung (g und Ruhe). Es läßt sich große Ordnung und ruhe bey allgemeiner Unterdrückung stiften ... und Unruhen im gemeinen Wesen, welche aus der Rechtsbegierde entspringen, gehen vorüber.“⁵⁷

So müsse man auch Rousseau richtig interpretieren, um den Sinn seiner Konzeption zu begreifen:

⁵³ Vgl.: Martina Thom: Natur – Ästhetische Kultur – Humanitätsförderung. In: Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur, hrsg. von Karl-Heinz Schwabe und Martina Thom. Sankt Augustin 1993.

⁵⁴ AA. Bd. 15/2. Nr. 803. S. 350.

⁵⁵ Ebenda. Nr. 1499. S. 784.

⁵⁶ Ebenda. Nr. 1423. S. 621.

⁵⁷ Ebenda. Nr. 1404. S. 612.

„Rousseaus drey paradoxe Sätze.

1. Von dem Schaden der Cultur (durch Wissenschaft) (g aus der Rohigkeit in Cultur).
2. Von dem Schaden der civilisirung oder bürgerlichen Verfassung (der Ungleichheit) (g aus der Gleichheit in Ungleichheit).
3. Von dem Schaden der künstlichen Methode zu instruiren und moralisiren (g Erziehung). (s Verlust der natürlichen Stärke und Gesundheit. 2. Glückseligkeit. 3. Unschuld)
(s der Mensch war nicht zum Genießen, sondern zum Handeln gemacht)

Ganze Absicht des Rousseau: den Menschen durch Kunst dahin zu bringen, daß er alle Vortheile der ... cultur mit allen Vortheilen des Naturzustandes vereinigen könne. (Rousseau will nicht, daß man in den Naturzustand *zurück gehen*, sondern dahin *zurück sehen* soll; Vereinigung der extreme).

Zuletzt das bürgerliche (Staats) und Volkerrecht: *ersteres* besteht in Freyheit und Gleichheit unter gesetzten, das zweyte in Sicherheit und Rechte der Staaten nicht durch eigene Gewalt, sondern nach Gesetzen.“⁵⁸

Auch an anderer Stelle meint Kant: Man solle nach Rousseaus wahrer Intention nicht in den Naturzustand zurück kehren, sondern zurück blicken: „Der große Widerstreit ist immer in der Zeit des Übergangs von der Naturbedürfnis durch den Luxus zur Vernunfteinrichtung, daher alle Laster im Streite der Thierheit mit der Menschheit. – *Allein vollkommene Kunst wird wieder zur Natur.* – Rousseau: vom Schaden der Wissenschaft und der Ungleichheit der Menschen hat ganz recht, aber nicht als Forderung dahin zurückzukehren, sondern darauf zurückzuweisen um in dem Wege zur Vollkommenheit auf die Naturzwecke zu sehen.“⁵⁹ All diese Reflexionen über Rousseau waren später Vorlage zu [43] Kants großer Anmerkung zu dessen Konzept in „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“.⁶⁰

Unübersehbar in all diesen Überlegungen Kants ist freilich, dass er eine metaphysische Voraussetzung beibehält, um die Richtung des geschichtlichen Progresses wenigstens als Idee behaupten zu können, den Gedanken einer Absicht (eines Zweckes) der Natur. Dies ist ein Versuch, Naturnotwendigkeit und Freiheit im Geschichtsprozeß auf eine Weise zu vermitteln, wodurch sich die aktive Seite, die menschliche Vernunft und der menschliche Wille, in ihrer gestaltenden und eingreifenden, zwecksetzenden Möglichkeit bei Beherrschung und Gestaltung der umgebende Natur und als Kultivierung sowohl der empirischen, als auch der intelligiblen Natur des Menschen wenigstens hypothetisch begründen lässt.

Der komplexe und breit gefächerte geschichtsphilosophische und anthropologische Themenkreis in Kants Arbeitsprozess an seinem späteren transzendentalphilosophischen System wurde in der Kantforschung meist unterschätzt, oft auch gar nicht beachtet, begünstigt dadurch, dass Kants Methode zunächst vornehmlich in der schrittweisen detaillierten Analyse der Vernunftvermögen und in ihrer scheinbar nur partiellen Synthese in den einzelnen „Kritiken“ gesehen wurde, – damit werden die einzelnen Werke relativ isoliert zur Grundlage der Interpretation genommen. Auf diesen Mangel hat der ungarische Philosophiehistoriker István Herman in seinem Buch „Kants Teleologie“ schon vor langer Zeit hingewiesen.⁶¹

Geht man von dem freilich mühsamen, aber durch die Materiallage doch möglichen Versuch aus, die Genesis der Transzendentalphilosophie einigermaßen zu rekonstruieren (vollständig kann dies nie gelingen!), kommt man m. E. zu neuartigen Ergebnissen und Wertungen.

⁵⁸ Ebenda. Nr. 1521. S. 889.

⁵⁹ Ebenda. Nr. 1522. S. 635.

