Zur Entstehung und Wertung des philosophischen Systems I. Kants

I.

Am 22. April 1974 jährt sich zum 250. Male der Geburtstag des Begründers der klassischen deutschen Philosophie Immanuel Kant, von dem Marx und Engels mit großer Hochachtung sprachen und dessen Werk sie zu den bedeutendsten theoretischen Quellen ihrer eignen Philosophie zählten. Marx nennt Kants philosophisches System die „deutsche Theorie der französischen Revolution“¹, und unabhängig von ihm urteilt der junge Friedrich Engels: „Die politische Revolution Frankreichs wurde von einer philosophischen Revolution in Deutschland begleitet. Kant begann sie, indem er das alte System der Metaphysik von Leibniz stürzte, das Ende des vorigen Jahrhunderts an allen Universitäten des Festlandes eingeführt wurde. Fichte und Schelling begannen mit dem Neuaufbau, und Hegel vollendete das neue System. Noch nie, seit der Mensch überhaupt denken kann, hat es ein so umfassendes philosophisches System wie das Hegelsche gegeben. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Geistesphilosophie, Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie sind sämtlich in einem System vereinigt und auf ein Grundprinzip zurückgeführt.“²

Die bedeutendste Leistung der von Kant eingeleiteten Entwicklung sahen Marx und Engels in der zentralen Bearbeitung der Problematik des Menschen als eines aktiven, seine Geschichte selbst gestaltenden Subjekts und in der immanent dabei angewendeten und entwickelten dialektischen Methode, mit der die gesellschaftlichen Prozesse zunehmend als geschichtlicher Vorgang der Höherentwicklung der Menschheit über notwendige Entwicklungsstufen erfaßt werden konnten. Hier wurde eine Gedankenarbeit geleistet, die Wichtiges zur Herausbildung einer wissenschaftlichen Weltanschauung beitrug, entstand doch der Marxismus notwendig in seiner ersten historischen Phase als eine wissenschaftliche Analyse der Geschichte der Menschheit, als historischer Materialismus, von dessen Aussagegehalt her der Zugang auch zu anderen Gegenstandsbereichen der Philosophie, seien es Probleme der Erkenntnistheorie, der Ethik, Ästhetik und der philosophischen Verarbeitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse (der Naturdialektik) wesentlich mitbestimmt wird. Die wissenschaftliche Klärung der Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung war der notwendige erste Schritt zur Ausarbeitung eines wissenschaftlichen philosophischen Materialismus und damit zur Schaffung einer Philosophie, die als theoretische Waffe der Arbeiterklasse im Kampf zum Sturz der kapitalistischen Ordnung und zur Errichtung der klassenlosen Gesellschaft dienen konnte. In diesem historischen Zusammenhang mit der kommunistischen Bewegung sah Engels bereits 1843 die klassische deutsche Philosophie:

[132] „Unsere Partei muß nachweisen, daß entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder daß sie im Kommunismus enden müssen; daß die Deutschen entweder ihre großen Philosophen verwerfen müssen, deren Namen sie als den Ruhm der Nation hochhalten, oder daß sie den Kommunismus annehmen müssen.“³

Es könne kaum einen Zweifel geben, meint Engels, wofür sich das deutsche Volk entscheiden werde.

Freilich konnte die Aufbereitung des Gedankenreichtums der klassischen deutschen Philosophie durch die Klassiker des Marxismus nicht unkritisch erfolgen. Die Übernahme der wertvollen Denkansätze schließt entschiedene kritische Distanz ein. Mehr noch: Der Standpunkt, von dem aus die Geschichte der Menschheit im historischen Materialismus ihre Erklärung findet, ist dem der klassischen deutschen Philosophie in wesentlichen Fragen diametral entgegengesetzt. Bei der klassischen deutschen Philosophie handelt es sich um Ideologie des Bürgertums – der Marxismus-Leninismus entwickelte sich als Theorie der Arbeiterklasse. Von diesen unterschiedlichen ideologischen Standpunkten her werden Problemsicht und Problemlösungen weitgehend mitgeformt. Ist für die Vertreter des klassischen deutschen Idealismus die Geschichte in erster Linie die Geschichte der Entfaltung der

¹ *Marx/Engels*: Werke, Berlin 1956 ff., Bd. 1, S. 80.

² Ebenda, S. 492.

³ Ebenda, S. 495.

menschlichen Vernunft, so ist vom Standpunkt des Marxismus aus die Geschichte primär die Geschichte der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, besonders ihrer Produktionstätigkeit als der Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung. Auf Grund ihrer Parteinahme für den Kampf der Arbeiterklasse erlangten die Schöpfer der marxistischen Philosophie den historisch notwendigen Ansatzpunkt für die Ausarbeitung der wissenschaftlichen Philosophie. Die Orientierung auf die Untersuchung der sozialökonomischen Lebenssituation und auf die sich daraus ergebende historische Rolle der Arbeiterklasse ermöglichte ein tiefes theoretisches Eindringen in Wesen und gesellschaftliche Bedeutung des materiellen Arbeitsprozesses und in die Struktur der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, deren Erforschung wiederum Rückschlüsse auf die entscheidende Funktion der Produktionsverhältnisse in jeder historischen Epoche zuließ. Zum ersten Male wurde es in dieser Entwicklungsphase der Menschheit und von diesem Parteistandpunkt aus möglich, Lebenslage und Entwicklungstendenzen in der Situation der eigentlichen Produzenten zu untersuchen; die „lebendige Arbeit“ wird Gegenstand der philosophischen und zugleich ökonomischen Analyse. Sie wird nicht mehr wesentlich nur unter einem bornierten Nützlichkeitsgesichtspunkt reflektiert, wie dies von bürgerlicher Position aus vorrangig geschieht, sondern in ihrer geschichtsgestaltenden Funktion. Damit ist aber der Zugang zur wissenschaftlichen Geschichtsauffassung mit all ihren weitreichenden Konsequenzen für das philosophische Gesamtsystem erschlossen.

Zu diesen Einsichten konnte sich die bürgerliche Philosophie selbst in ihren progressivsten und theoretisch fruchtbarsten Entwicklungsphasen, zu denen zweifellos der klassische deutsche Idealismus zählt, nicht aufschwingen. Auch die Philosophen des aufstrebenden Bürgertums rangen um die Bestimmung der aktiven, schöpferischen, tätigen Funktion des Menschen, d. h. seiner geschichtsgestaltenden Rolle. Das entsprach völlig dem Bedürfnis dieser Klasse, die mit dem historischen Anspruch auftrat, die alte „unvernünftige“ feudale Ordnung zu stürzen und an ihrer Stelle die bürgerliche Gesellschaft, das „Reich der Vernunft“ zu errichten. Die klassische deutsche Philosophie, beginnend mit Kants Transzendentalismus, stellt in diesen Bemühungen eine qualitativ neue, höhere Phase bei der Herausarbeitung der geschichtsgestaltenden, sich selbst be-[133]stimmenden Tätigkeit des Menschen dar. Diese Herausarbeitung der tätigen Seite wird bekanntlich von Marx in seiner ersten These über Feuerbach unterstrichen und im Gegensatz zum kontemplativen Materialismus betont. Marx hebt aber gleichzeitig kritisch hervor, daß die tätige Seite nur „abstrakt“ entwickelt wird, da der Idealismus die wirkliche sinnliche Tätigkeit als solche nicht kenne⁴: die Tätigkeit des Menschen wird primär als geistige reflektiert. Hier macht Marx auf eine prinzipielle Erkenntnisranke der bürgerlichen Ideologen aufmerksam, in der sich ihre Klassensituation widerspiegelt.

Die bürgerliche Ideologie ist der Reflex der Lebenssituation, der Erfahrungen und Interessen der bürgerlichen Klasse, die sich selbst als die Elite der Gesellschaft, als Organisator und Leiter der Produktionsprozesse und Schöpfer einer neuen politischen Ordnung sieht. In ihrer progressiven Phase ist diese Klasse zugleich getragen von „heroischen Illusionen“; sie tritt auf als Verkünder „allgemeinmenschlicher“ Ideale von Freiheit und Gleichheit und sieht sich – zumindest in ihren besten Vertretern – selbst als Träger eines vorurteilsfreien „gesunden Menschenverstandes“, als „Selbstdenker“ und letztlich als Aufklärer der Gesellschaft. Die idealistische Überhöhung ideeller Triebkräfte in den Geschichts- und Gesellschaftskonzeptionen ergibt sich wesentlich aus dieser ideologisch bedingten Verkehrung der Sicht, wenn es um die Bestimmung des menschlichen Wesens und der Geschichte geht. Die „profane“ Praxis der Produktion (und damit eine grundlegende Äußerung der Schöpferkraft des Volkes) wird zwar als existenznotwendig und reichumserzeugend anerkannt, aber bis auf wenige Ansätze in ihrer eigentlichen geschichtlichen Bedeutung nicht erfaßt. Die tätige Seite wird somit weitgehend auf geistige Produktivität reduziert. Auch die besten und theoretisch hervorragenden Vertreter des Bürgertums, zu denen zweifellos Immanuel Kant gehörte, sind nicht in der Lage, ein wissenschaftliches Selbstbewußtsein über ihre eigene gesellschaftliche Stellung und die historischen Möglichkeiten ihrer Klasse zu erarbeiten, denn wissenschaftliches Selbstbewußtsein wäre weitgehend identisch mit wissenschaftlicher Gesellschaftstheorie. Selbst im bürgerlichen Materialismus des

⁴ Vgl. ebenda, Bd. 3, S. 5.

18. Jahrhunderts, der immerhin Ansätze zur Ausarbeitung einer materialistischen Theorie vom Menschen und seiner geschichtlichen Stellung aufweist (so in der Milieu-Theorie), konnte durch das ideologisch und natürlich auch vom gesamten gesellschaftlichen Entwicklungsniveau bedingte Ausklammern der Analyse des praktischen Lebensprozesses letztlich doch nur eine idealistische Position in der Geschichtskonzeption eingenommen werden. Kant und seine Nachfolger teilen in dieser Frage notwendig den bornierten Standpunkt aller bürgerlichen Ideologie.

Marx und Engels bemerkten in der ersten Fassung der Vorrede zur „Deutschen Ideologie“ dazu:

„Der deutsche Idealismus sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der Ideologie aller andern Völker ab. Auch diese betrachtet die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u[nd] Begriffe als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt.“⁵ Nichts wäre einer marxistischen philosophiehistorischen Interpretation und Wertung einer Philosophie mehr entgegen, als ihr durch Anlegen eines abstrakten Maßstabes von „wahr“ oder „falsch“ das Verfehlen einer wissenschaftlichen Einsicht dort anzulasten, wo diese Erkenntnis historisch und klassenmäßig bedingt noch gar nicht möglich war. Dies betrifft auch die Einschätzung des Kantschen philosophischen Systems, wie es in der sog. „kritischen Periode“ vorliegt.

