

Nachwort

Die beiden in dieser Ausgabe enthaltenen moralphilosophischen Schriften* Immanuel Kants erschienen zum erstenmal wenige Jahre nach der Erstauflage seiner erkenntniskritischen Hauptschrift „Kritik der reinen Vernunft“ (1781); die „Grundlegung“ wurde 1785 veröffentlicht, ihr folgte 1787/88 die „Kritik der praktischen Vernunft“. Eine „Metaphysik der Sitten“, die die „Tugendlehre“ und die „Rechtslehre“ umfaßt, veröffentlicht Kant erst 1797. Entgegen dem Anschein der Publikationsgeschichte ist jedoch die Moralphilosophie in ihren wesentlichen Prämissen von Kant bereits vor der Erkenntnistheorie erarbeitet worden und hat deren Fragestellungen und Lösungsversuche maßgeblich mit beeinflußt.

Diese Logik der Systemarbeit hängt mit der historisch-konkreten ideologischen Motivation der Kantschen Philosophie zusammen. Marx bezeichnete in einem seiner früheren Artikel Kants Philosophie als „die deutsche Theorie der französischen Revolution“ und reihte den Kritizismus Kants in die Skepsis des 18. Jahrhunderts ein, die keine Skepsis gegen das Bestehen der Vernunft, sondern vielmehr eine „Skepsis gegen die Vernunft des Bestehenden“¹ sei, da sie sich gegen die damals herrschenden gesellschaftlichen Zustände des Feudalabsolutismus und ihre ideologischen Rechtfertigungsversuche richtete. Kant selbst verstand das Anliegen der Aufklärungsbewegung seiner Zeit wesentlich in dieser Richtung. Er hat selbst den geschichtlichen Sinn seines Kritizismus klar ausgesprochen:

„Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregten sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur dem-[290]jenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“²

Einen wesentlichen Ansatzpunkt der Kritik sah Kant in der Prüfung landläufiger und in der bisherigen Literatur üblicher Moralvorstellungen, denn die Grundsätze der Moral sind ihm das Fundament einer Reformierung der bestehenden Gesellschaft, der Gesetzgebung, der Politik, der Religion – kurz entscheidender gesellschaftlicher Handlungen und Beziehungen der Menschen. Kants Pläne, eine eigene Moralphilosophie zu erarbeiten, reichen bis an den Beginn der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts zurück. Kein Projekt wird so oft und so kontinuierlich von ihm in den Briefen an seine Freunde erörtert wie die Herausgabe einer eigenen Ethik. Daß dieses Vorhaben erst 1785 realisiert wurde, liegt sowohl an der Kompliziertheit der gesellschaftlichen Fragen, die moralphilosophisch zu verarbeiten waren, als auch daran, daß Kant aus systemimmanenten Gründen, gerade im Interesse der Präzisierung der ethischen Werke, die Erkenntniskritik in einer bestimmten Phase seiner Arbeit vorrangig bearbeitete.

Um das Verständnis der beiden ethischen Schriften zu erleichtern, sollen historischer Zusammenhang, ideologisches Anliegen, theoretischer Gehalt und Bedeutung der Kantschen Ethik sowie ihre Stellung in seinem gesamten System etwas näher erläutert werden.

I

Das entscheidende Problem bei der Ausarbeitung seines Kritizismus und Transzendentalismus war für Kant ein moralphilosophisches: die Möglichkeit von Freiheit zu begründen, der Fähigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, sich selbst in seinen Handlungen zu bestimmen, gesetzgebend im Interesse des gesellschaftlichen Ganzen („der Menschheit“) auftreten und somit seinen Wert und seine Würde als vernunftbegabtes Wesen behaupten zu können.

Mit dieser zentralen Thematik seiner Philosophie befindet sich Kant im Einklang mit den bürgerlich-progressiven Ideen seiner Zeit. Der Mensch soll in seiner natürlichen Würde, seinem auf eigener Tüchtigkeit und Selbstbestimmungsfähigkeit beruhenden Werte und seinen gesellschafts-[291]gestaltenden

* „Kritik der praktischen Vernunft“ und „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“

¹ K. Marx, Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 79 f.

² I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig, Reclam 1971, S. 7.

Potenzen dargestellt und gerechtfertigt werden, um der feudalen Klassenhierarchie in ihrer angeblich gottgewollten Ordnung eine Alternative entgegenzustellen. Dabei konnte Kant an die bereits vorliegenden Ideen der Aufklärung in Frankreich, England und Deutschland anknüpfen und die unmittelbaren Erfahrungen der vorrevolutionären Bewegung – vor der Französischen Revolution von 1789 – verarbeiten. Diese Bewegung erreichte Mitte des 18. Jahrhunderts neue Höhepunkte. Hatte in den frühbürgerlichen Theorien die Behauptung der Würde und der Rechte des bürgerlichen Individuums innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung im Mittelpunkt gestanden, so traten später insbesondere in Frankreich Gesellschaftsvertragstheorien auf, die auf eine prinzipielle Neuordnung der Gesellschaft orientierten. Probleme des gesellschaftlichen Zusammenschlusses der bürgerlichen Klasse, allgemein-verbindliche Prinzipien gemeinschaftlichen Handelns zur Umgestaltung der politischen Zustände wurden akzentuiert. Kants theoretische Arbeit an der Ausbildung seines eignen philosophischen Systems fällt in eine Zeit, in der der bürgerliche Contrat social, insbesondere in Rousseaus revolutionärer Ausprägung, theoretische Losung der bürgerlichen Klasse in Frankreich und praktisch greifbare Wirklichkeit in den Unabhängigkeitskriegen Nordamerikas wurde. Kant stellte sich nachweislich auf die Seite der „Stifter der bürgerlichen Gesellschaft“, verteidigte in seinen Anthropologie-Ausarbeitungen die Unabhängigkeitskriege Nordamerikas und tadelte Englands Versuche, diese Länder weiter als Kolonien zu unterwerfen. Den ideologischen Gehalt der in dieser Bewegung proklamierten Menschen- und Bürgerrechte greift Kant auf, er wird begeisterter Anhänger Rousseauscher Ideale von der sittlichen und rechtlichen Vervollkommnung der Gesellschaft.³

Unter dem Einfluß der progressiven bürgerlichen Ideologie jener Zeit beginnt mit den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts in Kants theoretischer Arbeit eine Umorientierung.

Hatte sich Kant vorher vorrangig mit naturwissenschaftlichen, naturphilosophischen und der rationalistischen Wolffschen Schulphilosophie entstammenden Gegenständen befaßt (so mit dem Problem der Gottesbeweise und mit Fragen der Logik), freilich in sehr eigenständiger Weise, über diese [292] Tradition hinausgehend und mit folgenreichen Ergebnissen⁴, so wird seit der ersten Hälfte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts eine Interessenverschiebung sichtbar. Kant befaßt sich intensiver mit der bürgerlich-progressiven Literatur seiner Zeit – u. a. mit den englischen Moralphilosophen Hutcheson, Shaftesbury und der gesellschafts- und moralphilosophischen Lehre David Humes. Intensiv studiert er die Werke Rousseaus und anderer französischer Aufklärer (Voltaire, Helvetius, Montaigne u. a.). Das bezeugen zeitgenössische Schilderungen seiner Vorlesungen. Unter anderem schildert Herder den tiefen Eindruck, den Kants Besprechung dieser Literatur auf ihn, den jungen Studenten, machte, der 1762 bis 1764 in Königsberg weilte.⁵ Weitere Zeugnisse sind Kants Briefe und insbesondere seine nachgelassenen handschriftlichen Notizen.

Namentlich Rousseau wirkte auf Kant – weniger durch die theoretischen Lösungen, denn Rousseau entwickelte keine systematische Ethik; aber seine Geschichtskonzeption und sein humanistisches Ethos hinsichtlich der Frage, was ein Theoretiker für die Menschen eigentlich zu leisten habe, beeindruckten Kant stark.

Der Einfluß Rousseaus ist tiefgehend und dauerhaft. Er „heut“ Kant nach dessen eigenem Zeugnis aus den Jahren 1764/65 von dem Eigendünkel des Gelehrten, der meint, das Streben nach Wissenschaft sei alles, und der den „gemeinen Arbeiter“ verachtet. „Rousseau hat mich zurecht gebracht. Der verblendete Vorzug verschwindet.“⁶ Schrieb Rousseau zu Beginn seines Diskurses über die Ungleichheit: „Die Wissenschaft vom Menschen hat unter allen menschlichen Wissenschaften den größten Nutzen, und doch ist sie noch am wenigsten fortgeschritten ...“⁷ – so notiert Kant im

³ Vgl. u. a. aus Kants Nachlaß die „Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den siebziger und achtziger Jahren“ in: Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1910 ff., Bd. 15, 2. Halbbd.; vgl. auch „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ebenda, Bd. 8.

⁴ Vgl. M. Buhr/G. Klaus, Die Frühschriften Immanuelns Kants – ihre philosophiehistorische und wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung, in: I. Kant, Frühschriften in zwei Bänden, Bd. 1, Berlin 1961.

⁵ Vgl. J. G. Herder, Charakterbilder – I. Kant, in: Herders Werke in fünf Bänden, Weimar 1857, Bd. 5, S. 267 ff.

⁶ Kants gesammelte Schriften, Bd. 20, S. 44.

⁷ J.-J. Rousseau, Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Berlin 1955, S. 35.

Einverständnis mit ihm: „Wen es eine Wissenschaft gibt, deren der Mensch bedarf, so ist es die.., aus der er lernen kann was man seyn muß um ein Mensch zu sein ...“⁸

Kant beginnt in dieser Zeit, Philosophie als Philosophie des „Selbstbewußtseins“ bzw. als „Menschenkenntnis“ zu entwerfen. Ihr Gegenstand sind die menschlichen Tätigkeitsformen: Erkennen und Handeln. Das Handeln steht dabei für Kant höher als das Erkennen – in ihm erfolgt die eigentliche Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung der mensch-[293]lichen Vernunft, und darin offenbart sich die Würde und der Wert des Menschseins.

„Alle philosophie ist entweder theoretisch ...: enthält (den Gebrauch oder auch die) regeln des Verstandes (die Allgemeine Logic), oder practisch ...: enthält regeln des freyen Willens. (Die praktische Wissenschaften bestimmen den Werth der theoretischen; was keinen Gebrauch hat, ist unnützlich ...)“⁹

Diese Priorität formuliert Kant mehrmals in seinen handschriftlichen Notizen aus der Ausarbeitungszeit seines Systems, besonders prägnant in folgender Reflexion Mitte der siebziger Jahre: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschen-Kenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftkunst; aber die obrigkeitliche Würde über die Menschliche Vernunft und alle Kräfte, so fern sie ihr unterworfen sind, kommt der Philosophie zu. O! es ist zu bedauern, daß wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist diese Kenntnis nicht von anderen ausgesondert, und es giebt keine wirkliche Lehre der Philosophie.“¹⁰

In der Ausarbeitungsphase des sog. kritischen Systems teilt nun Kant das Gebäude seiner künftigen Philosophie in Metaphysik der Natur (Naturerkenntnis) und Metaphysik der Sitten ein, bei ausdrücklichem Vorrang der Moralphilosophie.