⁶⁰ Kant: Werke. Bd. 9. S. 92-95.

⁶¹ István Herman: Kants Teleologie. Budapest 1972. S. 103, 110. – Vgl.: Karl-Heinz Schwabe: Kants Ästhetik und die Moderne. Überlegungen zum Begriff der Zweckmäßigkeit in der „Kritik der Urteilkraft“. In: Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur, hrsg. von Karl-Heinz Schwabe und Martina Thom. Sankt Augustin 1993. – Beide Autoren machen auf des Vermittlungspotential des Begriffes der Zweckmäßigkeit zwischen Notwendigkeit und Freiheit in Kants Philosophie aufmerksam.

Es zeigt sich dann, dass Kant auf moralphilosophischem Gebiet einen Vorlauf bei der Gestaltung des Transzendentalprinzips erreichte, nämlich das Prinzip der Autonomie der praktischen Vernunft, welches die Ausarbeitung der Kritik der „theoretischen“ Vernunft wesentlich mit orientierte. Denn für Kant ist es immer *eine* Vernunft, die erkennt und [44] handelt. Das heißt nicht, dass die Erarbeitung der Erkenntnistheorie nicht ihre eigenen Problemfelder und Schwierigkeiten für Kant erbracht hätte.

Das zentrale, über viele Jahre, vornehmlich seit seinem „Rousseau-Erlebnis“ immer wieder diskutierte und bearbeitete Problem bei der Ausarbeitung seiner Moralphilosophie und des Transzendentalprinzips auf erkenntnistheoretischem Gebiet, gleichfalls immer wieder angeregt durch politische und geschichtsphilosophische Fragen, ist das der späteren „dritten Antinomie“: wie lassen sich Notwendigkeit und Freiheit vereinbaren, und wie ist dabei absolut freie Entscheidungsfähigkeit in moralischer Hinsicht zu begründen.

Notwendigkeit und Freiheit – Rousseaus Problem und Kants Antinomie

Schon Hegel hat das Prinzip der Freiheit als von Rousseau auf Kant kommend in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie heraus gehoben. Er konnte sich damals nur auf die veröffentlichten publizierten Werke Kants beziehen, noch nicht auf den handschriftlichen Nachlass, aber da es seine erklärte Methode war, das leitende Prinzip einer Philosophie zu entschlüsseln, drang er tief in deren wesentliche Intention ein:

„Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt. Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite; Frankreich faßt dies nach der Seite des Willens auf.“⁶² – Nämlich als eine gegen die Wirklichkeit gewendete Abstraktion; als revolutionäre Tat gegen die Wirklichkeit zerstörerisch gewendet: als Fanatismus der Freiheit, „dem Volk in die Hand gegeben“ und damit „fürchterlich“ werdend.⁶³ In dieser Frage der geschichtlichen Konsequenzen, jedoch auch auf der philosophischen Ebene lehnt Hegel die Konzeption der absoluten Freiheit ab; Freiheit ist für ihn bekanntlich „Einsicht in die Notwendigkeit“.

Die von Hegel als so erschreckend geschilderte Wende zur revolutionären Tat befürwortete auch Kant freilich nicht. Wenn er über [45] Rousseaus zweiten Gesellschaftsvertrag nachdachte, dann bevorzugte Kant stets die Vorstellung eines Reformweges, vor allem in seiner späten Rechtsphilosophie. Dass aber die gemeinschaftliche Freiheitstat eines Volkes bei der Konstituierung einer Verfassung auf der Grundlage von Freiheit und Gleichheit eine höchst schwierige Angelegenheit ist, haben Rousseau und Kant gleichermaßen reflektiert: Rousseau im dritten Diskurs über den Gesellschaftsvertrag und Kant in etlichen Notizen und in seiner Schrift „Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.“

Freiheit wird jedoch nicht nur als politisches Problem und als Problem selbstbestimmter pragmatischer Tätigkeit der Menschen, sondern vor allem als Moral begründender Wille in Kants Philosophie begründet. So erläuterte Hegel in seinen Vorlesungen weiterhin, Freiheit sei die „Natur des Willens“ bei Kant: „Die Rousseausche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, hat Kant aufgestellt.“⁶⁴

Auch der französische Schriftsteller Romain Rolland hat in einem dem „Contrat social“ vorangestellten Essay Rousseaus Einfluss auf die deutsche Philosophie, besonders auf Kant, betont. Er zitiert die berühmte Passage aus Kants „Bemerkungen“, die mit den Worten beginnt „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher ...“; und auch er betont, dieser Einfluss sei ein politischer, aber auch vornehmlich philosophischer: „Er findet in ihm seine eigene moralische Erleuchtung wieder, sein Prinzip von der Freiheit, die das Charakteristikum des Menschen ist.“⁶⁵

Der Begriff der Freiheit und das Problem der widersprüchlichen (antinomischen) Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit ist also bei beiden Denkern ein zentrales Thema und zwar auf

⁶² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig 1971. Bd. 3. S. 483.

⁶³ Ebenda. S. 483 f.