[134] Der Kritizismus Kants setzt bekanntlich mit der Ausarbeitung des Transzendentalprinzips in der Erkenntnistheorie (der kopernikanischen Wende, dem Apriorismus und dem ihm korrespondierenden spezifischen Agnostizismus in Fragen der Erkennbarkeit der „Dinge an sich“) ein und wird in der Moralphilosophie zur Begründung der Autonomie des menschlichen Willens bei der Entscheidung für gut oder böse einer Handlung geführt. Die kritische Grundlegung einer Metaphysik der Natur (d.h. eigentlich: der Naturerkenntnis) und einer Metaphysik der Sitten (der Moralphilosophie) erfolgt im wesentlichen in gleichzeitiger Erarbeitung, da Kant jederzeit das Gesamtschema seiner „Metaphysik als Wissenschaft“ als Zielvorstellung beachtet hat. Das ist anhand der Nachlaßmaterialien aus der Erarbeitungsperiode der „Kritik der reinen Vernunft“, sowie aus der Anlage und dem Aussagegehalt der „Kritik der reinen Vernunft“ nachweisbar, wenn man aus dem Nachlaß die anthropologischen (geschichtsphilosophischen) Reflexionen berücksichtigt und in Kants Hauptwerk die ausgezeichnete Stellung beachtet, die der Begriff der Freiheit (als Voraussetzung moralischer Entscheidungsfähigkeit) als wichtiges Resultat erkenntniskritischer Analyse im Abschnitt „Die transzendente Dialektik“ erhält. Philosophie (Metaphysik) ist für Kant Vernunftwissenschaft und hat die Aufgabe, die Struktur, das Leistungsvermögen und die Grenzen menschlicher Vernunft im theoretischen (erkennenden) und praktischen (handlungsmotivierenden) Gebrauch exakt zu bestimmen und auszumessen. Dies ist eine Aufgabe, die nach Kants Meinung auf Grund der systematischen („architektonischen“) Natur unseres Vernunftvermögens vollständig zu lösen ist, allerdings erst nach erfolgter gründlicher Kritik der Vernunft, die einen „überschwenglichen“, sich in Phantastereien verlierenden Gebrauch der Vernunft unterbinden soll. Der Übergang Kants zur sog. „kritischen“ Periode ist durch den schrittweisen Übergang zu dieser Gegenstandsbestimmung der Philosophie in etwa zu verfolgen. Es handelt sich um die Schaffensperiode ungefähr seit Mitte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts bis Ende der siebziger Jahre.⁶

⁵ Ebenda, S. 14.

⁶ Es wäre allzu einfach, die Entwicklung Kants zum Begründer der Transzendentalphilosophie nur als Bruch mit seinen früheren Positionen zu interpretieren, wie dies durch die neukantianische Unterscheidung zwischen einer „vorkritischen“ und „kritischen Periode“ in die Kantliteratur eingegangen ist und selbst auf die marxistischen Kantinterpretationen einen gewissen Einfluß hatte. Im Neukantianismus ist diese Einschätzung in der Regel mit einer Abwertung des Aussagegehalts der frühen Schriften verbunden. Die Bedeutung der frühen Schriften wird völlig zu recht in der marxistischen Kantliteratur nachgewiesen, so in der Einleitung von G. Klaus und M. Buhr zu Kants Frühschriften, Akademie-Verlag Berlin 1961. M. E. wird aber in dieser Einleitung ungenügend berücksichtigt, daß mit dem Übergang zum Transzendentalismus bei Kant kein Verlust an konkretem theoretischem Aussagegehalt der naturphilosophischen Auffassungen einhergeht, so u. a. in der Kosmogonie-Problematik und in allen Fragen, die die Materiestrukturen und -eigenschaften betreffen, auch die Kontinuität der Raumerfüllung durch die Materie, also Fragen, die die Newtonsche Mechanik bereits sprengen. Diese Konzeption von der Naturentwicklung und Materiestruktur wird allerdings später erkenntnistheoretisch umgedeutet und ihr Erkenntnisgehalt in die Explikation der Verstandesgrundsätze und als heuristische Prinzipien in die Problematik der Kosmologischen Idee übernommen. [Fortsetzung der Fußnote auf der nächsten Seite]

Da Kant den Problemkreis des klassischen deutschen Idealismus mit einer rigorosen Reduzierung des Gegenstandes der Philosophie auf die *subjektive* Seite, auf den Menschen und seine geschichtsgestaltende vernünftige Tat eröffnet, – eine Gegenstands-[135]bestimmung, mit der die Ablehnung jeglicher ontologischer Struktur der Philosophie verbunden ist, – ist der Übergang zu einer idealistischen Position schon allein aus dieser Thematik verständlich. Hier wird ja gerade der Themenkreis konzentriert bearbeitet, der vom bürgerlichen Standpunkt aus nicht konsequent materialistisch erklärbar war: Die Vernunft des Menschen, sein Selbstbewußtsein, seine Entscheidungs- und Handlungsfreiheit bei der Gestaltung neuer gesellschaftlicher Beziehungen, die den unvernünftigen Feudalismus ablösen sollten; kurz, alles Prämissen, die jegliche bürgerliche Ideologie, ob unter materialistischen oder idealistischen Vorzeichen, zunächst erst einmal setzen mußte, um ihren geschichtlichen Anspruch zu rechtfertigen, die sie aber letztlich nicht theoretisch ableiten konnte. In dieser Beziehung übernimmt Kant den Begriff der Vernunft auf dem damals erreichten Stand der bürgerlichen Philosophie als ein ungelöstes Problem, was die Frage nach der Herkunft bzw. der gesellschaftlichen Bedingtheit einer solchen Vernunft betrifft. Die Ansätze in der bisherigen materialistischen Philosophie zur Analyse materieller Grundlagen des menschlichen Bewußtseins konnten nicht befriedigen, betrafen sie doch entweder einseitig sensualistisch orientierte sinnesphysiologische Analysen (so bei Locke) oder höchstens noch Untersuchungen, wie sich bestimmte gesellschaftliche Erfahrungen auf den Inhalt des Denkens auswirken können (so in der Idolentheorie Bacons, die vom französischen Materialismus aufgegriffen wird). All diese Ansätze haben sicher ihren nicht zu unterschätzenden Wert als Versuche, das Problem der Entstehung unseres Bewußtseins von einer wissenschaftlich begründbaren Position aus zu lösen; sie verfehlten aber genau die Rolle der gesellschaftlichen Praxis und damit die materialistische Geschichtsanalyse und konnten deshalb weder die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins noch neuere Fragen der Wissenschaftsentwicklung, wie Probleme der Theorienbildung, der Hypothesenbildung und ihres bewußten methodischen Einsatzes, überhaupt Fragen des aktiven methodischen Vorgehens im Erkennen erklären; und erst recht die Fragen der freien Willensentscheidung und der aktiven gesellschaftlichen Selbstbestimmung waren wenig untersucht. Kant verwirft die Frage nach der Herkunft unseres Vernunftvermögens als unauflösbar und konzentriert die philosophische Analyse auf die weitere theoretische Bearbeitung einiger damals neuer Probleme der Wissenschaftsentwicklung und des Selbstbewußtseins als gesellschaftlich tätige Vernunft.

Die Tatsache des Idealismus der Philosophie Kants und seiner Nachfolger Fichte, Schelling und Hegel erklärt sich daher nicht ausschließlich aus der Rückständigkeit der sozialökonomischen und politischen Verhältnisse und der bürgerlichen Bewegung in Deutschland. Eine solche Einschätzung würde der klassischen deutschen Philosophie einen retrograden Charakter unterstellen, den sie aber insgesamt (trotz ihres „Anpassungscharakters“) nicht aufweist. Im Gegenteil: die klassische deutsche Philosophie stellt in ihrem Gedankenreichtum einen Höhepunkt des bürgerlichen Denkens in der Aufstiegsperiode dieser Klasse dar, und zwar nicht nur für deutsche Verhältnisse. Der Idealismus ist immer konkret in seiner theoretischen Ausbildung; in dieser Form ist er eine notwendige Entwicklungsphase der bürgerlichen Ideologie gewesen, in der Probleme der aktiven, tätigen Subjektivität intensiver bearbeitet wurden.

Auch ist Kants Philosophie keineswegs im engeren Sinne aus der deutschen philosophischen Tradition erwachsen und allein der Reflex der bürgerlichen Entwicklung in Deutschland. Das philosophische System Kants entstand im wesentlichen in einer Zeit, in der sich in Frankreich das Bürgertum in der ideologischen und politischen Vorbereitungsphase der Revolution von 1789 befand. Kant verfolgte die gesellschaftliche Entwicklung in Frankreich, England und die Kämpfe um die Unabhängigkeit Nordamerikas. Er verfolgte verhältnismäßig gründlich die philosophische, gesellschafts-[136]theoretische und naturwissenschaftliche Literatur seiner Zeit, und es fällt auf, daß es fast durchweg die

Verloren geht zwar das spontan-materialistische methodische Herangehen Kants an die Fragen der Naturerkenntnis, das allerdings in den frühen Schriften nicht zur Ausarbeitung eines materialistischen Systems führt. In den systembestimmenden philosophischen Fragen, besonders in der Erkenntnistheorie, lehnt sich der junge Kant trotz mancher kritischer Äußerungen noch stark an die Leibnizsche, von Wolff weitergeführte Schultradition an. Weshalb der Bruch mit dem spontan-materialistischen Herangehen nicht schlechthin als eine retrograde Entwicklung zu betrachten ist, soll im folgenden in einigen Aspekten begründet werden.

bedeutendsten Köpfe der bürgerlichen Aufklärung und der Wissenschaften sind, die er als Autoritäten akzeptiert und deren Schrifttum er auswertet.

Als 1781 Kants „Kritik der reinen Vernunft“ erschien, lagen die wichtigsten Werke der französischen Materialisten und Aufklärer bereits vor. Die von Diderot, D’Alembert und anderen erarbeitete „Enzyklopädie“ erschien bereits in ersten Teilen ab 1751 und war Kant zumindest zum Teil vertraut, forderte er doch seinen Freund Hamann 1759 zur Übersetzung einiger Abschnitte auf⁷. Lockes sensualistische Erkenntnistheorie und Leibniz’ Entgegnung zu Locke in den „Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand“ hat Kant in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre gelesen. Von Hume behauptete er, er sei der erste gewesen, der ihn aus seinem „dogmatischen Schlummer“ geweckt habe, und Rousseau nennt Kant als denjenigen, der ihm einen Begriff von der Würde des Menschen vermittelte.