Gegenstand der Kantschen Ethik ist die Analyse der moralischen Motivation des menschlichen Handelns, die nur möglich ist, wenn der Mensch als freies, sich selbstbestimmendes und selbstgesetzgebendes Subjekt begriffen wird.

Hegel markiert das Thema Freiheit als entscheidend für Kants Philosophie und weist auf den Gleichklang mit der französischen Aufklärung hin: „Rousseau hat ... in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite ...“¹¹

Mehr nach theoretischer Seite“ – damit verweist Hegel, nicht ohne Selbstironie, auf das Charakteristikum der damaligen deutschen Philosophie, die nur im Kopfe nachvollzieht, was die Franzosen in der Tat bewerkstelligen. Die Franzosen hätten den Sinn des Handelns und Fertigwerdens – aber sie hätten ihre abstrakten Vorstellungen von Freiheit [294] unmittelbar in Handlungen übertragen. Gleichzeitig hebt Hegel die theoretische Weiterführung der Fragestellungen Rousseaus in Kants Philosophie hervor, indem er betont; bei Kant sei das Denken „nicht zufällig rasonierend, sondern konkret ...“¹² Hatte Rousseau die natürliche Gleichheit und das Recht auf Selbstbestimmung der Menschen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen. Gesetzgebung betont, so bemüht sich Kant um die gründliche theoretische Lösung des Problems, wie Freiheit in diesem gesellschaftsverändernden Sinne möglich sei.

Was nämlich bei Rousseau Endpunkt, Resultat ist – die Proklamation des freien Willens, der bürgerliche Gesellschaftsvertrag als Ergebnis freier geschichtlicher Tat –, das ist für Kant zu Beginn seiner Rousseau-Bekanntschaft ungelöstes Problem und Ausgangspunkt eigenständiger theoretischer Überlegungen. Daß hinter Kants Neuorientierung seines Philosophierens politische und geschichtstheoretische Fragestellungen stehen, weisen seine Nachlaßnotizen zu Fragen der Anthropologie und der Rechtsphilosophie aus den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts aus. Immer wieder wird in den verschiedensten Zusammenhängen die Frage erörtert, wie Notwendigkeit und Freiheit zu

⁸ Kants gesammelte Schriften, Bd. 20, S. 45. Die eigentümliche Orthographie Kants wurde im Abdruck seiner handschriftlichen Notizen erhalten.

⁹ Ebenda, Bd. 19, S. 110.

¹⁰ Ebenda, Bd. 18, S. 30.

¹¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1971, Bd. III, S. 483.

¹² Ebenda, S. 484.

vereinbaren seien. Das Problem, wie der Mensch aus der doch offensichtlich so beherrschenden „Macht der Umstände“ ausbrechen und ein „Reich der Vernunft“ gründen könne, war für Kant von der französischen Aufklärung noch unzureichend geklärt, mehr noch, dieses Problem zeigt sich ihm gerade im widersprüchlichen (antinomischen) Charakter der theoretischen Konzeptionen: mechanisch-deterministischer Naturmaterialismus und Milieutheorien einerseits – Appelle an die Vernunft und die Moral zur Konstituierung einer *volonté générale* (eines allgemeinen Willens) andererseits.

Die Idee des *Contrat social* setzt den Gedanken voraus, daß die Menschen ihre geschichtlichen Beziehungen selbst schaffen. Wenn die Menschen einen *Contrat social* schließen und ein „Reich der Vernunft“ gründen können, so sind sie fähig, sich aus der Macht der Umstände zu befreien und autonome Willensentscheidungen zu treffen. Kant sah deshalb in Rousseaus Gesellschaftsvertragstheorie völlig richtig die Bestimmung angelegt, daß „der Wille an und für sich frei ist“, [295] wie Hegel es ausdrückte.¹³ Andererseits gingen die materialistischen Konzeptionen und Milieutheorien der französischen Aufklärer von einem fatalistischen Wirken der Naturgesetze und der Macht der Umstände aus, wobei der Mensch als wesentlich von diesen Umständen regiert und geprägt aufgefaßt wird. So erörtert Rousseau in seinem „*Contrat social*“ das schwierige Problem, wie unvollkommene Menschen eine vollkommene Gesetzgebung entwerfen könnten: „... die Menschen müßten vor der Gesetzgebung das sein, was sie durch sie werden sollen.“¹⁴ Hier fand Kant einen Widerspruch in der theoretischen Reflexion vorliegen, den er als Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit fixierte und dessen Auflösung er sich zur Aufgabe machte.

Kant gelangte dabei zu einer eigentümlichen dualistischen Konzeption, die seinen Subjekt-Begriff und seine Geschichtsphilosophie prägt, und zwar aus folgenden Gründen:

Er hielt die kausale Einordnung der freien Handlung in den Ablauf der Naturgesetze, d. h. in die Gesetze und Erscheinungen der Geschichte, für unmöglich, denn er teilte die in seiner Zeit vorherrschende mechanisch-deterministische Vorstellung vom Kausalgeschehen und meinte, daß eine freie Entscheidung in Abhängigkeit vom Ablauf der Gesetze in der „empirischen“ Welt nicht möglich sei. Die von der Notwendigkeit beherrschte Welt, die Welt der empirischen Umstände, interpretierte er als eine Wirklichkeit, in der der Mensch sich bewegt sieht, sowohl von äußeren Verhältnissen als auch von seinen individuellen Trieben und Neigungen.

Der Fatalismus, der nach Kants Auffassung einer absoluten Determiniertheit durch das Naturgesetz entspringt, wird u. a. in der „Kritik der praktischen Vernunft“ mit Sarkasmus angeprangert: „Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre ...“¹⁵ Und in der gleichen Schrift vergleicht er die Freiheit eines Subjekts, das analog dem bisher vorherrschenden Mensch-Maschine-Modell in der Philosophie gedacht [296] würde, mit der „Freiheit eines Bratenwenders ... der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.“¹⁶

Aus der Sphäre der Notwendigkeit ist also Selbstgesetzgebung und Freiheit nicht ableitbar. Kant kommt daher zu dem Schluß, daß Freiheit nur jenseits der Naturkausalität anzutreffen sei. Er entwickelt eine dualistische Lösung des Problems: Der Mensch sei „Bürger zweier Welten“; er gehöre einerseits seiner empirischen, „sensiblen“ Natur entsprechend, dem Reich der Naturnotwendigkeit an und sei in dieser Beziehung unfrei; andererseits besitze er eine „intelligible“ Natur, d. h. Vernunft, und somit die Fähigkeit, „eine Begebenheit von selbst anfangen zu können“¹⁷: die Fähigkeit freier Willensentscheidung.

¹³ Ebenda, S. 521.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*, Rudolstadt o. J., S. 77.

¹⁵ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 122 f.

¹⁶ Ebenda, S. 136.

¹⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, S. 603, vgl. auch S. 536.

Das menschliche Subjekt steht somit nach Kants „Auflösung“ der Antinomie in zwei unterschiedlichen „Arten von Kausalität“, der Naturkausalität und der „Kausalität aus Freiheit“. Werden die Menschen einerseits durch die Naturgesetze, einschließlich ihrer eignen sensiblen Beschaffenheit, determiniert, so vermögen sie sich doch andererseits über diese äußere und ihre eigne, innere Natur zu erheben und ihre Vernunft zu gebrauchen. Diese Fähigkeit des menschlichen Subjekts macht nach Kants Überzeugung erst Wert und Würde der Menschheit und jedes Individuums aus – erst dadurch wird der Fortschritt der Menschheit zu höheren Stufen der Moralität möglich und der Mensch zu einer „Person“. Schon lange vor der Publikation seiner moralphilosophischen Schriften erörtert Kant diese Probleme in seinen Vorlesungen und persönlichen Notizen:

„Die Frage, ob die Freyheit möglich sey, ist vielleicht mit der einerley, ob (der Mensch) eine wahre Persohn sey und ob das Ich in einem wesen von äußern bestimmungen möglich sey ...“¹⁸

Freiheit wird daher als ein reines Vernunftvermögen, als eine Fähigkeit der Vernunft a priori – d. h. als aus keinen empirischen Bedingungen (Bedingungen a posteriori) ableitbar – vorausgesetzt. Sie ist theoretisch nicht beweisbar, aber sie ist „ein praktisch notwendiger Grundbegriff“¹⁹ und liefert den Schlüssel für das Begreifen der Autonomie, der Selbstgesetzgebung der Vernunft.²⁰

Damit hat Kant die wichtigste Prämisse seiner Moralphilosophie formuliert, die auch für seine (unter dem Einfluß Rousseaus) gleichzeitig erarbeitete Geschichtsphilosophie bestimmend ist.

Die Konzentration des philosophischen Interesses auf die „Bestimmungen der Menschheit“, „ihre letzten Zwecke“, die Kant aufzudecken unternahm, scheint freilich zunächst in Ahistorismus und abstrakt anthropologisches Verfahren einzumünden. Der Mensch als Vernunftwesen wird in seinen Bestimmungen und Vermögen a priori nicht als geschichtliches Wesen begriffen. Kant bestimmt das Wesen des Menschen methodisch nicht anders als später Feuerbach: Er konstatiert Gattungsmerkmale a priori, die ein „dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum“ sind und als „innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit“ fungieren.²¹ Es scheint, als ob von diesem Ansatzpunkt Geschichte von vornherein ausgeschlossen werde – und freilich verfehlt Kant auch insoweit Geschichte, wie sie von jeder philosophischen Anthropologie, deren Kennzeichen aprioristische Menschenbestimmung ist, verfehlt wird. Dennoch ist Kant in einer spezifischen Beziehung ausgesprochen historisch orientierter Denker, und er initiiert die in der klassischen, deutschen Philosophie dominierende Bearbeitung des Problems der Geschichte unter zwei theoretisch bedeutungsvollen Aspekten: erstens wird methodisch vom gesellschaftlichen Gesamtprozeß und seinen Gesetzmäßigkeiten auf die individuelle Sphäre geschlossen, indem gesellschaftlich verbindliche Maßstäbe für das Handeln des Individuums aufgestellt werden sollen; zweitens wird die „tätige Seite“ ausgearbeitet, indem das sittliche Subjekt als selbstgesetzgebend und geschichts-konstituierend dargestellt wird.