⁶⁴ Ebenda. S. 521.

⁶⁵ Romain Rolland: Jean Jaques Rousseau. In: Jean Jaques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des Staatsrechts. Rudolstadt o. J. S. 30.

verschiedenen Untersuchungsebenen: hinsichtlich der Möglichkeiten des Individuums angesichts der Naturnotwendigkeiten, auf einer politischen und geschichtsphilosophischen Ebene, als moralphilosophisches und allgemein philosophisches Begründungsproblem. Bei Rousseau finden wir all diese Betrachtungsebenen in seinen Schriften ohne große begriffliche Analyse und systematische Bearbeitung an, und gewiss hat auf Kant auch zunächst das politische Problem einer möglichen freien Handlung und Gestaltung gesellschaftlicher Beziehungen den größten Eindruck gemacht, so die gegenseitige Bedingtheit von Gleichheit und Freiheit der Individuen, aber vor allem die Realisierung einer *volonté générale* für einen neuen, gerechten Gesellschaftsvertrag, ein Freiheitsakt von beispielloser Progressivität, aber auch Schwierigkeit.

[46] In seinem Erziehungsroman erläutert Rousseau seinen Freiheitsbegriff an vielen Stellen, vorrangig im Zusammenhang mit der Frage der vielen Zwänge und Notwendigkeiten, denen das Individuum durch die Umwelt und seine eigne geprägte Natur unterworfen ist, aber auch als eine Frage der Interpretation der Welt als Schöpfung Gottes, als Problem von Materie und göttlicher Vernunft (so im Bekenntnis des savoyischen Vikars).

Rousseau denkt über die materiellen Körper wie La Mettrie: sie sind an sich toter Stoff, bestenfalls Maschinen. Bewegung und freies Handeln haben einen immateriellen Ursprung: „Die Quelle einer jeden Handlung“, erläutert der Vikar als einen seiner Glaubensartikel (den dritten), „liegt in dem Willen eines freien Wesens; einen noch tiefer liegenden Grund vermögen wir nicht nachzuweisen. Nicht das Wort Freiheit ist nichtssagend, sondern das Wort Notwendigkeit ... Der Mensch ist demnach in seinen Handlungen frei und als solches freies Wesen von einer immateriellen Substanz be-seelt.“⁶⁶ Zugleich aber wird die Freiheit des Menschen mit dem Problem der von ihm unbeeinflussbaren Notwendigkeit konfrontiert, ein Problem, welches den Menschen auch unglücklich machen kann. Daher Rousseaus Rat: „O Mensch, suche dein wahres Glück in dir selbst, und du wirst dich nicht mehr elend fühlen! ... Sträube dich nicht gegen das harte Gesetz der Notwendigkeit und erschöpfe dich nicht im törichten Versuch, ihr Widerstand entgegenzusetzen ... Deine Freiheit und deine Macht erstrecken sich nur über das Gebiet deiner natürlichen Kräfte und nicht darüber hinaus, alles übrige ist nur Sklaverei, Illusion, Blendwerk. Sogar die Herrschaft trägt einen knechtischen Charakter, sobald sie sich auf Vorurteile gründet, denn dann hängst du wieder von den Vorurteilen derer ab, die du durch Vorurteile beherrschest.“⁶⁷

Zugleich wird das Problem ins Politische gewendet: „Der allein führt seinen Willen aus, welcher sich zur Vollstreckung desselben nicht fremder Arme bedienen braucht, woraus folgt, daß das höchste aller Güter nicht die Autorität, sondern die Freiheit ist. Der wahrhaft freie Mann will nur, was er vermag, und handelt nach eigenem Gefallen. Das ist mein Fundamentalgrundsatz.“⁶⁸ An diese Überlegungen schließen sich die schon erwähnten Gedanken Rousseaus über einen Gesellschaftszustand nach unbeugsamen Gesetzen, gleichsam Naturgesetzen, an, welche das Privatinteresse zurückdrängen, einen allgemeinen Willen aus-[47]drücken, der das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis aufhebt und die Freiheit, die den Menschen von Lastern frei hält, mit der Sittlichkeit verbindet.

Die große Schwierigkeit eines allgemeinen Willen das Volkes als des eigentlichen Souveräns, einer *volonté générale* von Menschen, die ja erst durch eine neue, die Würde eines jeden respektierende Verfassung zu anspruchsvoller politischer Kultur erzogen werden könnten, jedoch schon vor dem Akt der neuen Gesetzgebung solche Reife zeigen müssten, wird im „Contrat social“ ausgiebig erörtert. Wann ist ein Volk dazu reif? Es müßte „... der gesellschaftliche Geist, der das Werk der Verfassung sein soll, ihr selbst vorausgehen; die Menschen müßten vor das Gesetzen das sein, was sie durch sie werden sollen.“⁶⁹ Darin liege der Zwang begründet, „sich auf einen Wink des Himmels zu berufen, und den Götter ihre eigne Weisheit zuschreiben ...“⁷⁰ Dies sei der Ursprung der Meinung, nur Götter

⁶⁶ Emil. Bd. 2. S. 158.