Die deutschen Verhältnisse haben selbstverständlich Kants Philosophie mitgeprägt. Aber der deutsche Charakter äußert sich nicht im Idealismus schlechthin, als vielmehr in der Art und Weise, wie er konkret ausgeführt wird: vor allem in der völligen Loslösung der Vernunft (ihrem Ursprung nach, nicht dem Gebrauch nach!) von der Wirklichkeit und der damit verbundenen Übersteigerung der Subjektivität, bis hin zur Rigorosität der Kantschen Pflichtethik, die den Wert menschlicher Handlung allein auf dem „guten Willen“ aufbaut, oder auch im konkreten Ausbau der Staats- und Rechtstheorie (besonders in den Jahren nach der Französischen Revolution) mit ihrem Verzicht auf gewaltsame Gesellschaftsveränderung von unten her, durch das Volk. Während in Frankreich handfeste ökonomische und politische Interessen der aufstrebenden Bourgeoisie auf die praktische Revolution zusteueren, bestand in Deutschland zu Kants Lebzeiten keine Möglichkeit, die bürgerlichen Ideale durch die Tat zu realisieren. Die ideologischen Vertreter der deutschen bürgerlichen Bewegung zogen sich (bis auf ganz wenige Ausnahmen, wie Georg Forster) in das Reich der Vernunft, der Gedanken, zurück und konzentrierten ihre Kräfte auf die systematische, bewußt methodische Weiterführung der aufgeworfenen theoretischen Fragen ihrer Epoche. Es wird im folgenden noch nachzuweisen sein, daß es besonders das Freiheitsproblem ist, welches Kant von einer bürgerlich humanistischen Position aus in seinem System theoretisch zu klären versucht. Der damit verbundene Rückzug auf die reine Vernunft, die a priori gesetzt und in einer intelligiblen Welt, getrennt von der konkreten empirischen Wirklichkeit angesiedelt wird, ist zugleich der Versuch einer Neubestimmung der Vernunft gegenüber dem Rationalismus Descartes, Leibniz’ und besonders Christian Wolffs. Diese Vernunft ist auch nicht der auf „Erfahrung“ aufbauende „gesunde Menschenverstand“ Lockes und der französischen Aufklärer, der sich auf diese Erfahrung beruft und daher zu keiner absoluten Gewißheit kommen kann (diese Konsequenz hatte ja nach Kants Meinung Humes Skeptizismus erwiesen). Ein solcher „bon sens“ läuft an den Dingen hin und her, läßt sich von ihnen treiben, anstatt sie vermittels des Selbstbewußtseins über unser Vernunftvermögen methodisch zu betrachten und sich anzueignen, indem er sie in ihrer wesentlichen Ausprägung selbst produziert. Die menschliche Vernunft, die sich auf sich selbst besinnt, muß sich daher zunächst von dieser empirischen Wirklichkeit abgrenzen, um die Welt (die auch für den Philosophen immer nur eine Welt des Menschen sein kann) um so sicherer bewältigen und formen zu können. [137]

II.

Nehmen wir für bare Münze, daß die Philosophie die „geistige Quintessenz ihrer Zeit“⁸ ist und untersuchen wir einen (wenn auch nicht den alleinigen) Faktor, der Kants Übergang zur Transzendentalphilosophie wesentlich mitgeformt hat: seine politischen und gesellschaftstheoretischen Auffassungen, wie sie uns in der Entstehungszeit der „Kritik der reinen Vernunft“ in den anthropologischen Reflexionen und den Collegentwürfen der 70er Jahre überliefert sind.⁹ Wir können uns hierbei freilich nur auf wenige Gesichtspunkte konzentrieren, vor allem auf die wichtigsten politischen Äußerungen,

⁷ Vgl. Immanuel Kant: Briefwechsel (herausgeg. v. Otto Schöndörffer), Leipzig 1924, 1. Bd., S. 7, (Brief Hamanns vom 27.7.1759).

⁸ *Marx/Engels*: Werke, Bd. 1, S. 97.

⁹ Es werden die von Adickes bearbeiteten und zeitlich eingeordneten Nachlaßmaterialien zugrundegelegt. Die festgestellte ungefähre Entstehungszeit wird beim Zitieren jeweils angegeben. In: Kants gesammelte Schriften (herausgeg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Dritte Abteilung: Kants handschriftlicher Nachlaß).

die Gegenstandsbestimmungen der Philosophie und einige Aspekte des Freiheitsproblems, da diese Fragen für Kants Vernunftbegriff von Bedeutung sind.

Daß Kant ein Mann war, der sich den politischen Zeitfragen zunehmend zuwandte, besonders natürlich während der revolutionären Ereignisse in Frankreich, ist uns aus seinen späteren Schriften und aus Berichten von Zeitgenossen bekannt; weniger Berücksichtigung für die Einschätzung der ideologischen Intentionen der „Kritik der reinen Vernunft“ findet bisher in den marxistischen Arbeiten die Tatsache, daß die politische und gesellschaftstheoretische Grundauffassung Kants bereits in der Zeit der „erkenntnistheoretischen Wende“ vorlag und diese Wende offensichtlich mit angeregt hat.

Einer der Biographen Kants, Borowski, berichtet, Kant habe bereits in einer Tätigkeit als Privatdozent neben mathematischen und physikalischen Studien „einen ganz vorzüglichen Wert“ auf Menschen- und Weltkunde gelegt.¹⁰

In der bürgerlichen Revolution in England im XVII. Jahrhundert und der Einführung bürgerlicher politischer Verhältnisse im Gefolge dieser Ereignisse erblickte Kant einen entscheidenden Fortschritt in der menschlichen Geschichte und ein Beispiel für Deutschland. So findet sich auf einem seiner Collegzettel (wahrscheinlich aus den Jahren 1776-78) folgender Vermerk unter der Fragestellung: „Ob das menschliche Geschlecht alt oder jung sei?“ Kant meint, die menschliche Entwicklung stehe noch zu ziemlich am Anfang, denn: „Wir haben nur seit hundert Jahren das system der bürgerlichen Verfassung eines großen Staats an England. Wir sind in Ansehung des Völkerrechts noch barbaren. Wir haben noch kein system der Vereinigung der religionen. Vornemlich noch kein Erziehungssystem. Neue Epoche“.¹¹

Kant bekennt sich zu dieser Zeit bereits zu seiner später so progressiv wirkenden weltbürgerlichen (kosmopolitischen) Auffassung von der Freiheit und Souveränität der Völker. Die Überzeugung, daß es dem Menschen- und Völkerrecht widerspricht, wenn ein Volk das andere unterjocht und mit Krieg überfällt, der 1795 in der Schrift „Zum ewigen Frieden“ in Ablehnung der Intervention gegen das revolutionäre Frankreich dahingehend ausgesprochen wird, daß selbst bei inneren Zwistigkeiten kein Staat das Recht hat, sich in Verfassung und Regierung eines anderen Staates einzumischen, – dieser Gedanke der Selbstbestimmung eines Volkes wird von Kant bereits in den 70er Jahren geäußert angesichts der amerikanischen Befreiungskriege:

„In der Geschichte Englands ietziger Zeit bringt ihre Unterwerfung von america das [138] cosmopolitische Andenken derselben weit zurück. Sie wollen iene sollen Unterthanen von Unterthanen werden und auf sich die Last der andern abwälzen lassen.“ (Collegzettel etwa um 1776/77).¹²

In Übereinstimmung mit den fortgeschrittensten Vertretern der bürgerlichen Bewegung in Frankreich und in Deutschland ist Kant der tiefen Überzeugung, daß der feudale Despotismus eine barbarische, unvernünftige, durch die egoistischen Bedürfnisse einer sich unrechtmäßig Privilegien anmaßende und schmarotzende Gesellschaftsschicht gestützte Regierung ist. Dieser Zustand kann nach Kants Überzeugung nur dort eintreten, wo die Untertanen den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht gelernt haben und sich als Unmündige verhalten und nicht als Staatsbürger. Dieser Umstand werde von den Monarchen bewußt ausgenutzt und sogar gefördert: „despoten tractieren das Volk als unmündig“ (1776-78).¹³

Folgende Definition des Despotismus finden wir aus der gleichen Entwicklungsphase: „Der despotismus ist ein Zwang, die Unterthanen aller eigenen Wahl und Urtheils zu überheben. Ein despot, der seine Unterthanen glücklich macht, macht sie bloß nach seinem eignen Geschmack glücklich, ohne den ihrigen zu Rathe zu ziehen.“¹⁴

¹⁰ Immanuel Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von *Boro Jachmann* und *Wachianski*, Berlin o. J., S. 76.

¹¹ Kants gesammelte Schriften. Berlin/Leipzig 1923, Bd. 15, 2. Hälfte, S. 634 f.

¹² Ebenda, S. 630.

¹³ Ebenda, Bd. 15, 1. Hälfte, S. 229.

¹⁴ Ebenda, Bd. 15, 2. Hälfte, S. 633.

Die Tugendmaßstäbe des Absolutismus werden als barbarisch abgelehnt, weil nicht das Recht der Menschen, sondern kriegerische Talente gepflegt und Unrecht nicht als Schande betrachtet werde. „Es wurde den rohen und halbwilden Zeiten beygemessen, daß homer seine Helden noch so hart und unbarmherzig, aber doch tapfer vorstellt. Der Muth und das kriegerische Talent machten alles aus. Sind unsere Zeiten nicht noch eben so mit barbary angestekt ... Man rechnet einem ganzen Staat, wenn er sich nur vergrößern kan, die Ungerechtigkeit vor keinen Schimpf an. Man glaubt, der selbst gesetzte giebt, sey an kein Gesetz gebunden. sunt superis sua iura. Die Fürsten haben keinen Begriff von Rechten, die ihnen im wege stehen, sondern reden höchstens von Gütigkeit ...“ (Etwa zwischen 1772-75).¹⁵

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

Kant war von einer Reihe Schriften zur Naturrechtslehre und zur Idee eines Gesellschaftsvertrages, mit denen er damals vertraut wurde und die u. a. das höchste Niveau der bürgerlichen Ideologie für Frankreich und Deutschland darstellten, tief beeindruckt. Herder, der in den Jahren 1762-64 in Königsberg studierte und auch Kants Vorlesungen besuchte, schildert in seinen „Charakterbildern“ (1792) Kant als einen den Problemen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft zugewandten Mann, der in seinen Vorlesungen Besprechungen der wichtigsten damals erschienenen Werke der bürgerlichen Aufklärung einflocht (so neben Leibniz, Crusius, Baumgarten u. a. Helvetius, Hume und Rousseau) und neben Naturgeschichte und Naturlehre vornehmlich Menschen- und Völkergeschichte zum Gegenstand seiner Vorlesungen machte. Herder schreibt über Kant: „... seine Seele lebte in der Gesellschaft ...“¹⁶ Er verteidigt (bei aller kritischen Differenz zur erkenntnistheoretischen Position Kants) auch dessen „Kritik der reinen Vernunft“ gegenüber den ablehnenden oder den Geist des Werkes [139] mißdeutenden Einschätzungen mancher Zeitgenossen besonders an den Universitäten und hebt das humanistische Anliegen dieses Hauptwerkes und seinen Bezug zur Gesellschaftsveränderung hervor: „Durch Kant ist ein neuer Reiz in die Gemüter gekommen, nicht nur das Alte zu sichten, sondern auch, wohin insonderheit der Zweck der Philosophie gehet, die eigentlich menschlichen Wissenschaften, Moral, Natur- und Völkerrecht nach strengen Begriffen zu ordnen. Sehr heilsam sind diese Versuche, sie werden in Tathandlungen greifen und einst, so Gott will, selbst zu angenommenen Maximen werden.“¹⁷

Die Werke Rousseaus zur Naturrechts- und Gesellschaftsvertragsproblematik las Kant bereits in der ersten Hälfte der 60er Jahre. Borowski schreibt: „Des J. J. Rousseaus Werke kannte er alle, und deren Emile hielt ihn bei seiner ersten Erscheinung einige Tage von den gewöhnlichen Spaziergängen zurück.“¹⁸

Ein Bild des bedeutenden Mannes sei einziger Schmuck der Kantschen Wohnung gewesen.