Der Mensch wird von Kant immer als *gesellschaftliches* Wesen interpretiert – wenn auch als ungesellig-geselliges. Die Vernunft repräsentiert für Kant als „Gattungsvernunft“ den gesellschaftlichen Zusammenhalt der Menschen; gleichzeitig ist jedoch der Mensch als „empirisches“ Wesen von egoistischen Neigungen getrieben, die Grund der Entzweiung mit den Mitmenschen sein können. Dennoch ist nach Kant der Hang zur Geselligkeit sehr stark und bewirkt selbst bei noch „barbarischen“, gesetzlich unregulierten gesellschaftlichen Zuständen einen Zusammenhalt und ein Zusammenwirken der Menschen. In der Interpretation der Natur bzw. des Naturzustandes des Menschen unterscheidet sich Kant wesentlich von Rousseau. Ist für Rousseau die Natur des Menschen das Sinnbild seiner angeborenen individuellen Würde und zugleich seiner Vereinzelung (etwa im Begriff der Selbstliebe bzw. der Vorstellung des „vereinzelt in den Wäldern“ lebenden ursprünglichen Menschen²²), so ist für Kant die Natur des Menschen (als empirische Natur) durch einen Hang zur Geselligkeit gekennzeichnet, und der Naturzustand ist nicht ein Zustand des Chaos, sondern ein

¹⁸ Kants gesammelte Schriften, Bd. 17, S. 464 f.

¹⁹ Vgl. ebenda, S. 313 f.

²⁰ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 265.

²¹ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 6.

²² Vgl. J.-J. Rousseau, Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, a. a. O., Teil I.

gesetzmäßig ablaufender, nach einer „verborgenen Absicht der Natur“ – ein Zustand aber, der noch nicht vom Menschen durch Vernunft geregelt ist.

Daher sind für Kant die getrennten Welten von Freiheit und Notwendigkeit bei aller Heterogenität dennoch vermittelbar, und zwar vermittelt durch die Tätigkeit der Menschen selbst.

Aus der Vernunft (Freiheit) ergibt sich das Sittengesetz als Maßstab für den Entwurf der vollkommenen Gesellschaft; die Naturkausalität dagegen dient als „Gelegenheitsursache“ zur Anstachelung der Tätigkeit des Menschen, ohne die es wiederum keine Vernunftentfaltung geben könne. Die „Naturkausalität“ versteht Kant als von den Menschen selbst produziertes gesetzmäßiges Geschehen, das in sich den Antagonismus der Geschichte – die ungesellige Geselligkeit – enthält. Dieser wird nicht als Übel schlechthin, sondern als den Fortschritt fördernder Faktor, als Umschlagen des Übels in das Geschichtlich-Positive interpretiert. Freies und notwendiges Handeln, zunächst absolut voneinander abgehoben und auf zwei unvermittelbar parallelen Ebenen stattfindend, sind derart aufeinander angewiesen und stehen in einem ständigen Spannungsverhältnis, das die Entwicklung der Menschheit vom Niederen zum Höheren, letztlich die Annäherung an die „republikanische Idee“ vermittelt der „Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft“ bzw. (kosmopolitisch gesehen) mittels des Völkerbundes²³ erzeugt. Hier erweist sich Kant als großer Dialektiker und Förderer des Entwicklungsgedankens. Etwa 1775 notierte er: „Ich glaube festiglich, daß alle Keime des Guten noch entwickelt werden sollen. Sie liegen in uns; der Mensch war vor das Gesellschaftliche Ganze geschaffen. Dieses muß einmal die [299] Größte Vollkommenheit erlangen und damit jeder einzelne. Alsdenn dauert sie immer.“²⁴

Das Besondere der Menschheit sei, daß sie alles Gute sich selbst erfinden und durch Freiheit verschaffen soll, daß der Mensch zur Gesellschaft gemacht sei und sich darin bilde, daß die ganze Art in Vollkommenheit fortschreiten solle und daß sie aus der „Unmündigkeit aller Art“ zur Mündigkeit schreite.²⁵ Die Dialektik von tätiger, oft mühevoller Selbstbestimmung, Freiheit und Moralisierung des Menschen wird in diesen Nachlaßreflexionen bereits in wesentlichen Zügen entworfen.

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

Der große Schritt, den Kant in Richtung Geschichtsverständnis trotz aller anthropologischen Beschränkung geht, besteht eben gerade in den fruchtbaren Ansätzen zur Aufhellung der Subjekt-Objekt-Dialektik durch die Ausarbeitung der „tätigen Seite“.

Kants Verabsolutierung einer „reinen Vernunft“ ist ein wichtiger Schritt zur Herauslösung der Subjektivität aus einer fatalistisch wirkenden Naturkausalität. Das Subjekt mußte zumindest erst einmal theoretisch aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“, d. h. der Einbildung einer Übermacht der Umstände, befreit werden und sich auf seine eigne Kraft besinnen. Selbstbewußtsein über die Macht der eignen Vernunft ist Kants große Losung:

*„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“*²⁶ [300]

²³ Die Idee eines Völkerbundes greift Kant im Anschluß an Rousseau („Émile“) und den Abbé St. Pierre schon Mitte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts auf. In seiner 1795 veröffentlichten Schrift „zum ewigen Frieden“ entwickelt er sie systematisch.

²⁴ Kants gesammelte Schriften, Bd. 15, 2. Halbbd., S. 784.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Ebenda, Bd. 8, S. 33.

II

Von diesem Vertrauen in die Fähigkeit der Menschheit zur Selbstvervollkommnung geht die Kant'sche Ethik aus. Ihr fundamentaler Begriff ist daher der Begriff der Autonomie der Vernunft. Für Kant ist der Wille nur dann autonom, wenn er sich ohne „äußere“ Gründe, sondern nur aus Vernunftgründen bestimmen läßt. Jede Abhängigkeit der Willensentscheidung von Neigungen der Menschen oder auch von der „Klugheit“, d. h. der Berechnung der Chancen für den Erfolg, oder ähnlichen Faktoren macht die Handlung fremdbestimmt, heteronom. Die Handlungsmotive müssen daher analysiert werden. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ untersucht Kant zunächst die verschiedenen Faktoren, welche die Handlungen der Menschen bestimmen können, um endlich das rein moralische Motiv herauszuschälen. Abgegrenzt wird dieses von der „Technik“ (den Mitteln) und von der „Klugheit“, die eine Handlung durch individuelle Neigungen (zum eignen Vorteil, zur eignen Glückseligkeit) motiviert, sowie vom Erfolg der Handlung, vom Resultat, dessen Zustandekommen nicht allein vom guten Willen abhängen kann. Auch die natürlichen Veranlagungen des Individuums „Verstand, Witz, Urteilskraft... die *Talente* des Geistes..., Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatz als Eigenschaften des *Temperaments*“²⁷ können kein Kriterium für die Moral der Handlung sein, denn es sind Glücksgaben der Natur, die sich das Individuum nicht selbst wählen kann.

Zur Unterscheidung der mannigfaltigen, die Handlung betreffenden Aspekte erarbeitete Kant ein spezifisches System von Begriffen. Er unterscheidet Imperative (Gebote, Sollsätze, die die *objektiven* Anforderungen an das Handeln beinhalten) von den Maximen, der *subjektiven* Form, in denen sich das Individuum diese Imperative zu eigen macht. Da der Mensch in seinen Entscheidungen frei ist, können die Maximen von ihm gewählt werden und haben keinen zwanghaften Charakter für das Individuum.

Die Imperative als Handlungsaufforderungen haben sehr verschiedene Grade der Modalität (der Verbindlichkeit). Es gibt zunächst die Imperative der Geschicklichkeit (die [301] die Mittel des Handelns, die Technik, betreffen) und die Imperative der Klugheit (die von der Neigung bzw. dem eigenen persönlichen Interesse, dem Vorteil, der Glückseligkeit abhängen). All diese Imperative dienen nicht den „höchsten Zwecken“ (der Sittlichkeit) der Handlung, sondern empirischen, zufälligen Zwecken. Sie enthalten pragmatische bzw. utilitaristische Beweggründe und sind deshalb nicht kategorisch (unbedingt), sondern nur hypothetisch (gelten nur in jeweiliger begrenzter Beziehung).

Von diesen hypothetischen Imperativen unterscheidet Kant den einzigen *kategorischen*, den schlechterdings gebieterischen, der das objektive Sittengesetz ausdrückt. Das Sittengesetz ist das einzig *objektiv* gültige *Gesetz* des menschlichen Handelns und nicht nur eine Regel.

Seine Einhaltung ist daher Pflicht, auch dann, wenn die „Klugheit“ dagegen spricht und wenn das persönliche Interesse und die Neigung dadurch unterdrückt werden müssen. Die Handlung gewinnt nach Kants Überzeugung sogar moralischen Wert, je reiner sie aus Pflichtgefühl und Achtung fürs Sittengesetz erfolgt und in je stärkerem Grad dabei persönliche Neigungen überwunden werden müssen. In diesem Kontext grenzt Kant den Begriff des Praktischen gegen den Begriff des Pragmatischen ab. Liegt pragmatischem Handeln seine momentane Zweckdienlichkeit und somit Nützlichkeit fürs Individuum zugrunde, so erheischt praktisches Handeln einzig und allein die Befolgung des höchsten moralischen Zwecks, die Pflichterfüllung.

Im kategorischen Imperativ repräsentiert sich für Kant der gesellschaftliche Zusammenhalt der Menschen, denn eine wahrhaft moralische Handlung muß auf „die höchsten Zwecke der Menschheit“ gerichtet sein und bedarf daher als Richtmaß eines Imperativs, der strikte Allgemeinverbindlichkeit hat. Dieser Imperativ muß *kategorisch*, d. h., unbedingt gültig sein und von allen „materialen“ (konkreten, individuellen, zufälligen) Bedingungen der Handlung abstrahieren. *Er darf schließlich nur „formal“ sein*, d. h., die Handlung muß der *Form* eines allgemeinen Gesetzes genügen: „Handle so,

²⁷ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 204.

daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“²⁸

Diese Forderung ist freilich insofern abstrakt-humanistisch [302] und muß letztlich utopisches Ideal bleiben, da Kant in seiner rigorosen Pflichtethik von Historie und Gesellschaft abstrahiert. Gegen seine Illusion, daß das Sittengesetz stets widerspruchsfrei befolgbar sei und es keinen Konflikt der Pflichten geben könne, wendeten sich schon Zeitgenossen, u. a. Schiller und Goethe, die auf die Kompliziertheit der geschichtlichen Situation aufmerksam machten, in der sich das Individuum entscheiden muß. Von marxistischer Sicht wäre Grundsätzliches gegen die Abstraktheit der Kantschen Ethik einzuwenden: sie abstrahiert von den Klassengrundlagen der Moral in der bisherigen Geschichte und verkennt somit den ideologischen Charakter der moralischen Normen. Für „Herr und Knecht“, Kapitalist und Proletarier können nicht die gleichen Prinzipien gelten.