⁶⁷ Ebenda. Bd. 1. S. 111.

⁶⁸ Ebenda. S. 112 f.

⁶⁹ Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden. A. a. O. S. 416.

⁷⁰ Ebenda.

könnten den Menschen Gesetze geben. Man müsse daher prüfen, ob ein Volk, welches sich selbst bestimmen soll, fähig sei die Last der Gesetzgebung zu tragen.

Aus *diesem* Grunde problematisierte der große Aufklärer auch die Demokratie als Staatsform, nicht wegen einer „kleinbürgerlichen“ Position, sondern auf Grund seiner großen Problemempfindlichkeit. Man müsse den Mut haben, die menschliche Natur zu ändern. Jedoch mit welchem Mittel? Hier kennt auch Rousseau wie fast alle seiner Zeitgenossen nur die Aufklärung, und er teilt damit die Menschheit in die, die erzogen werden müssen, und in die Erzieher (die Aufklärer), eine Kluft, auf welche bekanntlich die dritte These über Feuerbach von Marx aufmerksam macht und die nur durch das Begreifen der revolutionären Praxis zu schließen ist, der Selbstveränderung und Kultivierung des Menschen durch seine Tätigkeit, – ein Gedanken, an den Immanuel Kant mit seinem geschichtsphilosophischen Konzept heran gelangt, indem er den geschichtlichen Fortschritt nicht allein der Methode der Aufklärung anvertraut, so hoch er auch diese schätzt und die Öffentlichkeit ihrer Verkündung später immer wieder einfordert. Der Vollender der Aufklärungsidee ist zugleich ihre Überwinder, zumindest vermeidet er ihre Vereinseitigung.

In seinen ersten Notizen aus Anlass seiner Rousseau-Lektüre erörtert Kant zunächst vorrangig das Problem des notwendigen Zusammenhangs von Gleichheit und Freiheit der Individuen. Er greift Rousseaus [48] Kritik der Herrschaft-Knechtschaft-Beziehung und der Ständeordnung mehrfach auf, betont die wechselseitige Bedingtheit von Gleichheit und Freiheit und markiert als wesentliches Hindernis für die Freiheit des Einzelnen die politischen und die gesellschaftlichen Zustände.

Härter als die Unterjochung des Menschen unter äußere Dinge und den Zwang seiner Bedürfnisse sei der gegenseitige Zwang der Menschen: „Was aber weit stärker u. unnatürlicher ist als dieses Joch der Nothwendigkeit das ist die Unterwürfigkeit eines Menschen unter den Willen eines andern Menschen.“⁷¹ Kein Unglück sei schrecklicher, als sich als vordem freies Geschöpf dem Willen eines andern unterworfen zu sehen. Es gehöre eine lange Gewohnheit dazu, „den Schreklichen Gedanken der Dienstbarkeit leidlicher zu machen ...“ Jedermann, der sonst davor zurückschrecke, sein Leben aufs Spiel zu setzen, „würde in der Wahl zwischen Slavery u. Tod die Gefahr des letzteren vorziehen.“⁷²

„Anstatt das die Freyheit mich schiene über das Vieh zu erheben so setzete sie mich noch unter dasselbe denn ich kann besser gezwungen werden. – Ein solcher ist gleichsam vor sich nichts als ein Hausgeräthe eines andern. Ich konnte eben so wohl den Stiefeln des Herrn eine Hochachtung bezeigen als seinem Laqvey. Kurz der Mensch der da abhängt ist nicht mehr ein Mensch er hat seinen Rang verlohren er ist nichts ausser ein Zubehor eines andern Menschen. – Unterwürfigkeit u. Freyheit sind gemeiniglich im gewissen Grade vermengt und eines hängt vom andern ab. Aber auch der kleinere grad der Abhängigkeit ist ein viel zu großes übel als das es nicht sollte Natürlicher Weise erschrecken ...“⁷³

An späterer Stelle meint er, dass die Erziehung, wie Rousseau sie schildert, das einzige Mittel sei, dem Flor der bürgerlichen Gesellschaft wieder etwas aufzuhelfen. „Denn da die Üppigkeit immer mehr zunimmt wodurch die Noth die Unterdrückung u. verachtung der Stände u. die Kriege entspringen so können die Gesetze da wieder nichts ausrichten ...“ Er meint, es sollten „Censoren“ eingesetzt werden. „Aber wo werden die ersten herkommen. Schweiz das einzige Land.“⁷⁴ Dies bezieht sich wohl auf Rousseaus Würdigung der Republik Genf, welche dem zweiten Diskurs voran gestellt war. Er notiert sich auch „Rusland“, aber doch wohl als Gedankenhilfe für eine ganz andere Wertung.