Kant selbst hat das Bekanntwerden mit Rousseaus Ideen als einen Anstoß charakterisiert, der eine Wende seiner Interessen auf wissenschaftlichem und philosophischem Gebiet durch die Gewinnung einer neuen Einstellung zum Menschen anregte. In seinem Handexemplar der 1764 erschienenen, bereits deutlich unter Rousseaus Einfluß stehenden Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ findet sich folgende Randnotiz:

„Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachte den Pöbel, der nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen.“¹⁹

¹⁵ Ebenda, S. 610.

¹⁶ Herders Werke in fünf Bänden. Weimar 1957, Bd. 5, S. 268.

¹⁷ Ebenda, S. 270.

¹⁸ Immanuel Kant, sein Leben ..., a. a. O., S. 79.

¹⁹ Kants gesammelte Schriften, Bd. 20, S. 44.

Unter diesen Einflüssen beginnt Kant, den Gegenstand seines Philosophierens neu zu setzen und sich der gesellschaftsbezogenen Funktion der Philosophie bewußter zu werden. Diese Neuorientierung wird durch eine zunehmende Interessenverlagerung auf Fragen der Bestimmung des Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft eingeleitet. Vorher hatte Kant unter Philosophie allgemein „Weltweisheit“ verstanden, wobei der Bogen von naturphilosophischer Ontologie bis zu Fragen der formalen Logik gespannt war. In einem etwa 1755 notierten Vermerk über den Begriff der Philosophie aus den Reflexionen zur Logik wird Weltweisheit als Wissen um die Gründe der Dinge (und zwar durch den reinen Verstand, nicht wie in der Mathematik, durch Vergleich mit sinnlichen Vorstellungen) umschrieben.²⁰ Jetzt finden wir in den Anthropologie-Reflexionen eine Überlegung, die man zwar nicht schon als neue Definition der Philosophie werten kann, die aber einen ontologischen Aufbau der Philosophie in Frage stellt:

„Weltkenntnis. Natur und Mensch. Alles bezieht sich auf Menschen ... Weltkenntnis ist Menschenkenntnis.“²¹ (Etwa 1775 oder schon eher). Diese sicher noch wenig ausgereiften Überlegungen Kants resultieren offensichtlich aus der sich entwickelnden Einsicht in die gesellschaftliche, auf menschliche Zwecke ausgerichtete Funktion [140] allen Wissens. Daß wir hier nicht nur ein sporadisches, dem gerade unmittelbar bearbeiteten Problembereich der Anthropologie entstammendes Resultat vor uns haben, sondern einen Gedanken, der zunehmend zur Auffassung vom Gegenstand und System der Philosophie verallgemeinert wird, zeigt die Parallelität zu einer aufschlußreichen Passage aus den Logik-Nachlaßnotizen, die höchstwahrscheinlich aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre stammen: „Man könnte Weltwissenschaft und Weltweisheit unterscheiden; die erste ist Gelehrsamkeit, die Zweyte Kentnis von der Bestimmung des Menschen nach Verstand und Wille. Metaphysik und Moral. so ist Hume der größte Weltweise...“ Und in der gleichen Entwicklungsphase fügte Kant folgendes hinzu: „Weisheit ist die Beziehung ... zu den wesentlichen Zweken der Menschen. Daher Bestimmung des Menschen nach Verstand und Willen. Der Naturkundige ist kein philosoph.“²²

Und es folgt der von Kant immer wieder seinen Zuhörern vorgetragene Gedanke: Man könne keine Philosophie lernen, wohl aber Philosophieren lernen.

In seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ hat Kant seine Auffassung von Funktion und Gegenstand der Philosophie endgültig präzisiert. Die Aufgabe der Philosophie versteht er dort im Beitrag zur Humanisierung der Menschen durch Aufklärung über ihre Bestimmung und Würde als Vernunftwesen. Die Erkenntniskritik speziell dient der Unterrichtung im Vernunftgebrauch. Richtiger Vernunftgebrauch aber setzt Selbstbewußtsein voraus, und dieses im System der Prinzipien der reinen theoretischen und praktischen Vernunft lückenlos darzustellen, bedeutet für ihn, den eigentlichen Gegenstand der Philosophie zu erarbeiten. Eine solche Gegenstandsbestimmung unterscheidet sich nach Kants Meinung grundsätzlich vom bisherigen „Schulbegriff“ der Philosophie, der nur ein System aller möglichen philosophischen Erkenntnisse anstrebt, aber den wesentlichen Bezug der Philosophie auf den Menschen und die Zwecke seines Vernunftgebrauchs zunächst unberücksichtigt läßt. Ein höherer Begriff von Philosophie ist daher für Kant der „Weltbegriff“, nach dem Philosophie „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ ist.

„... der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.“²³ Höchster Zweck der Philosophie aber „ist kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral.“²⁴ Somit habe Moralphilosophie den Vorzug vor allen „Vernunftbewerbungen“ und ist hoher zu setzen als das Wissen.

In diesen Bestimmungen spricht sich Kants Bemühen aus, die Verhaltens- und handlungsorientierte, somit auf Tätigkeit zielende Funktion der Philosophie im Interesse der progressiven bürgerlichen Bewegung seiner Zeit theoretisch zu begründen.

²⁰ Vgl. ebenda, Bd. 16, S. 52 ff.

²¹ Ebenda, Bd. 15, 2. Hälfte, S. 659.

²² Ebenda, Bd. 16, S. 66.

²³ *Kant, I.*: Kritik der reinen Vernunft. Reclam Verlag, Leipzig 1971, S. 845.

²⁴ Ebenda, S. 846.

Die Proklamierung einer „reinen Vernunft“ zum eigentlichen Gegenstand der Philosophie hängt eng mit Kants Stellungnahme zur Freiheitsproblematik zusammen. Kant wird mit dem Problem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit Anfang der 60er Jahre durch einen charakteristischen Entwicklungsstand der Diskussion dieser Fragen im Rahmen der bürgerlichen Philosophie konfrontiert, wobei für ihn vor allem der Einfluß der Rousseauschen Gesellschaftsvertragstheorie und Geschichtskonzeption entscheidend wird. Auf Rousseau nimmt Kant in diesen Jahren in seinen Vorlesungen immer wieder Bezug, vor allem auf die Frage, wie der Mensch selbst am Fortschritt der Gesellschaft wirken kann. Kant sah in Rousseau den bedeutenden Ge-[141]schichtsphilosophen seiner Epoche: „Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht bloß aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften J. J. Rousseaus bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgendein Schriftsteller, von welchem Zeitalter und von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben.“²⁵ Kant begeisterten nicht nur die bürgerlich humanistischen Ideale Rousseaus – er verarbeitete die Geschichtsauffassung Rousseaus als wichtige Denkanstöße in seiner eigenen Konzeption und setzte mit seiner eignen theoretischen Analyse dort ein, wo ihm Rousseaus Schriften noch offene Probleme zu verdeutlichen schienen, die die französische Aufklärung insgesamt noch ungenügend bewältigt hatte. Dies betraf vor allem die Begründung der Freiheit des Menschen, und zwar nicht einer individualistisch aufgefaßten Freiheit, die schrankenlos ist, sondern eine harmonische Freiheit aller in einer bürgerlichen Gesellschaft. Eine solche Freiheit und Gleichheit aller im (bürgerlichen) Reich der Vernunft konnte natürlich angesichts der Macht des unvernünftigen Feudalismus nur durch eine freie Tat der bürgerlichen Klasse begründet werden. Die Idee des *Contrat social* im bürgerlichen Sinne war in dieser vorrevolutionären Periode die allgemeine Losung zur Umwälzung der Gesellschaftsordnung. Diese Idee einer möglichst radikalen Veränderung vermittelt eines freiwillig eingegangenen Gesellschaftsvertrages „von unten her“ eröffnete in der Konsequenz (wenn auch noch nicht theoretisch umfassend ausgearbeitet) den Blick auf das Problem der Selbstschöpfung geschichtlicher Beziehungen durch den Menschen. Die bürgerliche Gesellschaftsvertragstheorie, besonders in der klassischen Fassung bei Rousseau, implizierte bereits einen Freiheitsbegriff, an den universelle Anforderungen zu stellen waren, da er eine Erklärung für die Möglichkeit freier, selbstbewußter Umgestaltung der Gesamtgesellschaft enthalten sollte. Rousseau vor allem verstand bereits unter einer Neugestaltung des Gesellschaftsvertrages die freie selbstbewußte Tat der Volksmassen. Die darin ausgedrückte Vorstellung von Freiheit schließt eine Vielzahl von Anforderungen an diesen Begriff ein, die in Kants Freiheitskonzeption kategorial und eingeordnet in ein geschlossenes philosophisches System philosophisch ausgearbeitet und begründet werden. Vor allem folgende Aspekte waren zu berücksichtigen: die „von Natur aus“ und vor dem Gesetz gleichberechtigte Stellung aller Individuen, ihr Recht, sich alle gleichermaßen als freie Persönlichkeiten bewähren zu können; der gesellschaftliche Bezug der freien Handlung auf die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse (zumindest soweit diese Totalität vom bürgerlichen Standpunkt aus reflektiert wurde), aber auch die Abgrenzung der Freiheit des Individuums von Willkür und dem Recht des Stärkeren, die Begrenzung der individuellen Freiheit durch das gesellschaftliche Interesse. Zugleich schließt dieser Freiheitsbegriff ein, daß der Gesellschaftsvertrag eine Angelegenheit eines freien Vernunftentschlusses der Staatsbürger ist (es wird ein *Vertrag* geschlossen). Damit aber haben wir in den Gesellschaftsvertragstheorien bereits im Keim – wenn auch nicht ins System gebracht – eine Dualität angelegt: eine Dualität zwischen der Naturkonzeption (einschließlich der Milieuauffassungen) und der Übersteigerung der Rolle der Vernunft und Moral in der Geschichte. Dieser Freiheitsbegriff war in dieser umfassenden Bestimmung nicht aus der mechanisch-materialistischen Lehre vom fatalistisch determinierenden Wirken der Naturgesetze und der Macht der Umstände über den Menschen ableitbar.