Nichtsdestoweniger ist Kants Ethik ebenfalls Ideologie – und zwar eine typisch bürgerliche. Hinter der Formelfassung des kategorischen Imperativs verbergen sich Inhalte und Anliegen der damaligen bürgerlichen Bewegung. Der kategorische Imperativ Kants ist zwar formal und abstrahiert von jedem konkreten Inhalt, aber er ist doch gleichzeitig Ergebnis der Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen. In dieser Darstellung des Sittengesetzes versuchte Kant, die gesellschaftliche Verbindlichkeit des Handelns, orientiert am Ideal des Selbstwertes und des Selbstzweckes des Menschen, auszudrücken, indem er sich damit sowohl gegen die Verachtung der Menschen „niederer“ Stände in der feudal-absolutistischen Ordnung als auch gegen den Individualismus und Egoismus der eignen Klassengenossen richtet. In der Ausarbeitungsphase seiner Ethik, in der die Formelfassung des Imperativs noch nicht auftaucht, wird der konkrete gesellschaftliche Inhalt dieses ethischen Prinzips oft unmittelbarer ausgesprochen. So forderte Kant wiederholt, das Individuum solle sich „... als ein accidens des allgemeinen“ ansehen²⁹; erst so erlange es menschliche Würde und werde eine „Person“. „Der Werth der Handlung oder Persohn wird immer durch das Verhältnis zum ganzen ausgemacht. Dieses ist aber nur durch Übereinstimmung mit den Bedingungen einer allgemeinen Regel möglich.“³⁰

Auch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wird der konkret-gesellschaftliche, von humanistischen Idealen getragene Inhalt des Kantschen Sittengesetzes ausführlich [303] erläutert. Hier wird sichtbar, daß die Formelfassung dem humanistischen Inhalt letztlich untergeordnet ist: Der höchste Zweck für den Menschen ist der Mensch selbst: „*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 brauchest.*“³¹

Es ist dieses „Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an sich selbst*“³², welches als oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen jedes Menschen fungiert – und zwar mit einer Rigorosität, daß es gleichsam als objektives *Naturgesetz* anzusehen sei.³³

Moralität hat also niemals einen pragmatischen Zweck für das Individuum, sei es für die Erlangung eigener Glückseligkeit oder in der Hoffnung auf eine Belohnung der Tugend (etwa im Jenseits). Im Gegenteil, sie heißt allemal strenge Selbstbeschränkung, Unterwerfung unter einen gesetzmäßigen Zwang.

Den Sinn der Formelfassung des Imperativs erklärt Kant gegenüber Kirchenrat Gottlob August Tittel, der fragte: „soll denn die ganze Kantische Moralreform etwa nur auf eine neue *Formel* sich beschränken?“³⁴ Kant bemerkt ironisch: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip

²⁸ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 41.

²⁹ Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 103.

³⁰ Ebenda, S. 138.

³¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 246.

³² Ebenda, S. 248.

³³ Vgl. ebenda, S. 237; Kritik der praktischen Vernunft, S. 87 ff.

³⁴ Vgl. Kants gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 506.

der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diesen gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht sei, unwissend, oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.“³⁵

Die Formel hat also auch eine direkt „pragmatische“ Funktion: Demnach muß nun jeder Mensch in jeder Situation mit absoluter Sicherheit wissen, wie er sich moralisch zu entscheiden habe, wenn er nur prüft, ob die Maxime seines Willens „jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.³⁶

[304] Großen Wert legt Kant dabei stets darauf, daß die Unterwerfung des Individuums unter das Gesetz einen Akt der Selbstdisziplin, die Unterwerfung unter ein *sich selbst gegebenes Gesetz* bedeute. Er entwickelt das progressive Prinzip einer schlechterdings autonomen Gesetzgebung aus der Gattungsvernunft, die nichts „Transzendentes“, Jenseitiges, als Gesetzgeber anerkennt – weder die Natur noch einen Gott, noch eine weltliche Obrigkeit, sofern sie dem Sittengesetz widerspricht. Zwar hielt Kant den gesellschaftlichen Zwang für ein notwendiges Ergebnis des Zusammenlebens der Menschen und sprach ihm auch eine Funktion bei der äußerlichen Disziplinierung der Menschen zu – er warnte aber davor, ihn mit dem Prozeß der Moralisierung gleichzusetzen, wie dies etwa Hobbes in seinem „Leviathan“ getan hatte.³⁷ Disziplinierung ist noch nicht Moralisierung. Andererseits zielt Moralphilosophie immer letztlich auch auf Reformierung des Rechts und der staatlichen Zustände. Der künstliche, unnatürliche, da unvernünftige Zwang muß ~ überwunden werden, um einer anderen Art Zwang Platz zu machen: der bewußten Selbstdisziplinierung der Menschen im Rahmen einer bürgerlichen Gesellschaft. Vernünftig mithin ist nicht jede gesellschaftliche Ordnung, und Unterwerfung unter das Gesetz ist nicht jede Akkommodation an gegebene Verhältnisse, sondern es muß die Ordnung wirklich der Vernunft adäquat sein. Unterordnung unter das Gesetz ist Unterordnung unter ein selbst gegebenes Gesetz: „Es kan niemand den andern obligiren, als durch eine nothwendige einstimung des Willens anderer mit dem seinen nach allgemeinen Regeln der Freiheit. Also kan er auch niemals den andern obligiren, als vermittelst desselben eignen Willen.“³⁸ Daß Freiheit Selbstgesetzgebung sein muß, wurde bisher oft verkannt. „Es ist nun kein Wunder“, heißt es in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, „wenn wir auf alle bisherigen Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur *seiner*, *eigenen* und dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei, und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden [305] Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man sich ihm nur als einem Gesetz (welches es auch sei) unterworfen dachte: so mußte dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderem* genötigt werde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz notwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein.“³⁹

In diesem eigentümlichen Prinzip der Subjektivität der Kantschen Ethik erkannten viele progressiv-bürgerliche Zeitgenossen und Nachfolger Kants mit Recht eine revolutionierende Tendenz. Hegel feierte Kants Prinzip als Standpunkt einer absoluten „Innerlichkeit“, als Zurückführung aller gesellschaftlichen Werte auf von menschlicher Vernunft selbst gesetzte Normen: „Es ist ein großer

³⁵ Kritik der praktischen Vernunft, S. 14 f.

³⁶ Ebenda, S. 41.

³⁷ Kant bemängelt an Hobbes' Staats- und Moraltheorie, daß er alle Gesetze, selbst die moralischen, als despotisch Anseh: „Denn er glaubte, die Gewalt möge hinkommen wo sie wolle, so mache sie das Recht.“ Bd. 19, S. 483.

³⁸ Ebenda, S. 212.

³⁹ Ebenda, S. 69 f.

Fortschritt, daß dies Prinzip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren läßt: so daß der Mensch nichts, keine Autorität gelten läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht. Dies hat der Kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Mensch ein schlechthin Festes, Unwankendes in sich selbst findet, einen festen Mittelpunkt: so daß ihn nichts verpflichtet, worin diese Freiheit nicht respektiert wird.“⁴⁰

In dieser Wende aufs Subjekt spricht Kant seine Überzeugung aus, daß die moralischen Normen letztlich nur aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen und als vom Menschen selbst gesetzte Zwecke und Ideale resultieren. In Kants Moralphilosophie, wie auch in der „kopernikanischen Wende“ im erkenntnistheoretischen Transzendentalismus und – wie wir sehen werden – in der Religionsauffassung, wird eine „anthropologische Wende“ (eine Wende auf den Menschen) vollzogen, die die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Interpretation gesellschaftlicher Phänomene in der Richtung korrigiert, die Geschichte und die dort herrschenden Ideen, Maßstäbe usw. als Menschenwerk zu begreifen. Durch den Schluß vom Gesellschaftlich-[306]Verbindlichen auf die individuelle Sphäre werden die Moralnormen jedes subjektivistischen Charakters entkleidet. Kants Philosophie ist Philosophie der Subjektivität, jedoch ist ihre Methode alles andere als subjektivistisch-relativierend. Das unterscheidet sie von Versuchen anderer Philosophen seiner Zeit, das Problem der moralischen Normen empiristisch, ausgehend von den subjektiven Erfahrungen der Menschen, zu lösen, wie es etwa bei Locke, bei Hume und auch in der Glückseligkeitsethik der französischen Materialisten der Fall ist. Gewiß, hier wird auf den historisch-konkreten Charakter moralischer Normen hingewiesen. Wenn dabei die Beförderung der eignen Glückseligkeit zum Angelpunkt der Moral gemacht wird, weil damit zugleich die allgemeine Glückseligkeit befördert werde (so z. B. bei Helvétius), dann entsprach das der bourgeoisen Praxis und ihrer Rechtfertigung in den „Nützlichkeits-theorien“ des 17. und 18. Jahrhunderts. In dieser eudämonistischen Ethik sah Kant mit Recht ein Prinzip des Eigennutzes, das er als nicht-sittlichen Maßstab ablehnte.⁴¹

Während aber in den empiristisch orientierten Ethiken das Historisch-Relative der Moralnormen un-mittelbar reflektiert wird, verfehlt Kants Apriorismus diesen Aspekt vollständig. Für ihn entstehen und verändern sich die moralischen Normen nicht mit der Entstehung und Veränderung der gesellschaftlichen Beziehungen, sondern sie sind absoluter, ewiger Maßstab, von Kant noch dadurch verabsolutiert, daß *alle* möglicherweise existierenden vernünftigen Wesen, nicht nur der Mensch, diesen Prinzipien unterliegen müssen (diese Ausweitung entstammt Kants kosmogonischer Auffassung von der Existenz unendlich vieler belebter Planeten).

Nichtsdestoweniger ist Kants Ethik Bestandteil der bürgerlichen Ideologie, gerade auch in ihrer Konfrontation mit der historisch-konkreten Interessenbedingtheit des Verhaltens und Handelns der Menschen und Klassen seiner Zeit. In der Tat reproduziert sich in Kants Ethik auf eine eigentümliche Weise ein Widerspruch zwischen den allgemeinen Interessen der bürgerlichen Klasse und den „privaten“ Interessen ihrer Mitglieder. Dies zeigt sich beispielsweise in Kants Haltung zum „gesunden Menschenverstand“ (boa sens, common sense). Mit diesem Begriff verband das englische, französische und deutsche Bürgertum der damaligen Zeit die Vorstellung des „natürlichen“, arbeitsamen und mit gesundem, der „Erfahrung“ entsprechendem Urteilsvermögen ausgerüsteten Bürgers. In Kants Ethik erfährt der „gesunde Menschenverstand“ eine eigentümliche Wertung, freilich in den beiden hier vorliegenden ethischen Schriften verschieden akzentuiert.