[49] Typisch ist jedoch, dass Kant wie im wesentlichen auch Rousseau die Ungleichheit als eine vornehmlich politische als Hindernis für eine allgemeine Freiheit ansieht; auf der Ebene des „Mein und Dein“ (auch schon von Rousseau so bezeichnet), des Privatbesitzes bzw. der Besitzlosigkeit als eines grundlegenden sozialen Antagonismus wird die Ungleichheit weitgehend akzeptiert, bzw. wenig problematisiert. In den Vorstellungen jenes Jahrhunderts wurde das Wahlrecht generell mit dem

⁷¹ AA. Bd. 20. S. 93.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebenda. S. 94.

⁷⁴ Ebenda. S. 175.

Vorhandensein eines wenigstens mäßigen, „auf eigener Arbeit“ beruhenden Besitzes verknüpft, wie dann in Frankreich auch in den verschiedenen Revolutionsverfassungen festgelegt wurde. Auch Kant notierte in seinen handschriftlichen Überlegungen der siebziger Jahre, dass zwar ein jeder als Staatsbürger geboren werde, nur, damit er es werde, müsse er ein Vermögen haben, es sei in Verdiensten oder in Sachen. Seine Rechtsauffassung der späteren Zeit enthält die gleiche Akzeptanz des Besitzbürgers (des bourgeois) als selbstverständlich identisch mit dem wahlberechtigten Staatsbürger (dem citoyen), wobei Kant aktives und passives Wahlrecht unterscheidet und somit auch die politische Freiheit und Gleichheit der Mitglieder einer Gesellschaft wieder einschränkt.

Rousseau hatte in seinem Diskurs über den Gesellschaftsvertrag eine Vielzahl von Bedingungen erörtert, welche eine *volonté générale* erleichtern könnten. Dies ist auch Kants großes Problem, welches er zunächst in handschriftlichen Notizen zur Anthropologie und Geschichtsphilosophie immer wieder erläutert. Die Freiheit des Einzelnen müsse auf jeden Fall durch die Freiheit des anderen begrenzt verstanden werden. Der einzelne Mensch verliere, aber er gewinne zugleich als Glied im Ganzen. „Bäume nothigen sich einander gerade zu wachsen ... Von wo die Besserung Anfangen werde. 1. Völkerbund. 2. Social contract. 3. Erziehung.“⁷⁵ Wie wir sehen, wird auch schon früh Rousseaus Völkerbund-Idee, in Anlehnung an den Gedanken eines „Ewigen Friedens“ des Abbé de Saint-Pierre aufgegriffen. Das Gleichnis von den Bäumen im Wald taucht verschiedentlich in den Notizen auf und dann auch später in „Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, ebenso die Rede vom Menschen, der ein Tier sei, welches einen Herren über sich nötig hätte. Letzteres wurde Kant sehr verübelt, unter anderem von Herder. Kant wurde aber auch auf Grund solch radikaler Äußerungen oft gründlich missverstanden. Er meinte, dass die Menschen sich in ihrem Gesellschaftsleben disziplinieren, aber vor [50] allem auch kultivieren und moralisieren müssten. Wenn Rousseau meinte, dass das Einzelinteresse strikt dem allgemeinen Gesetz unterworfen werden müsse, damit ein neuer Staatsvertrag funktionieren kann, so sprach Kant diesen Gedanken mit größerer Schärfe aus: „Sie müssen als Thiere disciplinirt und durch Befehle regiert werden.“⁷⁶ Aber er forderte gleichzeitig eine neue politische Kultur, einen neuen Geist der Gemeinschaft, denn es schließt sich die Bemerkung an: „Der Geist der Gemeinschaft ist der, durch den sie allein ihrer Freiheit sich bedienen können.“⁷⁷

Nicht der Verzicht auf Freiheit spricht sich in Kants Worten aus, vielmehr die Schwierigkeit, oder, wie er später formuliert „das größte Problem für die Menschengattung“, eine Gesellschaft zu gestalten, „die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne ... eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung ...“ etc.⁷⁸

All diese Gestaltungen von Freiheit, freies, tätiges Leben, freie politische Aktionen, sieht also Kant als eine höchst komplizierte Angelegenheit an, da Freiheit ständig durch Notwendigkeiten, empirische Bedürfnisse, egoistische (ungesellige) Neigungen der Menschen, und durch die gegebenen gesellschaftlichen Umstände, eingeschränkt, ja aufgehoben wird. Nur das Vertrauen auf den durch eine verborgene Absicht der Natur vorliegenden Plan zum Fortschritt in Kultur, Sittlichkeit und Moral kann da noch eine optimistische Perspektive eröffnen.

Die Idee Rousseaus vom zweiten und, wie Kant formulierte, „vollkommen gerechten“ und, wie wir sahen, als höchst schwierig begriffenen Gesellschaftsvertrag, eine Vereinbarung von Gleichen in der Sphäre politischer Entscheidungsmöglichkeit und Gesetzgebung, bereitete die Bürger- und Menschenrechtserklärungen Nordamerikas und Frankreichs wesentlich vor.⁷⁹ Aber schon Rousseau und Kant teilen die Illusionen und Verklärungen der *citoyen*-Sphäre, den Glauben daran, dass das *bourgeois*-

⁷⁵ AA. Bd. 15/2. S. 783.