Diese neuen Anforderungen politisch-ideologischer und theoretischer Art an eine den [142] neuen Entwicklungsstand der bürgerlichen Bewegung reflektierende Freiheitskonzeption machten es notwendig, diesen Begriff stärker unter dem Gesichtspunkt der aktiven, souveränen und gesellschaftsverändernden Tätigkeit des Subjekts als Schöpfer des Geschichtsprozesses zu durchdenken.

²⁵ Zitiert nach: Cassirer, E.: Kants Leben und Lehre. In: I. Kants Werke, Bd. XI, Ergänzungsband, 1921, S. 92 f.

Kant schließt mit seinen Überlegungen an diese Phase der Problemstellung an, gestaltet sie jedoch in einer für den damaligen Entwicklungsstand der bürgerlichen Bewegung in Deutschland typischen Weise. Die Möglichkeit der Freiheit wird zunächst dem Ursprung nach völlig von den Bedingungen in den objektiv realen historischen Entwicklungsprozessen geschieden. Sie ist ausdrücklich nur eine der menschlichen Vernunft eigne „Art der Kausalität“ und als solche nur eine Idee der Vernunft:

„Wir können nicht beweisen, daß wir frey sind (physice); aber wir können doch nur unter der Idee der Freyheit handeln (practice)“ (1775-79).²⁶

Als Vernunftidee ist Freiheit notwendig, um den Menschen als Schöpfer seiner Geschichte zu bestimmen und für sein Handeln verantwortlich machen zu können. Nichts ist nach Kants Meinung dem Menschsein mehr entgegen, als wenn man ihm Freiheit in diesem Sinne absprechen würde. Frei aber kann der Mensch nur genannt werden, wenn er von keinerlei äußeren Umständen und von keinem Wesen außer ihm abhängig ist:

„Der Freyheit in aller Absicht ist nichts mehr entgegen, als daß der Mensch einen fremden Urheber hat“ (1775-79).²⁷

Man kann – in Berücksichtigung der Kantschen Gesamtauffassung – hinzufügen: sei dieser Urheber nun ein Gott oder das Milieu. Angesichts einer streng fatalistisch determinierenden Naturkausalität kann Freiheit somit nur im intelligiblen Bereich angesiedelt sein – d. h. als Autonomie einer reinen Vernunft verstanden werden.

In der klassischen deutschen Philosophie, beginnend mit Kants sog. „kritischer Periode“, als einer (auf theoretischem Gebiet) neuen Phase bürgerlicher revolutionsvorbereitender Ideologie, wird somit diese Fragestellung auf den Begriff gebracht. Dies ist zugleich eine Problemorientierung, die in der Konsequenz die Rezeption von Dialektik erforderte, denn nur dialektisch sind Freiheit und Notwendigkeit zu vermitteln. Den Höhepunkt finden wir bei Hegel.

Kant bereitet in seiner Konzeption des Subjektes, wie er sie in den 60er und 70er Jahren entwickelt – und zwar nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern umfassend, indem er den Menschen als gesellschaftliches, in bestimmten Grenzen auch als geschichtliches und vor allem als vernünftiges Wesen bestimmt – die Dialektik vor und leitet sie ein, scheinbar paradoxerweise jedoch in Gestalt eines metaphysischen Dualismus der Struktur seines Subjektbegriffs, wie er den anthropologischen Darstellungen Kants zugrunde gelegt ist. Diese Konzeption des Subjektbegriffs stellt die theoretische Form dar, in der Kant das Freiheit-Notwendigkeitsproblem zu lösen versucht; sie bildet darüber hinaus das konkrete gesellschaftstheoretische Gedankenmaterial, aus dem Kant den bereits charakterisierten Gegenstandsbereich der Philosophie, der „Metaphysik als Wissenschaft“, ableitet. Die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft von den höchsten Zwecken der Vernunft und als System der Vernunftprinzipien stellt erst das Abstraktionsprodukt der gesellschaftstheoretischen Konzeption dar, die ihrerseits eine vermittelnde und begründende Funktion in der Beziehung zwischen objektiv-realer Situation und Interessenorientierung und den philosophischen Aussagen-[143]bereichen höchster Abstraktionsstufe ausübt. Bei der Analyse des Subjektbegriffs in der Explikation der Gesellschaftsauffassung von Kant befinden wir uns sozusagen in der „Werkstatt“ seiner philosophischen Überlegungen und damit auch bei einem Untersuchungsgegenstand, der uns Aufschluß über wesentliche Entstehungsfaktoren der Prämissen des Transzendentalismus geben kann.

In den 60er und 70er Jahren ringt Kant bei der Bestimmung des Wesens des Menschen und seines Unterschiedes zum Tier mit dem Problem, wie der Mensch in einer streng notwendig determinierten Welt sich trotzdem als ein freies Subjekt bewähren kann und kommt zu dem Ergebnis, daß der Mensch einerseits der „Thierheit“ angehört und ihren Gesetzen unterworfen ist, aber andererseits – und zwar primär – ein freies und vernünftiges Wesen ist. Einerseits wird das Subjekt betrachtet als der Naturkausalität (= Notwendigkeit in Natur und Gesellschaft) unterworfen, die mit fatalistischer Gewalt die menschlichen Individuen unter eine streng notwendige Gesetzesbeziehung zwingt, –

²⁶ Kants gesammelte Schriften, Bd. 15, 1. Hälfte, S. 458.

²⁷ Ebenda.

andererseits ist der Mensch Vernunftwesen, „intelligibles Wesen“ und damit von der empirischen Welt in keiner Weise in seiner Entscheidungsfreiheit eingeschränkt; ja er soll sich auch gar nicht in seinen moralischen Entscheidungen von empirischen Gesetzen, sondern nur vom moralischen Gesetz in ihm leiten lassen. (Dieser Gedanke findet seine theoretische Ausarbeitung in der Kantschen Pflichtenethik.) Das Subjekt ist in dieser Beziehung „Bürger zweier Welten“; es gehört sowohl dem Reich der Freiheit als auch in anderer Beziehung dem Reich der Notwendigkeit an, die Kant zwar in einer Synthese als aufeinander einwirkende Welten zu vermitteln sucht, die er aber der Grundlage nach von vornherein voneinander trennt.

Dieser Dualismus Kants erklärt sich einerseits aus seiner Auffassung von der Naturkausalität – andererseits aus den universellen Anforderungen, die er in dieser Entwicklungsphase an den Freiheitsbegriff stellte.

Kant unterstellt dabei immer wieder, daß eine Ableitung der Motive und Triebkräfte menschlicher Handlung aus den äußeren Verhältnissen Freiheit nicht nur nicht erklärt, sondern letztlich sogar negiert, ja zum Fatalismus führt.

Unter den vielen dazu auffindbaren Textstellen sei hier nur auf eine verwiesen, wo dieser Standpunkt besonders eindeutig formuliert ist, die allerdings aus einer Rezension aus dem Jahre 1783 (also nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft) stammt. In dieser Rezension setzt sich Kant mit dem Buch des Predigers J. H. Schulz auseinander: „Versuch einer Anleitung der Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion“. In diesem Buch wird versucht, menschliches Handeln als vom Ratschluß Gottes abhängig zu erklären und dennoch den Menschen für seine moralische Entscheidung verantwortlich zu machen. Im wesentlichen wird der Mensch als ein in gegebene Bedingungen eingeschlossenes unfreies Wesen charakterisiert. Kant wendet ein, „... daß der allgemeine Fatalism, der in diesem Werk das vornehmste, alle Moral affizierende, gewaltsame Prinzip ist, da er alles menschliche Tun und Lassen in bloßes Marionettenspiel verwandelt, den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, daß dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette setzt, indem er ohne unseren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelt der Natursachen in uns für Entschlüssen wirken werde, nicht aber, was wir *von selbst* als Urheber tun können und sollen, woraus denn die größte Schwärmerei entspringen muß, die allen Einfluß der gesunden Vernunft aufhebt ...“²⁸

[144] Auch der entschlossene Fatalist müsse handeln, als ob er frei sei: „Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen.“²⁹

Betrachten wir nun zur weiteren Aufhellung der dualistischen Grundstruktur bei der Bestimmung des Subjekts die Eigentümlichkeiten des Kantschen Freiheitsbegriffs, wie sie in den anthropologischen Nachlaßzetteln und Reflexionen enthalten sind.

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

Das Individuum handelt frei, indem es selbstbewußt seine Vernunft gebraucht und vor allem seinen Charakter selbst formt. Der Charakter ist nicht angeboren, wie etwa die Temperamente – sondern er ist erworben und richtet sich in seiner Ausprägung nach dem Grad des Selbstbewußtseins und der Art des Vernunftgebrauchs.

²⁸ Ebenda, Bd. 8, S. 13.

²⁹ Ebenda.

„Der Charakter (stricte) ist (das Vermögen der Grundsätze) die Unterordnung des freyen Willens unter Begriffe, Grundsätze.“ Überall kein Charakter: wenn man ... nach Antrieben und nicht Begriffen zu handeln gewohnt ist“ (1775-77).³⁰

„Das wesentliche bey einem guten Charakter ist der Werth, den man sich selbst [in die Menschheit] setzt, sowohl in ansehung der auf sich selbst bezogenen Handlungen, als im Verhältniß auf andre. Denn der Charakter bedeutet, daß die Persohn die Regel ihrer Handlungen aus sich selbst und der *Würde der Menschheit* entlehnt.“³¹ (Wahrscheinlich schon 1773).

Ein böser Charakter betreffe somit immer „nur die Rechte der Menschen und der Menschheit in seiner Person“.

Der Freiheitsbegriff Kants beinhaltet also in Anwendung auf das Individuum vor allem das Prinzip der Selbstgestaltung der Individualität durch Einsatz der jedem Menschen gegebenen Vernunft und damit das Prinzip des Selbstbewußtseins, das diese tätige Selbstbestimmung des Menschen notwendig einschließen muß.

Kant reflektiert aber auch auf äußere Objekte gerichtete menschliche Tätigkeit unter einem fruchtbaren Gesichtspunkt als freie Tätigkeit: Diese Tätigkeit des Menschen, sein tätiges Leben überhaupt, ist nicht nur Mittel zum Zweck einer Einwirkung auf ein Objekt – sie besitzt auch Selbstzweck und wird bei aller Mühsal, unter der sie sich zunächst vollzieht und aus der sie sich als notwendige Lebensäußerung ergibt, zur Bestätigung des Lebensgefühls und der Freiheit und damit zum Vergnügen:

„Das Menschliche Leben ist nicht ein Spiel von freuden, sondern eine Kette von Bedürfnissen und Bemühungen; nur dadurch allein, daß wir unter dem Zwang derselben stehen, können wir vergnügt seyn. Wer von der Arbeit abläßt, muß ein Wilder werden, oder er vergeht vor Langer weile. Er scheut sich zu sterben, weil er noch nicht das Leben gefühlt hat“³² (1772?).