Aus Kants Überzeugung von der Ursprünglichkeit und Natürlichkeit des moralischen Gewissens für jedes vernünftige Wesen resultiert, daß die reine Vernunft zur Wertung von Gut und Böse der Aufklärung über äußere Gründe nicht mehr bedarf. Sie enthält in sich selbst Orientierungspunkte für tugendhaftes Verhalten; sie funktioniert „jenseits“ der Sphäre des Wissens. Damit grenzt sich Kant auch vom

⁴⁰ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, S. 523 f.

⁴¹ Vgl. Marx' und Engels' Kritik am Nützlichkeits- und Brauchbarkeitsprinzip, welches die ökonomischen, aber auch die ethischen Lehren der englischen und französischen Aufklärer Ende des 17. und im 18. Jahrhundert beherrschte. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 393 ff.

elitären Zug der rationalistischen Aufklärungsethik eines Christian Wolff ab, wonach Tugend auf der Abwägung vernünftiger Gründe beruht und somit an ein gewisses Maß von Bildung gebunden wird. Für Kant ist jeder Mensch, unabhängig vom Bildungsgrad, in der Lage, Gutes und Böses in einem spontanen Vernunftakt zu unterscheiden. Er hat *Gewissen* und somit *Wissen* ums moralische Gesetz. Wie sollte sonst von moralischer Entscheidungsfähigkeit, von Freiheit der Wahl eines jeden Menschen die Rede sein? Moralische Entscheidungsfähigkeit jedes Individuums setzt Willensfreiheit und die Möglichkeit sicheren moralischen Urteilens, auch mit dem „gesunden Menschenverstand“ des „gemeinen Mannes“, voraus. Kein Mensch könnte zur Verantwortung gezogen werden, vermöchte er sich nicht aus eigener Kraft über äußere Gründe und eigne Neigungen zu erheben.

Noch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten meint Kant daher, daß eine Kritik der reinen praktischen Vernunft „nicht von so äußerster Notwendigkeit“ sei, „weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist ...“⁴²

Schon Mitte der siebziger Jahre aber notierte er: „Wir können uns auf den gemeinen Menschenverstand berufen, wenn wir die Regeln und die Triebfedern unseres Verhaltens bestimmen wollen, also dasjenige, was uns wirklich angeht. [308] Wollen wir aber weiter als unsere Pflicht angeht, aufsteigen und in theoretischen Behauptungen uns versteigen, so berufen wir uns vergeblich auf den gesunden Menschenverstand.“⁴³

Kants Hochschätzung der moralischen Urteilsfähigkeit eines jeden Menschen von „gesundem Verstande“ entspricht seiner ideologischen Orientierung am Bild vom Bürger, wie es ihm sein eigener Bekanntenkreis und Werke der Aufklärung wie die von Rousseau nahegebracht hatten. Hierin lag sicher ein wichtiger Grund, weshalb Kant längere Zeit eine Metaphysik der Sitten für ein Unterfangen von solcher Plausibilität hielt, daß er eine vorangehende ausführliche Kritik der praktischen Vernunft für nicht so notwendig erachtete, obwohl er sie schon verschiedentlich erwogen hatte. Höchstwahrscheinlich hat aber Kants Meinung über die Notwendigkeit einer „Kritik der praktischen Vernunft“ in dem Maße eine Wandlung erfahren, in dem er die Kompliziertheit erkennen mußte, seine Pflichtenethik angesichts der bürgerlichen Wirklichkeit durchzusetzen.

Zu sehr Kenner und Beförderer des Wissenschaftsniveaus seiner Zeit, um im Bereich der Erkenntnis dem „gesunden Verstand“ vorbehaltlos das erste Wort zuzubilligen, tat er dies jedoch zunächst im Bereich des Handelns. Es ist Ausdruck der Gründlichkeit und Größe von Kants Denken, daß er bei der weiteren theoretischen Bewältigung der moralphilosophischen Probleme die Position des bürgerlichen *bon sens* wenigstens partiell zu durchschauen vermochte. Er erfaßt die Widersprüchlichkeit zwischen den Idealen und dem geläufigen tagtäglichen Treiben der Männer von „gesundem Verstande“. In dem Maße, in dem ihm die Züge des Antagonismus der bürgerlichen Wirklichkeit, die Heterogenität, ja Feindlichkeit der Interessen und Neigungen, der Egoismus, die Privatwillkür usw. zum Problem werden, wird ihm auch der sog. gesunde Verstand in der überlieferten Vorstellung verdächtig.

Kants Entschluß, eine Kritik der praktischen handlungsbestimmenden Vernunft zu schreiben, rührt wesentlich von der Erkenntnis dieses Widerspruches zwischen idealer sittlicher Anforderung einerseits und Interessenheterogenität der Individuen in ihrem „Tun und Treiben“ andererseits her. Zunächst war Kant der Meinung, daß die „Grundlegung“ eine [309] Metaphysik der Sitten hinreichend vorbereite. Auch spricht er noch in der „Grundlegung“ von einer möglichen „Kritik der *reinen* praktischen Vernunft“, während er dann zwei Jahre später das Werk „Kritik der praktischen Vernunft“ nennt und die Vorrede mit der Erläuterung dieser Präzisierung beginnt. Kant wollte aus dem *gesamten* praktischen Vermögen das rein Moralische herauschälen. Dazu mußte eben dieses praktische Vermögen nach dem Charakter der einfließenden Motive des Handelns kritisch überprüft werden – aus der Kritik der praktischen Vernunft mußte sich die „reine praktische Vernunft“ als das eigentlich

⁴² Grundlegung, S. 202.

⁴³ Kants gesammelte Schriften, Bd. 18, S. 30.

moralische Vermögen ergehen: die Kritik soll „bloß dartun, daß es eine reine praktische Vernunft gebe und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen“.⁴⁴

Kants Absicht war es stets, den Anspruch der bürgerlichen Vernunft auf sicheren Boden zu gründen – gerade auch durch die Kritik bestimmter Züge bürgerlicher Wirklichkeit und Ideologie. Seine Ethik reflektiert ziemlich genau den Zwiespalt, in dem sich die bürgerliche Klasse in ihren Bestrebungen nach politischer Macht im 18. Jahrhundert befand. Karl Marx hat später in seinem Artikel „Zur Judenfrage“ dies als den Zwiespalt des bürgerlichen Menschen bezeichnet, der einerseits ah Citoyen (Staatsbürger) „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ proklamiert und somit hohe politische und sittliche Ideale verkündet, andererseits jedoch Bourgeois ist, egoistisch, nach Profit strebender Besitzbürger, der im „privaten“ Bereich, insbesondere in der ökonomischen und somit *primären* Sphäre der Gesellschaft, die großen Ideale mit Füßen tritt.⁴⁵ Es ist die Zeit der „heroischen Illusion“ der nach gesellschaftlicher Umwälzung und politischer Macht strebenden bürgerlichen Klasse über ihre eigne historische Rolle.

Kants Ethik verkörpert die theoretische Übersteigerung der bürgerlichen Illusionen in der Forderung nach rigoroser Pflichterfüllung und ist in ihrer Kritik des Eudämonismus und Pragmatismus eine Kritik der Züge des Bourgeois, die den Zusammenhalt der Klasse immer wieder zu sprengen drohen. Deshalb grenzt sich Kant auch eindeutig von vulgären, bürgerlich-pragmatischen Maßstäben ab, die sich aus der formalen Gleichsetzung der Individuen ergeben: „Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri [310] etc. zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne ... es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere ... endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander ...“⁴⁶

Hier stellt Kants Formalismus entschieden den Gleichheitsformalismus des bürgerlichen Individualismus in Frage. Es geht um Unterordnung des einzelnen unter das allgemeine Interesse, das er mit dem Terminus „Reich der Zwecke“ von der individuellen Sphäre abzuheben bemüht ist.

In diesem Kontext kann gesagt werden, daß insonderheit Kants Ethik eine Kapitalismus-Kritik enthält, denn sie greift ja nicht nur die Fremdbestimmung und falsche Verbindlichkeiten unter den Bedingungen der feudal-absolutistischen Ordnung an, sondern auch die bürgerliche Lebenspraxis, in der Egoismus und Individualismus vorherrschen.

Eine derartige kritische Distanz gewinnt Kant freilich nicht *außerhalb* bürgerlicher Vorstellungen und Bestrebungen, sondern mitten darin auf Grund der idealisierenden, überhöhten Bemühung um ein bürgerliches „Reich der Vernunft“. Dieses heroisch-illusionäre Moment teilt die Kantsche Philosophie auch mit anderen bürgerlich-ideologischen Reflexionen, etwa allen Gesellschaftsvertragstheorien. Individualistisches Prinzip und Anspruch auf allgemein-menschliche Gültigkeit der Werte in den bürgerlichen Moralkonzeptionen müssen sich nun durchaus nicht ausschließen, ja sie entsprechen einander notwendig, da die bürgerliche Klasse immer die ihrer praktischen Lebensweise entsprechenden Normen zu überhöhen und somit gesamtgesellschaftlich tragfähig zu machen sucht. Die bürgerliche Klasse in ihrer Aufstiegsperiode bedarf in ihren ideologischen Konzepten sowohl des individualistisch-utilitaristischen Prinzips als auch der abstrakt-humanistischen, auf gesamtgesellschaftliche Neuordnung zielenden Idealbildung. Kant verschließt sich nicht der Einsicht in die Macht egoistischer Interessen, er akzeptiert sie sogar in gewisser Weise, indem er sie so sehr als realiter unüberwindbar hinnimmt, daß er es nur zur Forderung des „guten Willens“, zur Aufstellung eines Sohlsens bringt, dessen absolute Realisierung er für unmöglich hält.

Ein interessantes Beispiel antikapitalistischer Tendenz mit [311] gleichzeitiger Hinnahme der egoistischen Interessen findet sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Kant unterscheidet hier die ökonomischen Kategorien *Preis* bzw. *Äquivalent* von Werten, die nur in ihrer Würde

⁴⁴ Kritik der praktischen Vernunft, S. 9.

⁴⁵ Vgl. K. Marx, Zur Judenfrage, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, bes. S. 355 ff.