⁷⁶ Ebenda. Nr. 1227. S. 540.

⁷⁷ Ebenda.

⁷⁸ Vgl.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. A.a.O. S. 39.

⁷⁹ Zur Geschichte und Bewertung der Bürger- und Menschenrechtserklärungen einschließlich ihrer Dokumentation siehe: Hermann Klenner: Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie. Berlin 1982. – Zu Rousseaus politischer Wirkung in seiner Zeit siehe auch die Einleitung von Martin Fontius zu Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden. A. a. O.

Dasein und die Existenz von besitzlosen Massen nach Überwindung der Standesschranken der vorbürgerlichen Gesellschaft kein [51] wesentliches Hindernis für Freiheit und Gleichheit sei. Wie diese Illusionen schon damals von seiten der Sozialutopisten, vor allem aber in exzellenter begründeter Weise 1843 in dem genialen Artikel „Zur Judenfrage“ von Karl Marx dechiffriert wurden, – das wäre auch heute noch ein wichtiges Thema für ein kritisches Begreifen gesellschaftlicher Zusammenhänge. Natürlich war die Ausstattung des *citoyen*-Ideals und seines Wirkungsfeldes in Gestalt moderner bürgerlicher Gesetzgebung ein enormer historischer Fortschritt; dies hat auch Marx so bewertet. Trotz aller weiteren Fortschritte (u. a. allgemeines Wahlrecht, auch für Frauen) ist es aber angesichts der heutigen teilweisen Pervertierung der „freiheitlich-demokratischen“ Strukturen (vor allem durch das moderne Parteiensystem) höchst lehrreich, in die Ursprünge dieser Ideale zurückzuschauen.

Auf der moralphilosophischen Ebene und der „spekulativen“ Ebene der Auflösung der Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit scheint die Lösung des Problems fast weniger schwierig, als die Erklärung der realen Vermittlung von Freiheit und Notwendigkeit im Prozess menschlicher Tätigkeiten und im Verlauf der Geschichte. Aber gerade auf dieser philosophischen Ebene hatte Kant die größten Hürden zu nehmen, musste er sich doch vom bisheriger traditionellen Denken auf dem Gebiet der Metaphysik gründlich trennen. Seine Lösungen stellen einen großartigen Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie dar, der durch Rousseau sehr wohl wesentlich mit ausgelöst wurde, aber eine viele Jahre dauernde eigenständige Erarbeitung erforderte. Wie Kant seine Moralphilosophie im Vorlauf vor der Entwicklung der Erkenntnistheorie und dann in Wechselbeziehung mit ihr in den siebziger Jahren erarbeitete, wie das Problem der dritten Antinomie der Ausgangspunkt für die Gestaltung des Transzendentalprinzips wurde, dass diese dritte Antinomie eine andere logische Struktur, aber auch eine andere Lösung aufzeigt, als die anderen Antinomien und das ihre Explikation das System strukturiert, – das ist, um mit Fontane zu sprechen „ein weites Feld“, ein Thema für sich.

Hierzu nur kurz einige Bemerkungen: Analysiert man die weiteren Arbeitsschritte von Kant an seinem späteren System, so beginnt der Einschnitt, die „anthropologische Wende“, tatsächlich in dem Zeitabschnitt, der durch die intensive Beschäftigung mit Rousseau Mitte der sechziger Jahre eingesetzt hatte.

Auf *moralphilosophischen* Gebiet plant Kant eine Sittenlehre auszuarbeiten, deren Fertigstellung und baldige Veröffentlichung er mehrmals in Briefen in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre ankündigte. Er löst sich in dieser Zeit von Hutchesons Konzept eines moralischen Ge-[52]fühls und arbeitet das Prinzip der Autonomie der praktischen Vernunft, das Prinzip absolut unabhängiger Entscheidungsfreiheit auf moralischem Gebiet heraus und als unabdingbaren Maßstab das Prinzip der Würde eines jeden Menschen, – den „kategorischen Imperativ“, der jedermanns Vernunft eingepflanzt ist, unabhängig vom Bildungsgrad. Er sichert dies Prinzip der Autonomie der Vernunft bei der moralischen Willensfreiheit mehrfach ab, – gegen Einwände der empirischen Psychologie und einer eudämonistischen Ethik, gegen die Milieutheorie, gegen die Theologie, die Moral auf Religion gründet, gegen die rationalistische Erklärung, die Tugend auf Begriffe wie Wahrheit und Vollkommenheit gründen will. Eine der späteren Formelfassungen (die Formel soll die Entscheidung erleichtern!) des kategorischen Imperativs lautet: „*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst.*“⁸⁰ Hier wird der eigentliche humane Hintergrund, die Menschenwürde, betont. In einer anderen Fassung wird die Entscheidungsanleitung noch mehr erleichtert: „*Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“⁸¹ Klingt da nicht möglicher Weise eine Formelfassung des Rousseau zur Anleitung für die Wahrung des Sittengesetztes an? „*Verhalte dich gegen andere, wie du erwartest, daß man sich dir gegenüber verhält.*“⁸² So heißt der Grundsatz der Gerechtigkeit im zweiten Diskurs, zumindest in einer

⁸⁰ Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: Kant: Werke. Bd. 6. S. 61.