[145] In den Anthropologie-Zetteln finden sich wiederholt Reflexionen über den „intellektualen Charakter“ des Vergnügens an freier Tätigkeit – eines Vergnügens, das nicht aus dem Genuß des Objekts, sondern aus der freien Selbstbetätigung entspringt.

So ist u. a. folgende Stelle bemerkenswert:

„Innere beständige Antriebe zur Thätigkeit überhaupt (s vor dem obiekt). In der Bewegung ist das größte Gefühl der Belebung.

Daher die Bearbeitung zu einem Zweck mehr vergnügt als Genuß. Arbeit verlängert das Leben so wohl als auch die Idee des Lebens“ (etwa 1775).³³

Freiheit und Tätigkeit werden auf diese Weise in eine wesentliche innere Beziehung gesetzt. Ohne ein tätiges Leben kann sich der Mensch auch nicht als freies Wesen bestätigt finden und „muß ein Wilder werden“. Diese Identifizierung von Freiheit und Tätigkeit weist auf einen weiteren Aspekt der Freiheitsproblematik hin, der in den anthropologischen Reflexionen in Betracht gezogen wird. Freiheit der menschlichen Tätigkeit ist gesellschaftsbezogen; sie äußert sich nur im gesellschaftlichen Leben, sie wird bestimmt von einheitlichen Regeln, die den Menschen an ein einheitliches Kriterium für sein Verhalten binden, wodurch das harmonische Nebeneinander und Miteinander der Menschen in der zu gestaltenden neuen Gesellschaft erst möglich wird, und sie ist außerdem in ihrem Endzweck auf den Fortschritt der Menschheit gerichtet.

Schon die tagtägliche Erfahrung zeige den gesellschaftlichen (und geselligen) Charakter des Menschen als empirisches Wesen; der Mensch liebe Gesellschaft, Unterhaltung; er wolle sich bei seinesgleichen „in Wert setzen“ und ist „ohne Gesellschaft sich selbst nicht hinreichend“ (1776-78).³⁴

Wir lernen, bauen, kleiden uns für die Gesellschaft.

³⁰ Kants gesammelte Schriften. Bd. 15, 2. Hälfte, S. 766.

³¹ Ebenda, S. 521.

³² Ebenda, Bd. 15, 1. Hälfte, S. 491.

³³ Ebenda, Bd. 15, 2. Hälfte, S. 733 f.

³⁴ Ebenda, S. 634.

„Das ist dasjenige, wodurch aller Menschen Bemühungen Einheit bekommen.“³⁵ Daß Kant aber die Gesellschaft keineswegs als idyllische Harmonie, sondern als widersprüchliche Gemeinschaft, als Ausdruck der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen versteht, wird noch nachzuweisen sein.

Weit universeller als im empirischen Bereich ist der Mensch jedoch gesellschaftliches Wesen in der Art und Weise, wie er sich frei nach den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft verhält und entscheidet. Kant gibt den Freiheitsbegriff nämlich in seiner weiteren Bestimmung ein inneres Maß. Frei handeln heißt nicht: willkürlich, nach subjektiven Maßstäben handeln, sondern wird mit der normalen Handlung identifiziert. Wer nicht moralisch handelt, handelt auch nicht frei, da sich dann empirische und damit egoistische Neigungen als Motive in die Handlungsorientierung einschleichen. Moralisch handeln aber heißt für Kant, der Pflicht gegenüber der Menschheit genügen und die Würde des Menschen in sich selbst und im anderen Menschen zu achten. „Das moralische Gefühl selbst in den Pflichten gegen sich selbst sieht sich in der Menschheit und beurteilt sich, sofern es an der Menschheit antheil hat“ (etwa 1772-77).³⁶

Die Pflicht gegenüber der Menschheit bleibt nun bei Kant durchaus nicht ein weiter definiertes leeres Ideal. Es zeigt sich, daß Kant darunter die Mitwirkung an solchen gesellschaftlichen Beziehungen und an der Durchsetzung solcher moralischer Wertmaßstäbe versteht, die den Fortschritt der Menschheit ermöglichen: „Ich glaube festiglich, daß alle Keime des Guten noch entwickelt werden sollen. Sie liegen in uns; [146] der Mensch war vor das Gesellschaftliche Ganze geschaffen. Dieses muß einmal die Größte Vollkommenheit erlangen und damit jeder einzelne. Alsdann dauert sie immer“ (1775-1777).³⁷

Das Besondere der Menschheit sei, daß sie alles Gute sich selbst erfinden und durch Freiheit anschaffen 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.³⁸ Die Dialektik von tätiger, oft sehr mühsamer Selbstbestimmung, Freiheit und Moralisierung des Menschen wird in diesen Nachlaßreflexionen bereits in wesentlichen Zügen entworfen. Ihre für Kant gültige Form erlangt diese Problematik etwas später in einer Reihe kleinerer geschichtsphilosophischer Schriften, die ganz zu Unrecht auch in unserer marxistischen Kantliteratur zu sehr als Randerscheinungen behandelt und in ihrem inneren Zusammenhang zur Transzendentalphilosophie zu wenig berücksichtigt werden. Es handelt sich vor allem um die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), zwei Rezensionen zu Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1785) und „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786). Kant versucht, den Geschichtsverlauf als Wechselbeziehung zwischen Notwendigkeit (Naturkausalität) und Freiheit zu erfassen. Dabei läßt er in der Prämisse streng mechanisch determinierende Naturgesetzlichkeit einerseits und Freiheit andererseits undialektisch und unvermittelt als zwei verschiedenen Welten zugehörig bestehen, führt aber eine nachträgliche Vermittlung in der Wirkungsweise beider Welten ein, indem die Naturgesetze als ein Funktionsmechanismus interpretiert werden, der – vermutlich auf Grund einer uns verborgenen „Absicht der Natur“ – die Menschen zur Tätigkeit damit zur Erlernung des Gebrauchs ihres Vernunftvermögens anregt. Naturabsicht und Vernunft wirken derart nach dem Muster einer „prästabilierten Harmonie“ (Leibniz) in einer einheitlichen Richtung an der Moralisierung und Humanisierung der Menschheit. Natur und Vernunft erzielen diese Wirkung aber interessanterweise auf Grund ihrer Gegensätzlichkeit: auf Grund der Tatsache nämlich, daß der Mensch sowohl vernünftiges (intelligibles) als auch „tierisches“ (empirisches) Wesen ist, ist sein Wesenszug eine „ungesellige Geselligkeit“. Er will sich einerseits als Vernunftwesen in Gesellschaft setzen, andererseits drängt ihn seine egoistische Neigung zur Vereinzelung. Daraus entspringt nach Kant der Antagonismus des Geschichtsverlaufs, alle negativen Züge wie Herrschsucht, Kriege, Habsucht – kurz alle vom Menschen auf Grund seiner empirischen Natur selbst erzeugten Übel.

³⁵ Ebenda, Bd. 15, 1. Hälfte, S. 400.

³⁶ Ebenda, S. 342.

³⁷ Ebenda, Bd. 15, 2. Hälfte, S. 784.

³⁸ Ebenda.

Dieser Antagonismus ist jedoch eine große Triebkraft des Fortschritts, er zwingt die Menschen zu einem arbeitsamen, tätigen Leben, um die gesellschaftlichen Mißstände zu beseitigen. Ohne diese Mühsal würden sie in Müßiggang verkommen und könnten den Gebrauch ihrer Vernunft nicht erlernen.

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. [147]

III.

Die bei Kant anzutreffende Verabsolutierung einer „reinen Vernunft“ ist als ein erster Schritt zur „Rettung“ der Subjektivität aus einer fatalistisch wirkenden Naturkausalität verständlich. 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 aus Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude!

Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“³⁹

Kant konzentriert seine Aufmerksamkeit auf diese Fähigkeit des Subjekts zur Selbstbestimmung, wobei diese Selbstbestimmung in verschiedener Beziehung die Bewältigung der Wirklichkeit durch das Subjekt einschließt. Dies zeigt sich in dem Gedanken der Stiftung einer bürgerlichen Gesellschaft durch Vernunft Einsicht gleichermaßen, wie in der Konstituierung des Erkenntnisgegenstandes durch die aprioristischen Strukturen, die das Erscheinungsmaterial verarbeiten und zu gültigem Wissen umformen. In dieser Beziehung bleibt die empirische Wirklichkeit dem Subjekt nichts Fremdes. Die Art und Weise, wie Kant das Subjekt in seinen verschiedenen Äußerungen als erkennendes und praktisch tätiges Wesen als sich selbst und das Objekt bestimmend reflektiert, kann als ein Schritt zu der Einsicht gewertet werden, daß die „Fremdheit“ des Objekts durch aktives, tätiges Verhalten durchaus auflösbar ist. Denn wenn der gesellschaftliche Mensch über die Potenzen verfügt, sich seine Welt selbst vernünftig zu gestalten, ist Entscheidendes gegenüber Schicksalsglauben aller Art und damit Fetischisierung der Macht der Umstände eingewendet.

Diese Auflösung der „Entfremdung“ der Objektwelt geschieht bei Kant jedoch nur in engen Grenzen. In zweifacher Weise reflektiert er eine Wirklichkeit, die prinzipiell oder zumindest partiell vom Menschen unbeherrscht bleibt.⁴⁰

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

³⁹ Kants gesammelte Schriften. Bd. 8, S. 33.

⁴⁰ Eine treffende Einschätzung des Kantschen Begriffes der Subjektivität (der „Innerlichkeit“) und der ihm korrespondierenden Problematik eines unaufgelösten „ungeheuren Restes einer nicht-mathematisch kategorisierbaren Welt“ wird in der Einleitung zu Schellings Frühschriften (Akademie Verlag, Berlin 1971) von H. Seidel und L. Kleine gegeben.

Strukturen bleibt uns seinem eigentlichen Ursprung und Wesen nach selbst ein ewiges Rätsel. Eine weitere Reflexion unbewältigter Objektivität tritt uns gerade durch die Herauslösung der Subjektivität aus der Welt der Naturkausalität [148] in der Wirkungsweise der Naturgesetze selbst entgegen. Da Freiheit nicht als ein Moment in der Durchsetzung der Gesetzmäßigkeiten der empirischen Geschichte begriffen wird, bleibt sie letztlich gegenüber diesem Bereich ohnmächtig. Die von vornherein durch den Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit aufgerissene Kluft ist letztlich auch nicht durch die Einführung einer „Absicht der Natur“ zu überbrücken. Damit wird die von Kant im Grunde angestrebte dialektische Vermittlung von vornherein vereitelt. Die derart destillierte Vernunft droht angesichts der realen Wirklichkeit haltlos und praktisch ohnmächtig zu werden. Damit steht das Resultat der Kantschen Absicht einer festen Begründung der Vernunft gerade entgegen.⁴¹

Diese einschränkenden Bemerkungen sollen jedoch die Verdienste Kants in keiner Weise herabsetzen. Auch Problemstellungen schon, selbst wenn sie Fehler enthalten und zu keiner gültigen Lösung geführt werden können, tragen Wichtiges zur weiteren theoretischen Bearbeitung und Klärung bei. Gerade in dieser Beziehung stand Kant völlig auf der Höhe seiner Zeit, indem er die politischen und ideologischen Anregungen der damals fortgeschrittensten bürgerlich-progressiven Philosophie aufgriff und für seine eigenen Überlegungen zur Bestimmung des Gegenstandes und Wesens der Philosophie fruchtbar machte. Kant stellte sich die Aufgabe, Metaphysik zur Wissenschaft zu gestalten. Dies konnte ihm freilich nicht gelingen, aber seine Gegenstandbestimmung der Philosophie, auf die wir noch einmal zurückkommen wollen, enthält eine überlegenswerte Wendung auf die Problematik des Menschen und seine aktive Beziehung zur gesellschaftlichen und natürlichen Umwelt.