⁴⁶ Grundlegung, S. 247. Kant wendet sich gegen den Allgemeinplatz: was Du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu!

bestehen, somit keinen Preis haben. „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloß zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. *Würde*.“⁴⁷

So haben alle menschlichen Geschicklichkeiten, Talente, Arbeiten, ihren Marktpreis; sie sind vergleichbar und ihre Resultate austauschbar – nicht aber moralische Werte, denn sie beruhen auf der Würde des Menschen als Selbstzweck. Der Grund der Würde ist die Autonomie, die Selbstbestimmungsfähigkeit des menschlichen Willens. Die Notwendigkeit von „Marktpreisen“ und somit die Austauschbarkeit menschlicher Arbeiten, Talente usw. nach den Prinzipien kapitalistischer Marktgesetze wird nicht in Frage gestellt, sondern gleichsam als „normal“ für die empirische Wirklichkeit betrachtet.

Das heißt nach Kant freilich nicht, genauer noch: das gerade verhindere es, daß diese Wirklichkeit Ausgangsbasis für die Ableitung von Moralprinzipien sein könne. Die direkte Ableitung moralischer Prinzipien aus den tagtäglichen „Tun und Lassen“ der bürgerlichen Klasse, wie sie etwa in der Glückseligkeitsethik erfolgt, läßt die notwendige bürgerlich-selbstkritische Distanz vermissen, auf die es Kant gerade ankam. Das in den bürgerlichen Idealen ausgedrückte gesellschaftliche Anliegen soll wirklich ernst genommen werden, und zwar, wenn notwendig, auch ohne Rücksicht auf das Individuum. „Pflicht“ ist der „erhabene große Name“, der „nichts Einschmeichelndes“ bei sich führen dürfe, sondern Unterwerfung verlange. Wie verfehlt es jedoch war, diese Unterwerfung im Sinne preußischen Untertanengeistes und Kadavergehorsams zu interpretieren, wie es in vulgärer Auslegung in der preußischen Kasernenhof- und Beamtenstubenmoral erfolgte, zeigt der politisch-theoretische Kontext, in dem Kant diese Pflichtforderung erläutert. Kant entwickelt seine Pflichtethik im Rahmen einer progressiven humanistischen Gesellschaftskonzeption. Er erfaßte durchaus die große Schwierigkeit völliger Pflichterfüllung für das Individuum, da er gleichzeitig Kritiker menschenunwürdiger Gesellschaftszustände war: Wenn das Individuum auch prinzipiell in der Lage ist, sich „frei“, unabhängig von äußeren Umständen zu entscheiden – und sei es auch oft unter Verzicht auf eignen Vorteil –, so ist es doch in vielfältiger Weise von den Umständen im Erlernen dieses seines Vernunftgebrauchs abhängig. Es kann gesellschaftliche Zustände geben, in denen der Mensch kaum in der Lage ist, aus eigener Kraft besser zu werden. Dazu zählt Kant die Zustände feudal-absolutistischer Willkür, der politischen Rechtlosigkeit und der Leibeigenschaft.

„Eine practische maxime ist: Keine Einrichtung ist gut, bey der es unmöglich wird, besser zu werden. Mithin ist die erbliche Unterthänigkeit, da es unmöglich ist, seinen Zustand zu verbessern, guten Zwecken zuwieder... Es ist auch lächerlich, daß man über die Unfähigkeit solcher Personen spottet, sich selbst zu regiren, da sie doch nur durch diesen Zustand in der Unfähigkeit seyn ...“⁴⁸

In der Frage nach den hauptsächlichsten Gründen für die Herrschaft der Unmoral unter den Menschen in einem konkreten Gesellschaftszustand verkannte also Kant keineswegs, daß die staatliche bzw. gesamtgesellschaftliche Einrichtung einen entscheidenden Einfluß auf den Gebrauch der Vernunft des Individuums ausübt. In dem 1784 geschriebenen Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ kommt diese Position Kants zu ausgereifter Darstellung. Zwar wird die „Unmündigkeit“ der Menschen prinzipiell als selbstverschuldet betrachtet – jedoch nicht in bezug auf das einzelne Individuum: Dieses ist in Verhältnisse gesetzt, die den Schritt zur Mündigkeit kaum ermöglichen; dafür – schreibt Kant sarkastisch – „sorgen schön jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich [313] genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und

⁴⁷ Grundlegung, S. 252.

⁴⁸ Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 195.

sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen, allein zu gehen.“⁴⁹

„Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten“, fährt er fort.⁵⁰ Wenn es ihm auch hier primär um die Forderung nach freier Meinungsäußerung geht, die kein Staat aus Gründen des Erlernens des Vernunftgebrauchs verweigern dürfe, so erörtert der Aufklärungsaufsatz dieses Problem als eine Frage des gesamtgesellschaftlichen Fortschritts und der dem Individuum durch gesellschaftliche Umstände und seine eignen Neigungen auferlegten Schranken beim tätigen Mitwirken am Fortschreiten der Menschheit. Es handelt sich um die Schwierigkeit: Was kann dem einzelnen, in eine Kette von Bedingungen verstrickten Individuum an tugendhafter Handlung überhaupt zugemutet werden?

Kant vertritt den Standpunkt, daß absolute Moralität niemals einem bestimmten Individuum, im Zeitraum eines begrenzten Menschenlebens, ja der Menschheit überhaupt in irgendeinem historisch konkreten Zeitpunkt möglich sei. *Eine vollendete Tugendhaftigkeit ist nur eine Idee; eine vollkommene Moralisierung der Menschheit, fixiert in entsprechenden gesellschaftlichen Zuständen, ist nur als Idee möglich*, deren Realisierung sich in den unendlichen Progreß der Geschichte auflöst. Das Individuum kann nur für seinen guten oder schlechten Willen, nicht aber für die Umstände, die konkrete technische Ausführung und das Resultat der Handlungen verantwortlich zeichnen.

Für das Individuum bleibt demnach keine andere Ebene der Selbstbestimmung als der „gute Wille“. Kein anderes Moment der Handlung und des Verhaltens steht absolut in seiner Macht. Nur so kann dem einzelnen auch absolute Gerechtigkeit widerfahren, denn keinerlei „Glücksgaben“ entscheiden über seinen Wert – einzig und allein seiner freien Entscheidung, seiner tätigen Selbstbestimmung verdankt er seinen Persönlichkeitswert. Es wäre einseitig, dieses Kantsche Bemühen um die Herausschälung des rein moralischen Motivs und des Wertes der Person nur negativ, als Mißachtung des Resultats und als Abwertung der konkreten Handlungsausführung zu interpretieren. Für die Entwicklung der normativen Seite der Ethik hat Kant hier, mit freilich ahistorischer Methode, eine Pionierarbeit geleistet. Auch hat die Betonung des „guten Willens“ als des einzigen, eigentlichen Persönlichkeitswertes in einer Gesellschaft, wo die Stellung des einzelnen von so vielen äußerlichen Faktoren (Stand, Glücksumständen usw.) abhängt, gewiß eine progressive Bedeutung gehabt. Kant notiert (etwa 1764 bis 1768): „Wen der rechtschaffene Man unglücklich und der lasterhafte glücklich ist, so ist der Mensch nicht unvollkommen, sondern die Ordnung der Natur“⁵¹ (d. h. aber hier: der Gesellschaftszustand).

Kant wirft diese Frage durchaus mit der Absicht auf, diese „Ordnung der Natur“ der Vernunft adäquater gestalten zu helfen. Seine Ethik soll nicht bloß an das Gewissen des einzelnen appellieren, guten Willens zu sein, sich aber ansonsten dabei zu beruhigen, sondern, wie Herder sagt, „in Tathandlung übergreifen“.⁵² Kants Absicht zielt auf Moralisierung der Menschheit. Andererseits aber sieht er in dieser Frage fast unüberwindliche Hindernisse. Die Tugendhaftigkeit ist dem Menschen aus vielfältigem Grunde nicht leicht gemacht. Eine sich jeweils im konkret historischen Zeitpunkt immer wieder neu eröffnende Kluft trennt das Ideal von der Wirklichkeit, das Sollen vom Sein.

In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ wird diese Situation geradezu als Paradoxon charakterisiert. Der Mensch soll sich in seinen Entscheidungen von nichts leiten lassen als von der Würde der Menschheit, er soll sich bloß als Bürger eines mundus intelligibilis, eines „Reiches der letzten Zwecke der Menschheit“ bewähren – und ist doch zugleich auch ein Bürger des mundus sensibilis, der Neigungen und empirischen Interessen. „Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit als vernünftige Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlässlichen Vorschrift

⁴⁹ Ebenda, Bd. 8, S. 35.

⁵⁰ Ebenda, S. 36.

⁵¹ Ebenda, Bd. 19, S. 98.

⁵² Herder, Charakterbilder, a. a. 0.

des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein ...“⁵³ „Hier sehen wir nun die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird.“⁵⁴

Die moralische Anforderung ist durch die bloße Achtung vor der Menschheit und der „Würde der Menschheit in jeder Person“ so hoch gesteckt, daß ihre Erfüllung illusorisch wird. Es ist Kants offenes Zugeständnis der unüberwindlichen Schranken bürgerlicher Wirklichkeit.

Hier zeigt sich die klassenbedingte, besonders für die Bourgeoisie im damaligen Deutschland typische Schranke der Kantschen Ethik, die Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ sichtbar gemacht haben: „Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum ‚guten Willen‘. Kant beruhigte sich bei dem bloßen ‚guten Willen‘, selbst wenn er ohne allen Resultat bleibt, und setzte die *Verwirklichung* dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Trieben des Individuums, ins *Jenseits*. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère der deutschen Bürger ...“⁵⁵

Da bei Kant die Illusion genährt wird, daß Moralisierung allein schon die Gesellschaft verändern könne und er der Analyse der konkreten Bedingungen des Handelns vergleichsweise wenig Gewicht beimaß –, da darüber hinaus Kant gewaltsame revolutionäre Veränderungen ablehnt und die allmähliche gewaltlose Reformierung der Gesellschaft propagiert, tritt ein Widerspruch zwischen dem radikalen Prinzip strikter Eigengesetzgebung der Vernunft einerseits und den sehr zahmen politischen Schlußfolgerungen andererseits auf. Wir finden ein (scheinbares) Paradoxon vor: Ein unter damaligen Verhältnissen enormer Radikalismus in seiner unabdingbaren Forderung der pflichtgemäßen, das [316] gesellschaftliche Ganze fördernden und die eigne Neigung unterdrückenden Handlung paart sich mit dem Verharren beim bloßen guten Willen. Das Sollen ist radikal und ohnmächtig zugleich.

In Kants Ethik reproduziert sich dieses Paradoxon noch in einer spezifischen Problematik: bei der Einführung der Postulate vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Oft werden sie aus einem angeblichen Bestreben Kants, Wissen und Glauben zu versöhnen, abgeleitet – eine Interpretation, die der Eigentümlichkeit der Kantschen Religionsphilosophie nicht gerecht zu werden vermag.