⁸¹ Ebenda. S. 51.

⁸² So lautet dieser Satz in einer früheren Übersetzung der Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit (Berlin 1955. S. 77.). In Kant: Werke lautet er: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu. Bd. 1. S. 233. – So naiv wollte Kant seinen Imperativ allerdings nicht verstanden wissen!

früheren Übersetzung. Jedoch baut Rousseau auf die „natürliche Güte“ und das Gewissen als der Seele eingepflanzt, während Kant auf die Autonomie der Vernunft bei der moralischen Entscheidung baut, die einzige Form unumschränkter Freiheit, die wir praktisch erfahren.

Auf dem Gebiet der *Erkenntnistheorie* wird das Freiheitsvermögen in seiner widerspruchsvollen, ja antinomischen Beziehung zur Notwendigkeit theoretisch begründet; das war erklärtermaßen Kant wesentliches Anliegen, der Ausgangspunkt der Analyse der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen, der transzendentalen Strukturen der theoretischen Ver-[53]nunft und ihrer Anwendungsmöglichkeiten beim Erkennen, der Nachweis letztlich der Schranken der theoretischen Vernunft: einer „Kritik der reinen Vernunft“, *rein*, wenn sie dazu neigt, das Feld der Erfahrungen zu überschreiten und sich in spekulativem Bereich der Ideen zu bewegen. Dieser „überschwengliche Gebrauch der Vernunft“ ist aber Ausdruck eines Bedürfnisses nach Erkenntnis des Weltganzen, besonders aber eine Fähigkeit der Vernunft, ein aufs Moralische bezogenes Selbstbewußtsein, einen Begriff von Freiheit zu entwickeln, die einzige Idee, die nicht die Grenzen aller Erfahrung übersteigt und deren Realität daher auch nicht unbeweisbar ist, wie etwa Gott und Unsterblichkeit. Freiheit der menschlichen Vernunft ist real; sie beruht auf praktischer Erfahrung, auf „Selbsterfahrung“ der Menschen beim moralischen Urteilen.

Aber Freiheit, das wusste Kant ja aus langer Denkerfahrung und auch Lebenserfahrung, steht eben in einem antinomischen Verhältnis zur Notwendigkeit. Keine Antinomie wird von Kant über etwa fünfzehn Jahre seines Nachdenkens bis zum Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) so oft erwähnt, wie diese. (Die Arbeitsschritte zu ihrer Lösung wurden an anderer Stelle ausführlich dargestellt.)⁸³

Die im Abschnitt „Dialektik der reinen Vernunft“ erörterten vier Antinomien betreffen generell das Problem kosmologischer Weitsicht, in These und Antithese dargestellt: 1. Hat die Welt einen Anfang in Raum und Zeit – oder ist sie in Raum und Zeit unendlich? – 2. Besteht die Substanz der Welt aus einfachen Teilen (aus Atomen, Monaden im Sinne von Christian Wolff) – oder gibt es keine einfachen Teile, sondern „überall nichts Einfaches“ (nämlich unendliche Teilbarkeit der Teilchen)? – 3. „These: 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.* – Antithese: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“⁸⁴ – 4. Zur Welt gehört, entweder als Teil oder Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen (mit anderen Worten: die Behauptung des Daseins Gottes) – oder: es existiert kein solches Wesen, weder in der Welt, noch außer ihr. Es zeigt sich, dass Kant dem Weltbild der Antithesen („des Epikureismus“) mehr Sympathie entgegenbringt und ihm größere Bedeutung für das wissenschaftliche Interesse beimisst, als dem Weltbild [54] der Thesen („des Platonismus“). Eine Ausnahme stellt die *dritten Antinomie* dar!

Es wird bei der Auflösung dieser Antinomie die Thesenfassung als unabdingbar für die Begründung von Freiheit als Bedingung, moralisch entscheiden und handeln zu können, bewertet. Es ist schon interessant für Kants theoretisches Bemühen um eine Lösung dieses schwierigen, das Prinzip der Menschenwürde betreffenden Problems, dass er in der Thesenfassung Freiheit als *neben* Notwendigkeit möglich behauptet und somit nicht wie in den anderen Antinomien einen einfachen kontradiktorischen Gegensatz aufstellt. Er sagt selbst, es sei fraglich, „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 vielleicht *beides* in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“⁸⁵ So ist das Problem in seinem Verständnis gelöst: die Welt ist zwiefach strukturiert, wie auch das Subjekt. Die aber immer wieder hinsichtlich der Weitsicht Kants behauptete „Kluft“ zwischen Notwendigkeit und Freiheit wird in seinem komplexen Werk als vielfältig im tätigen Verhalten überbrückbar gedacht, im „Erfahrungsgebrauch“ der theoretischen Vernunft mittels der Spontaneität (einer spezifischen Wirkung der Freiheit) des Verstandes bei Anwendung des transzendentalen

⁸³ Siehe Martina Thom: *Ideologie und Erkenntnistheorie*. A.a.O. Teil 2 und 3.