IV.

Die Definition der Philosophie als Philosophie vom Menschen bzw. als „Menschenkenntnis“ (d. h. aber als Vernunftwissenschaft) wird in gültiger Weise in den 1800 von Jäsche in Kants Auftrag und Mitwirkung herausgegebenen überarbeiteten Logikvorlesungen (wahrscheinlich aus dem Jahre 1782) gegeben: „Nach dem Weltbegriff ist sie (die Philosophie – M. T.) die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. 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.

Der Philosoph muß also bestimmen können

1. die Quellen des menschlichen Wissens,
2. den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich
3. die Grenzen der Vernunft. –⁴²

[149] Diese Auffassung vom Feld der Philosophie hat Kant in seinem gesamten Systemaufbau expliziert. Der Angelpunkt des Systems ist immer der Mensch, und zwar in den nach Kants Meinung wesentlichen Bestimmungen als Vernunftwesen. Nur scheinbar widerspricht die oben genannte Einteilung nach den vier Fragen der in der „Kritik der reinen Vernunft“ (Methodenlehre) getroffenen Einteilung der Metaphysik nach spekulativem (erkennendem) Gebrauch und nach praktischem Gebrauch der Vernunft: Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten. Wenn wir dem Kantschen Gedanken gang etwas tiefer in die Abhandlung der obengenannten Probleme folgen, reduziert sich

⁴¹ Diese Ohnmacht der Vernunft als Ausdruck der deutschen Zustände wird von Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ kritisch herausgearbeitet. (Vgl. Werke, Bd. 3, S. 176 ff.).

⁴² Kants gesammelte Schriften. Bd. 9, S. 23 ff.

die Einteilung seiner Philosophie tatsächlich auf diese beiden Bereiche; diese wiederum beantworten die Frage: Was ist der Mensch?

In der Erkenntnistheorie wird die Reduzierung des Gegenstandes des Philosophierens auf den Menschen und sein aktives Verhältnis zur Umwelt in der Explikation des Transzendentalprinzips bis zur Konsequenz des Agnostizismus gegenüber dem „Ding an sich“ fortgetrieben. Der Mensch kann vermittlels seiner Vernunft nur erkennen, was er nach eigenem Entwurfe hervorgebracht hat – ein Ding an sich ist ihm unzugänglich, denn er ist durch seine subjektive Vorgeformtheit durch das Apriori des Verstandes und der Anschauungsform von diesem abgegrenzt und kann es sich nicht unvermittelt aneignen – nur in Form der Erscheinungswelt.

Auf die Frage „Was kann ich wissen?“ antwortet Kant mit einem streng umrissenen System transzendentaler Bedingungen des Erkennens, zu dem ihm die mathematischen und physikalischen Erkenntnisse seiner Zeit, namentlich Newtons klassische Physik und Mechanik mit ihren mathematischen Grundlagen, zum Wissenschaftsideal dienten. Hier meint Kant den Umkreis apodiktisch gewisser Erkenntnisse begründet zu finden, die wiederum aber zur Erweiterung unseres Wissens dienen, wenn sie auf das sich ständig erweiternde Feld der Erfahrung angewendet werden. Jegliches Überschreiten dieses Feldes führt zur Spekulation, da wir dann nicht mehr ausmachen können, ob die Gegenstände unseres Urteilens real existieren oder bloß Produkte unserer Phantasie sind.

Der Umfang möglichen Wissens ist im Rahmen des Erfahrungsbezugs zwar ständig erweiterbar, aber immer nur nach mathematisch-physikalischen Prinzipien. Eine Erweiterung dem Typus des Wissens nach kann es unter Kants Prämissen nicht geben, denn die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode wird verabsolutiert. Wesentlicher jedoch für die Einschätzung der Bedeutung der Kantschen Erkenntnistheorie als dieser eben genannte Aspekt einer Systematisierung der Erkenntnisbedingungen nach mathematisch-physikalischem Vorbild scheint m. E. die Problemempfindlichkeit Kants angesichts des großen Umkreises von Fragen, die *nicht* nach diesem Vorbild zu erfassen sind und die ihn alles in allem an die Schwelle der Dialektik als Methode führen: Fragen nach objektiven dialektischen Beziehungen wie Endlichkeit-Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt, Unteilbarkeit und unendliche Teilbarkeit der Materie, Notwendigkeit und Freiheit, Welterschöpfung oder ewiger Bestand der Welt aus eigenem Vermögen. Dies ist die Antinomie der reinen Vernunft, die nach Kants eigenem Zeugnis der Anstoß und Ausgangspunkt seiner Vernunftkritik gewesen sei⁴³. (Ähnlich gelagert ist das [150] von Kant wiederholt (schon 1755 in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ und besonders ausführlich 1790 in der „Kritik der Urteilskraft“) aufgeworfene Problem der wissenschaftlichen Erklärung des Organischen, das mit Newtonschen Gesetzen nicht zu erfassen sei und deshalb der Einführung des teleologischen Prinzips zumindest im hypothetischen Gebrauch bedürfe.) Ohne hier auf das Problem der Dialektik der reinen Vernunft näher eingehen zu können, sei unter dem Aspekt der Gegenstandsbestimmung der Philosophie so viel festgehalten: Die genannten vier antinomischen Fragestellungen werden von Kant zunächst als nicht auflösbar bezeichnet, da sie auf die *Welttotalität* zielen, die nicht in unserer Erfahrung gegeben ist und daher in ihren allgemeinen Wesensmerkmalen nicht erkennbar. Die Vernunft verstrickt sich in Widersprüche, denn sie kann sowohl These als auch Antithese mit gutem Grund behaupten: die Welt ist endlich in Raum und Zeit – die Welt ist unendlich in Raum und Zeit.⁴⁴ Dennoch nimmt bezeichnenderweise die dritte Antinomie

⁴³ Vgl. den Brief an *Garve* vom 21.9. 1798. In: Kants Briefwechsel, Bd. 2, S. 779 f.:

„Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘ diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“

⁴⁴ Interessanterweise stellt es sich heraus, daß Kant die in den Antithesen 1, 2 und 4 und ihrer Begründung enthaltene Naturkonzeption, die von der Unendlichkeit und Ewigkeit der Welt und unendlichen Teilbarkeit der Materie ausgeht und der Welt Bestand aus eigener Vollkommenheit zuspricht, als die für die Erkenntnis der Erscheinungswelt (und das ist unsere „menschliche“ Welt) akzeptablen Hypothesen betrachtet. Daher sei auch der Empirismus (Epikureismus), der diese Konzeption gegenüber der in den Thesen enthaltenen dogmatischen (platonistischen) Auffassung vertritt, in Fragen der Naturerkenntnis höher zu schätzen als der „Platonismus“. Vgl. den Abschnitt: Das Interesse der Vernunft bei diesem ihren Widerstreit, in: Kritik der reinen Vernunft.

„Es gibt neben der Naturkausalität (Notwendigkeit) auch Freiheit – es gibt nur Naturkausalität“ eine Sonderstellung in der Art ein, wie Kant die Frage behandelt. Freiheit wird als der intelligiblen Welt angehörig erst einmal aus der Kritik der theoretischen Vernunft gewonnen, und an die reine praktische Vernunft verwiesen. Die Moralphilosophie beantwortet *positiv*, worin Freiheit besteht. Dieser Begriff hat somit keineswegs bloß hypothetischen Wert wie andere Aussagen der Antinomie-Problematik. Auf ihn gründet sich ein dem Wissen übergeordneter Bereich: das praktische Verhalten und Handeln (zumindest das Handlungsmotiv).

Deshalb ist die reine praktische Vernunft auch der theoretischen übergeordnet:

„Der spekulativen Vernunft ... untergeordnet zu sein ... kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauch allein vollständig ist“.⁴⁵

In der Moralphilosophie begründet Kant die Autonomie der menschlichen Vernunft bei der Entscheidung für gut und böse in der Motivierung der Handlung. Dies ist für Kant der eigentliche Sinn von Freiheit, denn nur in dieser Beziehung sei er von keinerlei äußeren Umständen abhängig. Moralisches Verhalten wird auf den „guten Willen“ gegründet; er allein entscheidet, ob eine Handlung gut ist, nicht der Erfolg der Handlung, denn dieser hängt nicht *nur*, ja nicht einmal *vorrangig* vom Menschen ab, sondern wesentlich von den konkreten „empirischen“ Bedingungen. Für gut oder böse kann ich mich jedoch frei entscheiden, auch dann, wenn die Entscheidung mir im Leben keinen Vorteil, ja sogar Schaden bringt. In der Entscheidung für das Gute liegt die Pflicht des Menschen, und darauf gründet sich seine Menschenwürde. Trotz der Herabsetzung des Wertes des konkreten Handlungsergebnisses zielt Kants Moralkonzeption durchaus auf gesellschaftlich wirksames Handeln: Der gute Wille soll realisiert werden im Verhalten und Handeln. Nur das Wissen um das moralisch Gute macht noch nicht moralisch. Der gute Wille hebt das Handeln nicht auf, er motiviert es und fordert es letztlich. Die Unterscheidung des moralischen Handlungsmotivs vom Handlungseffekt war [151] ein theoretischer Fortschritt in der Bestimmung des spezifisch Moralischen und damit ein Gewinn für die ethischen Untersuchungen im Rahmen der Philosophie. Kants Fehler besteht hier nicht im Verfehlen bzw. in der Ignoranz der Handlung gegenüber, als vielmehr im Nichtbegreifen der gesellschaftlichen Determinanten des Moralbewußtseins und damit in der Proklamierung einer zeitlosen Moral. Daß die Entscheidung, ob eine Handlung gut oder böse ist, bei bloß formalem Pflichtbegriff und Nichtberücksichtigung des gesellschaftlichen Resultats einzig und allein der privaten Sphäre, dem individuellen Gewissen, dem „Gefühl für gut und böse“, anheim gestellt ist, hat bereits Hegel kritisiert.⁴⁶

Selbst *Religion* wird in einer eigentümlichen religionskritischen Wendung auf einen „menschlichen“ Inhalt reduziert. Ohne hier auf Kants Religionskritik ausführlicher eingehen zu können, seien nur einige wesentliche Gesichtspunkte genannt: Es ist interessant und bezeichnend, daß Kant gerade in Fragen der kritischen Haltung zum religiösen Bewußtsein beim Übergang von der Position der frühen Schriften zum Kritizismus eine gewisse Radikalisierung seiner Auffassung erreicht. Hatte er beispielsweise in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (1755) immerhin noch einem – wenn auch sehr entlegenen – Deismus angehangen, der Gott noch als Schöpfer der Urmaterie akzeptiert, so wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ das erkenntnistheoretische Mittel des Agnostizismus eingesetzt, um die Unmöglichkeit jeglichen Gottesbeweises nachzuweisen. Da Gott nicht Gegenstand unserer Erfahrung sein kann, wir aber nur über Gegenstände der Erfahrung sagen können, daß sie existieren, bleibt Gott eine bloße Idee unserer Vernunft. In dieser religionskritischen Wende Kants drückt sich gewissermaßen aus, daß Religionskritik allein mit den Argumenten naturwissenschaftlichen Wissens nicht ausreichend ist und zur Frage nach den „menschlichen“, d. h. aber gesellschaftlichen Ursachen der Religion fortgeführt werden muß. Freilich fragt Kant nicht nach konkreten gesellschaftlichen Grundlagen des religiösen Bewußtseins, wohl aber danach, weshalb diese Bewußtseinsform in der Vernunft so herrschend ist. Dem Wissen widerspricht sie offensichtlich. Ihren Sinn

⁴⁵ Kants gesammelte Schriften. Bd. 5, S. 121.