In Kants Ethik fungieren jene Postulate als bloße Ideen, die sich die Menschen aus einem moralischen Bedürfnis machen. Als Ideale sind sie „fictiones“, „Erdichtung, um eine Idee in der Anschauung in concreto zu setzen“.⁵⁶ Es wird nicht einmal „erfordert, daß man glaube, es sey ein Gott, sondern es ist genug, eine Idee von einem solchen sich zu machen ...“⁵⁷ Wenn Kant auch diese hier dem religionsphilosophischen Nachlaß entnommenen Gedanken in seinen Publikationen sehr vorsichtig formulierte, so ist die „anthropologische Wende“ seiner Religionsauffassung doch auch in den ethischen Hauptwerken eindeutig gewahrt. Die Gottesidee wird umfunktioniert zu einem sittlichen Ideal, das als zusätzlicher Stachel, als Anreiz zur Tugendhaftigkeit dient. Die Religion wird auf Moral (auf ein moralisches Bedürfnis) gegründet; eine durch Religion begründete Moral wird abgelehnt, ja für unmöglich gehalten, denn Tugend kann nur auf der Einhaltung des Sittengesetzes beruhen, dessen Verbindlichkeit nicht auf einem der Vernunft gegenüber äußerlichen Gebot (und sei es das Gebot eines Gottes) gegründet ist.

⁵³ Grundlegung, S. 257.

⁵⁴ Ebenda, S. 242.

⁵⁵ K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 176 f.

⁵⁶ Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 108.

⁵⁷ Ebenda, S. 649 f.

So bestimmt Kant die Gottesidee als das Ideal eines „Höchsten Gutes“, welches den Inbegriff der Tugend mit „der ihr proportionierenden“, also höchsten, Glückseligkeit vereinigt, die aber niemals als ein Grund der Verbindlichkeit notwendig ist, „denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst“.⁵⁸

Die Begriffe Gott, göttliche Gesetze, Heiligkeit, Vollkommenheit usw. sind für Kant letztlich ideale anthropologische Bestimmungen. Gott wird so gedachte als ob er all die [317] menschliche Moralität auszeichnenden Attribute (Freiheit, Gesetzgebung, tugendhafte Entscheidung) in absoluter Vollkommenheit vereinige. Göttlichkeit des Sittengesetzes bedeutet aber für Kant nicht „tatsächlich von Gott gegeben“, sondern als so zwingend und zugleich würdevoll, als ob es von einem vollkommenen Wesen stamme.

Diese Vorstellungen dienen einem diesseitigen Zweck, sind „Muster, Urbild, Richtschnur“; nicht aber, indem sie uns einen höchsten Richter vorgaukeln, der lohnt oder straft, der durch Abbitte zu beeinflussen sei usw.

Ebenso werden die kirchlichen Kulte verpönt, Gebete als Heuchelei und Einschmeichelei charakterisiert, ja Kant verlangt, die Kirche samt ihren Dogmen als ein Menschenwerk und somit als historischem Wandel unterworfen zu betrachten.⁵⁹ Kant hielt sich selbst nachweislich weitgehend den kirchlichen Kulthandlungen fern. In politischer Hinsicht vertrat er die bürgerliche Forderung nach Trennung von Kirche und Staat, von Politik und Religion.

Kant reiht sich somit in die frühe bürgerliche religionskritische Bewegung ein, die in Deutschland neben wenigen konsequenten .Vertretern des Atheismus eine beträchtliche Anzahl von Pantheisten hervorgebracht hat. Bezeichnend für die religionskritische Wirkung des Kantianismus in seiner Zeit ist, daß er von kirchlichen und Regierungskreisen als Gottesleugnertum angegriffen wurde⁶⁰ und daß selbst pantheistische Denker wie Herder, die Gott in der Natur aufsuchen und aus dem Naturgeschehen beweisen wollten, Kants Position, insbesondere seine Widerlegung der Gottesbeweise in der „Kritik der reinen Vernunft“, als zu radikal ablehnten.⁶¹ Dennoch war Kant natürlich kein Atheist. Er hielt das religiöse Bewußtsein für ein ewiges Bedürfnis der menschlichen Vernunft und leitete es aus der zweigeteilten Natur des Menschen ab: „Von der bloß moralischen Glückseligkeit oder der Seeligkeit verstehn wir nichts. Wenn alle Materialien, die die Sinne unserem Willen liefern, aufgehoben werden ... wo bleiben da Rechtschaffenheit, Gütigkeit, Selbstbeherrschung ...? Da wir also alle Glückseligkeit und das wahre Gut nur in dieser Welt einsehen können, so müssen wir glauben, wir übertreten die Grenzen unserer Vernunft, wenn er uns neue und auch höhere Art Vollkommenheit vormahlen will.“⁶²

[318] Wert und Gehalt der religionsphilosophischen Aussagen Kants lassen sich auch nicht dadurch bestimmen oder herabsetzen, daß man sie etwa an denjenigen der französischen Atheisten im 18. Jahrhundert mißt. In seiner konsequenten Reduktion der Religion auf eine menschliche Moral wird, um mit Feuerbach zu sprechen, „die Theologie auf die Anthropologie“ zurückgeführt.⁶³ Die Religion wird säkularisiert, indem sie aus einem Bedürfnis der Menschen erklärt werden soll, keinesfalls aber aus göttlicher Offenbarung. Freilich faßt Kant dieses Bedürfnis nach Religion positiv, während sie Feuerbach später als „entfremdetes Gattungsbewußtsein“ nachzuweisen und somit aufzuheben sich anschickt. Aber schon bei Kant zeigt sich die Fruchtbarkeit eines philosophischen Ansatzpunktes, der das Problem der Aneignungsformen des Menschen der Wirklichkeit gegenüber zum Angelpunkt der

⁵⁸ Kritik der praktischen Vernunft, S. 148 ff.

⁵⁹ Vgl. Kants rechtsphilosophische Reflexionen in: Bd. 19, S. 519 f. Vgl. auch: I. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, bes. 3. und 4. Stück, in: Bd. 6.

⁶⁰ 1794 erhielt Kant von der Regierung Friedrich Wilhelm II. eine vom Kultusminister Wöllner verfaßte Kabinettsordre, in der ihm vorgeworfen wurde, er würde seine Philosophie „zur Entstellung, Herabwürdigung und Entehrung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums“ mißbrauchen.

⁶¹ Vgl. Herders Dialoge über Gott, in: Herders Werke in fünf Bänden, Bd. 5, Fünfter Dialog.

⁶² Kants gesammelte Schriften, Bd. 19, S. 191.

⁶³ Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Berlin 1956, Bd. 1, S. 6.

Erklärung der gesellschaftlichen Erscheinungen, einschließlich der Religion, macht. Daher beansprucht Kant mit einem gewissen Recht, daß die Transzendentalphilosophie „das Grab alles Aberglaubens“ sei.⁶⁴

Daß alle philosophischen Fragen, also auch die religiöse, sich letztlich auf eine anthropologische reduzieren, ist Kants eigentümliche Auffassung vom Gegenstand des philosophischen Bewußtseins. Dies resümiert er am besten in seiner Einleitung zur Logik, wo er „Philosophie“ definiert: „Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff gibt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Wert ... Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“⁶⁵ [319]

III

Der Freiheitsbegriff ist gewissermaßen das letzte Wort der „Kritik der reinen Vernunft“ und das erste Wort der „Kritik der praktischen Vernunft“.

In der Vorrede seines zweiten Hauptwerkes markiert Kant selbst diesen Zusammenhang zwischen einer Theorie der erkennenden (spekulativen) und der einer praktischen Vernunft:

„Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nur den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus ...“⁶⁶

Freiheit ist, nach Kant, die einzige Idee der reinen Vernunft, wovon wir a priori wissen, daß sie wirklich ist, denn sie offenbart sich im moralischen Gesetz.⁶⁷ Sie ist ein Faktum, aber sie kann nicht „Gegenstand des Wissens“ sein, d. h. ihr Ursprung, ihre „Möglichkeit“ ist unbegreiflich.

Die (theoretische) Unbegreiflichkeit des obersten Prinzips der Moralität ergibt sich aus der Bestimmung der Freiheit als etwas *Unbedingtem*: Freiheit als die Fähigkeit, eine Begebenheit von selbst anfangen zu können, Freiheit als *Spontaneität*, ist auf keine weiteren Gründe zurückzuführen. Es ist kein Verstandesbegriff, denn diese sind stets auf Erfahrung angewiesen⁶⁸, und alle unsere Erfahrung ordnet uns in das Naturgeschehen ein. Freiheit aber steht der Natur entgegen:

⁶⁴ Kants gesammelte Schriften, Bd. 18, S. 63.

⁶⁵ Ebenda, Bd. 9, S. 23 ff.

⁶⁶ Kritik der praktischen Vernunft, S. 9 f.

⁶⁷ Ebenda, S. 10.

⁶⁸ Kants Erkenntniskonzeption zeichnet sich u. a. dadurch aus, daß die (als a priori im Verstand angesiedelt angenommen) Verstandesbegriffe und Grundsätze der Naturerkenntnis bloße Denkfunktionen (Ordnungsprinzipien des Denkens) sind, die, sollen sie Wissen konstituieren, stets auf Anschauungsmaterial angewiesen sind, welches entweder (so im mathematischen Denken) in den Anschauungsformen Raum und Zeit besteht, oder (so im naturwissenschaftlichen Denken) im empirisch (durch Erfahrung) gegebenen Material. Letzteres sei uns aber auch nur in der Gestalt von Erscheinungen (d. h. schon subjektiv umgeformt) gegeben; die Dinge seien in ihrem „An-sich-Sein“, in ihrer vom Bewußtsein unabhängigen, objektiv-realen Beschaffenheit, nicht erkennbar. Dennoch existieren die Dinge an sich als Affektionsgrund für das sinnliche Erkenntnisvermögen. Wissen ohne Synthese von Verstand und Anschauung kann es im Kantschen Sinne nicht geben, da erst die Anschauung das vom Verstand zu ordnende Material vermittelt. Die empirische Anschauung liefert auch erst den Beweis von der wirklichen Gegebenheit (vom „Dasein“) der Dinge und ermöglicht somit die Abgrenzung des Wissens von bloßer Spekulation.

„Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein *Verstandesbegriff*, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß.“⁶⁹

Dieser Widerspruch kann nur gelöst werden, wenn die theoretische Vernunft der Freiheit den ihr gebührenden Platz zuweist, indem die Gültigkeit des Wirkens von Naturgesetzen auf den empirischen Bereich eingeschränkt und dieser Gegenstand als der ausschließliche Gegenstand des Wissens ausgemacht wird. Die Freiheit ist nicht mehr Sache der erkenntnismäßigen Ableitung – sie erweist ihre Wahrheit aber in unserem Tun und Lassen:

„... so ist doch in *praktischer Absicht* der Fußsteig der [320] Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln.“⁷⁰

Es gibts einen Rechtsanspruch „selbst der gemeinen Menschenvernunft auf Freiheit des Willens“, der sich *auf das Bewußtsein der Unabhängigkeit unseres Willens* von der Sensibilität und somit äußeren Bedingungen der Handlungsentscheidung gründet.

Nach ihrer Herkunft und ihrer wissenschaftlichen Bestimmbarkeit ist die Vernunft als Vermögen der Freiheit zwar ein unerkennbares „Ding an sich“, aber sie repräsentiert zugleich eine Art Wissen um die Realität dieses Vermögens, eine Bewußtheit darüber: *Selbstbewußtsein*. Das Selbstbewußtsein erprobt sich im praktischen Tun und Lassen und ist somit ein „Fürwahrhalten“ jenseits der logisch-deduktiven Verfahren der theoretischen Vernunft bzw. des Verstandesgebrauchs. Hier enthüllt sich der tiefere Sinn der Kantschen Trennung von Wissen und Handeln (bzw. auch von Wissen und Glauben, soweit es das Wahrheitsproblem betrifft). Kant gleicht aber dieses auf dem „praktischen Beweis“ gegründete Fürwahrhalten dem Wissen wieder an, nachdem er das Wissen vorher exakt in sich begrenzt hatte.⁷¹ Dieses praktische Fürwahrhalten ist ihm nicht nur vages Vermuten, sondern ebenfalls gesichertes Selbstbewußtsein und somit Überzeugtheit. Diese Überzeugtheit entspringt dem praktischen Leben der Menschen selbst, dem faktischen Nachweis der Existenz von Freiheit und Sittlichkeit. Die Unbegreiflichkeit des moralischen Imperativs hebt seine Gültigkeit nicht auf, jedoch „... begreifen wir zwar nicht die praktisch unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit* ...“⁷²

Gelingt es Kant auch nicht, Freiheit und Natur als Gegenstand theoretischer Einsicht zu vereinen, so berührt er nichtsdestoweniger ein wesentliches Problem. Es dämmert ihm, daß es neben den Kriterien logischer Ableitung noch ein anderes Kriterium für das „Fürwahrhalten“ einer Sache gibt: das Kriterium der Praxis. Kant nennt es (praktische). Erfahrung. So schon in der „Kritik der reinen Vernunft“:

[321] „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür ...“⁷³

Erfahrung wird hier auf das Erfahren der freien Handlung als einer Art „Naturursache“ angesehen, die eine Reihe von Erscheinungen anfängt, ohne weitere vorangehende Bedingung; diese ist freier, spontaner Akt des Ingangsetzens einer Reihe von Begebenheiten auf Grund von Vorstellungen, die wir uns über bestimmte Zwecke machen:

„Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen, die transzendente Freiheit eine

⁶⁹ Grundlegung, S. 275.

⁷⁰ Ebenda, S. 276.

⁷¹ Die Einschränkung des Wissens erfolgt bei Kant, indem die Verstandesbegriffe auf Erfahrungsbezug (auf das Feld der Erscheinungen) angewiesen werden. Auf diese Weise will Kant vermeiden, daß der aktive, entwerfende Verstand als haltloser Spekulant aufgefaßt wird: er findet an der Gegebenheit der mannigfaltigen Erscheinungswelt seine Schranke. Der Verstand ist insofern zwar entwerfend tätig, aber er ist nicht autonom wie die reine praktische Vernunft.

⁷² Grundlegung, S. 285.

⁷³ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 816.

Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst..., von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt. Allein vor die Vernunft im praktischen Gebrauch gehört dieses Problem nicht ...“⁷⁴

Die moralphilosophischen Schriften Kants setzen genau an diesem Punkte ein und entwickeln den praktischen Freiheitsbegriff. Sie stellen in Kants Verständnis Dokumente eines praktischen Selbstbewußtseins der Subjektivität über seine Würde, seinen Zweck und die sittlichen Prinzipien seines Handelns dar. Insofern vermitteln sie auch eine Art Wissen: ein Selbstbewußtsein über Motive und Gesetze des menschlichen Handelns. Primär jedoch werden Wertmaßstäbe gesetzt. Werten und Selbsterkenntnis bilden eine untrennbare Einheit im Moralischen – es ist dies eine „geistig-praktische“ Aneignung der Wirklichkeit (um einen Marxschen Begriff zu gebrauchen), um deren Charakteristik Kant ringt. Dies ist auch der springende Punkt zum Verständnis der Unterscheidung von „Vernunft“ und „Verstand“ in der Kantschen Philosophie.

Während der Verstand, obzwar auch ein „spontanes“, gesetzgebendes Vermögen, auf die Sinnlichkeit angewiesen und somit in seinem Gebrauch beschränkt ist, vermag der Mensch vermittels der Vernunft sich von der Sinnenwelt zu lösen, sich selbst Zwecke zu setzen, Gesetze zu geben, zu werten und somit im eigentlichen Sinne Selbstbewußtsein zu entwickeln.

[322] Hegel hob die Bedeutung und historische Wirksamkeit des Kantschen Prinzips der autonomen moralischen Subjektivität wiederholt hervor, bemängelte aber gleichzeitig, daß bei Kant das Sittengesetz formal und zeitlos, ja eigentlich leer sei: „Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen, weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert, etwas, das den Charakter einer Äußerlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Prinzip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie, wie als eines der Vorurteile der Zeit, anzusehen.“⁷⁵

Hegel, der große Dialektiker, wollte die Kluft zwischen zeitloser Moral und geschichtlicher Wirklichkeit, zwischen Sollen und Sein schließen. Er konzipierte die gesellschaftlich verbindlichen Moralnormen und Sittengesetze als Erscheinungsform der Entwicklungsstufe des Geistes einer jeweils historisch-konkreten Epoche der Menschheit bzw. in einem Volke. Jedoch wäre die Hegelsche historische Methode nicht möglich gewesen ohne Kants Vorleistung. Hegels Historizismus erweist sich ja vor allem deshalb als ein so fruchtbares methodisches Prinzip, da Geschichte als Selbsterzeugungsgeschichte der Menschheit verstanden wurde. Kants theoretische Prämisse der moralischen Selbstgesetzgebung menschlicher Vernunft hat die Hegelsche Subjekt-Objekt-Dialektik im Geschichtsverständnis vorbereitet. Die ideologisch progressive und theoretisch fruchtbare Wirkung der Kantschen Philosophie, besonders auch seiner Ethik, findet sich daher unmittelbar in den Systemen der Vertreter der klassischen deutschen Philosophie nach ihm. Das macht sie schließlich zu einer der theoretischen Quellen der Marxschen Geschichtsauffassung.

Kants Philosophie übte freilich auch eine vielfältige, zugleich höchst zwiespältige Wirkung auf die spätbürgerliche Philosophie aus. Ihre Widersprüchlichkeit als Reflex der Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft diente und dient immer noch bürgerlichen Theoretikern und Politikern dazu, sich mannigfach auf den großen Denker zu berufen. [323] Schön zu Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts war der Kantianismus eine feste Schuldoktrin an deutschen Universitäten und Gymnasien und wurde in einer freilich oft völlig vulgarisierten Gestalt von bürgerlich-liberalen und mitunter auch ausgesprochen konservativen Kräften zur Rechtfertigung ihrer politischen Auffassungen benutzt. Weniger der revolutionierende Gehalt des Kantschen Prinzips der Autonomie der Vernunft, vielmehr dagegen politische und rechtsphilosophische Auffassungen Kants werden rezipiert, die auf allmähliche Reform statt gewaltsamen Umsturz orientierten. Kant hatte besonders nach der

⁷⁴ Ebenda, S. 817.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Leipzig 1949, S. 85.

Französischen Revolution (deren große Bedeutung er übrigens stets hervorhob) in seiner „Metaphysik der Sitten“ 1797 eine Rechtsphilosophie entwickelt, die in ihrer Zeit wohl insgesamt bürgerlich-progressiv war, aber auch vielfältige Ansatzpunkte für einen späteren politischen Konservatismus bot. Als sich dann nach 1848 die Lehrstühle in Deutschland erneut des Kantianismus bemächtigten und Ende des vorigen Jahrhunderts die neukantianische Strömung entstand, zeigte sich eklatant das Unvermögen der bürgerlichen Philosophie, das revolutionäre Pathos und die theoretisch fruchtbaren Fragestellungen Immanuel Kants aufzunehmen und weiterzuentwickeln.

Eine gründliche Abrechnung mit allen Versuchen, insbesondere Kants Erkenntnistheorie in verstümmelter Gestalt, unter Eliminierung des „Dinges an sich“ und somit des materialistischen Elements, zur Rechtfertigung subjektiv-idealistischer Naturinterpretation heranzuziehen, erfolgte bekanntlich in Lenins Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“ 1908. Indem Lenin die Schwächen der Kantschen Erkenntnislehre, ihr „Schwanken zwischen Materialismus und Idealismus“, klar herausarbeitete, rettete er gleichzeitig Kants Größe gegenüber den spätbürgerlichen Epigonen.

Um die Jahrhundertwende wurde Kants Moralphilosophie als theoretische Stütze für einen „ethischen Sozialismus“ benutzt, der in seiner „ideologiefreien“, allgemeinverbindlichen Deutung moralischer Werte dem eigenen politischen Opportunismus und philosophischen Revisionismus im Kampf gegen den revolutionären Marxismus einen großen Namen leihen sollte. Bis in die Gegenwart gibt es innerhalb der Sozialdemokratie die verschiedensten Bemühungen, [324] Kant als Kronzeugen für einen „ethischen“ und „demokratischen“ Sozialismus aufzurufen. Es erweist sich aber immer wieder, daß in diesen philosophischen und politischen Konzeptionen das Kantsche Erbe verfälscht wird. Weder kann das revolutionäre Pathos, das Kants Ethik in ihrer Zeit auszeichnete, wiederholt werden, noch finden diese Ideologen Zugang zum rationalen, erkenntnisfördernden Gehalt der Kantschen Schriften. Kants philosophisches Erbe kann nur von einer Position aus angetreten werden, die sowohl dessen historischen Wert als auch dessen Grenzen nach Maßgabe des eignen Selbstbewußtseins über die Geschichte der Menschheit und ihrer Bewußtseinsformen erfassen kann: von der Position des historischen Materialismus.

Quelle: Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft / Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1978. Herausgegeben von Martina Thom.