⁸⁴ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Kant: *Werk*. Bd. 4. S. 426 f.

⁸⁵ Ebenda. S. 491.

Prismas des Subjekts, – im praktischen Gebrauch der Vernunft durch ihre Autonomie in der moralischen Entscheidungsfähigkeit (im pragmatischen Gebrauch sehr wohl auch wirksam, aber immer wieder durch Notwendigkeiten beschränkt). Eine *Metaphysik der Natur* im Kantischen Sinne wäre eine Theorie von der Aneignung der Natur vermittle der Bewußtheit über unsere Erkenntnisbedingungen (so konzipierte Kant auch die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“), – eine *Metaphysik der Sitten*, wie er sie 1797 veröffentlichte, enthält die Maximen autonomen, moralischen Vernunftgebrauchs, somit des absoluten freien Entscheidungsvermögens, in ihrer freilich widersprüchlichen, konfliktvollen Wechselbeziehung zur empirischen Natur des Menschen und der ihn umgebenden Notwendigkeiten, quasi als Handlungsanleitungen für die Gestaltung der Sitten, wie sie das moralische Gesetz gebietet. Kant vermeidet es konsequent, in die vorkritische Metaphysik zurück zu fallen. Seine Philosophie ist eine philosophische Anthropologie der subjektiven Bedingungen der Menschen bei der Aneignung der Welt in Progression, nämlich in geschichtlicher Erweiterung seines Wirkungsbereiches und [55] Horizontes. Es ist nicht, wie dann bei Fichte, die „Hineinverlegung der Welt“ in das „Ich“ bzw. ihre Produktion aus der Tathandlung des Ich.

Zu dieser komplizierten Konstruktion des Systems Kant konnte Rousseau freilich keine Hilfestellung geben. Dies zeigt sich vornehmlich in der unterschiedlichen Lösung des Freiheitsproblems: Ein *kosmologischer* Begriff von Freiheit als ein allgemeines Weltvermögen, welches ja einen Schöpfer unterstellt, – man denke an das Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars! – hat für einen kritischen, transzendentalphilosophisch ausgestatteten Begriff der Vernunft höchstens hypothetische Bedeutung. Mit apodiktischer Gewissheit ausgestattet aber ist der praktische Freiheitsbegriff; das *praktisch eifahrbare Freiheitsvermögen* müssen wir allen vernünftigen Wesen zuschreiben – (auch auf anderen Planeten anzutreffenden, deren Existenz Kant wie andere Zeitgenossen, etwa Voltaire, vermuteten).

Es gibt etliche schriftliche Zeugnisse dafür, dass Kant die Arbeit an der Auflösung der Dialektik der reinen Vernunft und dabei besonders der dritten Antinomie für den eigentlichen Anstoß für seine kritische Philosophie bezeichnete. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre vermerkt Kant: „Wir können einen ersten Anfang aus Freyheit schlechterdings nicht begreifen, aber eben so wenig einen ersten Anfang ohne Freyheit, d. i. durch Zufall oder Notwendigkeit der Natur (g blindes ohngefähr und blind schicksal). – Die dialektic ist künstlich oder Natürlich; der letzteren thetik enthält die wahren subiectiven Grundsätze und Folgerungen.“⁸⁶ Und in der gleichen Arbeitsphase schreibt Kant die Überlegung nieder: „Nothwendigkeit, Freyheit und Unendlichkeit sind die drei Steine des Anstoßes der Vernunft, wieder welche drey vernünftelnde Grundsätze seyn, worauf sich der sceptische Gebrauch derselben gründet ...“⁸⁷

Besonders aufschlussreich ist der oft zitierte Brief an Christian Garve aus dem Jahre 1798, in dem Kant die dritte Antinomie in Betonung ihrer Rolle an die letzte Stelle setzte, keineswegs nur aus Gedächtnisschwäche! „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 [56] aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“⁸⁸

Diese Äußerung Kants tangiert das primär moralphilosophische, aber vornehmlich auch geschichtsphilosophische Interesse Kants, letzteres als das Untersuchungsfeld, wo die Kluft zwischen Freiheit und Notwendigkeit immer wieder aufgerissen ist, aber ständig auch durch menschliches Entscheiden und Handeln wieder überbrückt werden muss, – das Problem auch Rousseaus, aber dort ganz anders ausgeführt.

Quelle: Aufklärung. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. Texte zur Philosophie Heft 15. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. Leipzig 2005.

⁸⁶ AA. Bd. 18. Nr. 4929. S. 31 (Ende der siebziger Jahre).

⁸⁷ Ebenda. Nr. 4905. S. 24.

⁸⁸ Immanuel Kant: Briefwechsel. Bd. 2. 1924. S. 780.