⁴⁶ Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes (herausgeg. v. Hoffmeister). Leipzig 1949, C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, S. 423-472.

erhält sie für Kant aber in der Moralität. Für Kant besteht der eigentliche Inhalt des Religiösen in der Besinnung auf die Moralität des Menschen. Gott ist ein sittliches Ideal, eine sittliche Idee vom „höchsten Gut“, in dem sich Sittlichkeit und Glückseligkeit vereinigen. Der Mensch selbst kann eine solche Vereinigung von höchster Pflichterfüllung und höchster Glückseligkeit auf Grund seines empirischen Daseins niemals erreichen. Die Gottesidee hat keinerlei Moral begründende Funktion, denn der Mensch handelt nicht moralisch, weil ein höchster Richter existiert, der lohnt oder straft; das wäre geradezu jeglicher Moral entgegen, da der Mensch sich dann bei Gott einschmeicheln wolle bzw. aus Furcht vor Strafe gut handle. Moralität erfordert einzig die Besinnung auf die Menschenwürde. Diese Religionskritik führt Kant bis zur strikten Ablehnung jeglicher religiöser Kulthandlungen, der Kirche als Institution, die solche Handlungen kultiviert und nach politischer Macht über den Staat strebt, des Pfaffentums und jeglichen „Afterdienstes und Fetischdienstes“.⁴⁷

Es kann nur eine Moralreligion geben, und diese hat es mit den Pflichten der Menschen [152] im Diesseits zu tun: mit der Gestaltung ihrer gesellschaftlichen Beziehungen. Alle Handlungs- und Verhaltensmotive moralischer Art findet der Mensch in sich selbst und in der Beziehung zum anderen Menschen. Außerhalb dieser Sphäre gibt es keinen Gesetzgeber für moralisches Verhalten. Unter diesem Aspekt kann man sogar sagen, daß Kants Religionskritik ein Thema anschlägt, das von Feuerbach später weitergeführt wird, allerdings dann auf materialistischer Grundlage und indem Feuerbach die religiösen Bewußtseinsformen nicht nur positiv einem möglichen menschlichen Gehalt nach untersucht, sondern als *verkehrte Widerspiegelung* der Welt erkennt. Feuerbach stellt fest: Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.⁴⁸ Kant versucht zu begründen, daß die Frage „Was kann ich hoffen?“ sich auf die letzte, anthropologische Frage „Was ist der Mensch?“ zurückführen läßt. So läßt sich Religion völlig auf Moralphilosophie reduzieren.

Kants Konzeption von Gegenstand und Funktion der Philosophie hat in ihrer Zeit revolutionierend gewirkt. Hier wird nicht einfach die bürgerliche Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts fortgesetzt, obwohl sich Kant selbst als Vollender der Aufklärung versteht, sondern es wird bereits der Rahmen bisheriger Aufklärungsphilosophie gesprengt und mit der Reduzierung des Philosophierens auf menschliche, letztlich gesellschaftliche Inhalte direkter auf praktische Veränderung der Welt durch die selbstbewußte Tat des Subjekts gezielt. Dem widerspricht auch nicht, daß Kant selbst eine gewaltsame, revolutionäre Umwälzung der Gesellschaft für unrechtmäßig hielt und alle Hoffnung auf Aufklärung und damit allmähliche Moralisierung setzte. Es geht hier um eine Konsequenz seines theoretischen Ansatzes, nicht um die konkrete politisch-ideologische Auslegung durch Kant selbst.

Die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft von den höchsten Zwecken menschlicher Vernunft beruht auf einem verhältnismäßig klaren Bewußtsein über die praktische gesellschaftliche Funktion der Philosophie, über die Notwendigkeit ihrer Realisierung in Gestalt gesellschaftlicher Veränderungen im Interesse des geschichtlichen Fortschritts. Kant unternimmt darüber hinaus auch bewußt den Versuch, Philosophie dem gesamten Systemaufbau und Gedankeninhalt nach so zu gestalten, daß sie ihrer gesellschaftlichen Funktion gerecht werden kann. Dies empfand u. a. auch Herder so, wenn er meint, daß Kants Versuche, „die eigentlich menschlichen Wissenschaften nach strengen Begriffen zu ordnen“, sehr heilsam seien und einst in Tathandlungen greifen werden. Aber nicht nur für die damaligen ideologischen Auseinandersetzungen sind Kants Überlegungen zur Gegenstandsbedingung der Philosophie von Wert, und auch nicht nur als Wegbereitung Fichtescher und Hegelscher Philosophie. Kant wirft hiermit, wenn auch in verabsolutierender und ihrem idealistischen Gehalt nicht zu akzeptierender Weise, Fragen auf, die die Spezifik der Philosophie als einer besonderen gesellschaftlichen Bewußtseinsform überhaupt berühren. Eine das Absolute, die Totalität der

⁴⁷ Vgl. Kants Schrift: Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (1793). In: Kants gesammelte Schriften, Bd. 6. Diese Schrift war der Anlaß zu der berüchtigten Regierungsorder 1794, die der König selbst veranlaßte und der preußische Kultusminister Wöllner unterzeichnete, in der Kant „allerhöchste Ungnade“ angedroht wurde, wenn er weiterhin seine Philosophie „zur Entstellung, Herabwürdigung und Entehrung mancher Haupt- und Grundlehren des Christentums“ mißbrauche.

⁴⁸ Vgl. Feuerbach, L.: Vorläufige Thesen zu einer Reformation der Philosophie. In: Ludwig Feuerbach, Philosophische Kritiken und Grundsätze. Reclam Verlag Leipzig 1969, S. 169.

Welt umfassen wollende Philosophie wird damit in Frage gestellt. Es wird in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, daß Philosophie in ihrem inneren Aufbau nicht einfach eine Wiedergabe der Wirklichkeit im Sinne der bisherigen Ontologie sein kann, wie sie bei Leibniz und Christian Wolff, ebenfalls aber in der materialistischen Naturphilosophie der französischen Aufklärung noch im Prinzip das Modell des philosophischen Systems war. Selbstverständlich ist der Mensch nur „ein Teil“ der Welt bzw. der Natur; aber Philosophie hat eine spezifische gesellschaftliche Funktion, ist Reflexion der Klasseninteressen der Menschen und damit Ideologie und zielt daher immer [153] in ihrer Spezifik auf eine Selbstverständigung der Menschen (konkret der Klassen) über ihre Stellung zur Wirklichkeit (zur gesellschaftlichen und natürlichen) und auf Bestimmung des erkennenden und vorrangig praktischen Vermögens der Menschen bei der Aneignung der Umwelt. Philosophie soll letztlich immer in ihrer konkreten Ausführung die gesellschaftlichen Ansprüche der jeweiligen Klassen rechtfertigen. Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem ist in diesem Zusammenhang als der abstrakteste philosophische Ausdruck der gesellschaftlich sehr konkret sich darstellenden Problematik nach der Bestimmung des Menschen und seines Leistungsvermögens zu begreifen. Es besteht jedoch in der Geschichte der Philosophie weitgehend eine Diskrepanz zwischen dem objektiv wirkenden gesellschaftlichen Anliegen der philosophischen Bewußtseinsform und der Art und Weise, wie dieses in den Köpfen der Philosophen bewußt wird und in der Darstellung der Systeme seine Berücksichtigung findet. Es ist ein Verdienst Kants und insgesamt der klassischen deutschen Philosophie, dieses Anliegen bewußter herausgearbeitet zu haben, wenn auch in idealistisch-mystifizierender Weise. Kant und mehr noch Fichte (durch die Eliminierung des „Dinges an sich“ und die völlige Reduzierung des Nicht-Ichs, des Objekts, auf die ursprüngliche Tathandlung des Ichs) führen ihre Überlegungen zu diesem echten Problem der adäquaten Erfassung des eigentlich philosophischen Gegenstandes ins Extrem des subjektiven Idealismus, während Schelling und Hegel durch den Übergang zu objektiv-idealistischen Systemkonstruktionen zwar dieses Extrem zu vermeiden suchen, aber dies nur durch Restauration der von Kant zerschlagenen Metaphysik bewerkstelligen können. Trotzdem bleibt, im hohen Maße bei Hegel, die von Kant eingeschlagene Orientierung der Philosophie auf die Probleme des Menschen und seiner Geschichte zentrale Thematik. Mit dieser Konzentration auf die Probleme der Gesellschaft und ihrer Entwicklung hängt wesentlich die Möglichkeit einer umfassenden Ausarbeitung der dialektischen Methode zusammen, da dieser komplizierte Gegenstandsbereich nur vermittels dialektischer Denkweise und damit als Erkenntnis objektiver dialektischer Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten theoretisch weiter zu bearbeiten war. – Eine wissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie und seiner Darstellung im Theoriensystem ist freilich erst von marxistischer Position aus möglich geworden, ist doch die Lösung dieser Problematik nur auf der Grundlage einer historisch-materialistisch fundierten wissenschaftlichen Erklärung der gesellschaftlichen Bedingtheit und der Gesetzmäßigkeit des philosophischen Bewußtseins möglich. Hierzu kann die marxistische Philosophiegeschichte durch konkrete Untersuchungen ihren Teil beitragen.

Quelle: Wiss. Z. Karl-Marx-Univ. Leipzig, Ges.- u. Sprachwiss. R., 23. Jg. (1974), H. 3, S. 131-153.