

Zur Entstehung und Wertung des philosophischen Systems Immanuel Kants.

(6. Mai 1974; Tagung zum 250. Geburtstag Immanuel Kants: Vom Anspruch der Vernunft)

Karl Marx nannte in einem seiner frühen Artikel „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“<sup>1</sup> die Philosophie Immanuel Kants „die *deutsche Theorie* der französischen Revolution“<sup>2</sup> und bezeichnete damit den historischen Standort des Kantschen Lebenswerkes. Das philosophische System des Begründers des klassischen deutschen Idealismus entstand im wesentlichen in der ideologischen Vorbereitungsphase der großen bürgerlichen Revolution von 1789-1795 in Frankreich, wurde jedoch selbstverständlich durch die deutschen Verhältnisse mitgeprägt. Während in Frankreich handfeste ökonomische und politische Interessen der aufstrebenden Bourgeoisie auf die praktische Revolution zusteuerten, bestand in Deutschland zu Kants Lebzeiten keine Möglichkeit, die bürgerlichen Ideale durch die Tat zu realisieren. Die besten Vertreter der deutschen bürgerlichen Bewegung zogen sich in das Reich der Vernunft, der Gedanken zurück und erhofften, durch allmähliche Aufklärung der Menschen eine Besserung der gesellschaftlichen Zustände. Auch Kants Werk trägt diesen Zug der Anpassung an die deutschen Verhältnisse. Dennoch wäre es verkehrt, den revolutionierenden Gehalt der Kantschen Philosophie zu übersehen, denn ist diese Philosophie auch deutsche Theorie, so ist sie doch Theorie der Revolution des Bürgertums. [2] Marx' positive Würdigung des Lebenswerkes Immanuel Kants drückt aus, was die fortschrittlichsten Zeitgenossen angesichts dieser Philosophie empfanden. So nennt der Aufklärer Moses Mendelssohn Kant den Alleszermalmer, weil dieser mit seiner Kritik aller bisherigen Denkweise grundsätzliche Zweifel an der überlieferten, vom Feudalismus übernommenen, aber auch bürgerlichen Denktradition anmeldete. Johann Gottfried Herder spricht in enthusiastischen Worten von der positiven Wirkung der Kantschen Philosophie, indem er sich zugleich gegen ihre Verflachung durch die akademischen Kantianer wendet. „Durch Kant“, so schreibt er, „ist ein neuer Reiz in die Gemüter gekommen, nicht nur das Alte zu sichten, sondern auch wohin in Sonderheit der Zweck der Philosophie geht, die eigentlich menschlichen Wissenschaften, Moral, Natur und Völkerrecht nach strengen Begriffen zu ordnen. Sehr heilsam sind diese Versuche; sie werden in Tathandlungen greifen.“<sup>3</sup>

Stärker noch betont einige Jahrzehnte später Heinrich Heine die revolutionierende Wirkung der Kantschen Philosophie in ihre Zeit. „Man sagt“, schreibt er in seinem Buch „Religion und Philosophie in Deutschland“, „die Nachtgeister erschrecken, wenn sie das Schwert eines Scharfrichters erblicken. Wir müssen sie erst erschrecken, wenn man ihnen ‚Kants Kritik der reinen Vernunft‘ entgeghält.“<sup>4</sup>

[3] Dieses Buch ist das Schwert, womit der Deismus hingerichtet wurde in Deutschland. Er führt weiter aus: „Mit diesem Buche, [...], beginnt eine geistige Revolution in Deutschland, die mit der materiellen Revolution in Frankreich die sonderbarsten Analogien bietet und dem tieferen Denker ebenso wichtig dünken muß wie jene. Sie entwickelt sich mit denselben Phasen, und zwischen beiden herrscht der merkwürdigste Parallelismus. Auf beiden Seiten des Rheines sehen wir denselben Bruch mit der Vergangenheit, der Tradition wird alle Ehrfurcht aufgekündigt, wie hier in Frankreich jedes Recht, so muß dort in Deutschland jeder Gedanke sich justificieren, und wie hier das Königtum, der Schlußstein der alten sozialen Ordnung, so stürzt dort der Deismus, der Schlußstein des geistigen alten Regimes.“<sup>5</sup>

In diesem Sinne leitet Kants Philosophie eine neue entscheidende Entwicklungsphase der bürgerlichen Philosophie in der noch aufstrebenden Periode des Bürgertums ein. Die klassische deutsche Philosophie, die zu den bedeutendsten Höhepunkten im philosophischen Denken der Menschen zielt und deshalb eine wesentliche theoretische Quelle des Marxismus werden konnte. In dieser dem Wesen nach ideologischen Einschätzung der Kantschen Philosophie möchte ich versuchen, einige anstößige zu skizzieren, die m. E. Kants Philosophie mit beeinflussen. [4] Auf den ersten Blick

---

<sup>1</sup> MEW Bd. 1, S. 78-85.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>3</sup> Herders Werke in fünf Bänden. Weimar 1957, Bd. 5, S. 270.

<sup>4</sup> Heines Werke in fünf Bänden. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar 1974, Fünfter Band, S. 99.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 95-96.

erscheint es, als ob Kant die Neubestimmung meines Philosophierens durch eine ausgesprochen erkenntnistheoretischen Wende einleitet, die durch das Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 gekennzeichnet ist. In diesem Sinne wurde vom Neukantianismus und wird auch heute noch von der bürgerlichen Kantforschung der Übergang von der sogenannten vorkritischen zur kritischen Periode Kants gesprochen. Freilich ist angesichts des Hauptwerkes Kants die erkenntnistheoretische Wende zunächst das augenfälligste. Kant stellt von vornherein bei der Bestimmung seiner transzendentalen Methode das erkenntnistheoretische Anliegen nach Fixierung der nach seiner Auffassung a priori im Subjekt enthaltenen Erkenntnisbedingungen und ihres Anwendungsbereiches ihre Funktion zur Wissenserweiterung als das zunächst zu lösende Problem aller Kritik der Vernunft heraus und somit in der Tat eine erkenntnistheoretische Frage. Er versucht auch Eingang zu begründen, weshalb sich aus der modernen Wissenschaftsentwicklung seiner Zeit sowie aus der philosophischen Verarbeitung dieser Entwicklungstendenzen in den Erkenntniskonzeptionen die Notwendigkeit einer radikalen, einer kopernikanischen Wende ergebe. Mathematik und klassische Physik sind für Kant der Prototyp von Wissenschaften, die auf apodiktisch gewissen theoretischen Voraussetzungen beruhen und damit für ihn der Beweis für das Vorhandensein synthetischer Urteile a priori.

[5] Kant versucht auf seine Weise, eine Antwort auf die Probleme der Wissenserweiterung mittels der Beziehung, Theoriebildung, empirisches Wissen zu geben. Das Bewußtsein über ein gezieltes methodisches Herangehen und damit über theoretische Voraussetzungen, die methodisch zur Bearbeitung neuen empirischen Materials Verwendung finden, ist in Kants Erkenntniskonzeption stark ausgeprägt und erhält hier die eigentümliche Gestalt eines Apriori des Verstandes, das Wissensbegründen sein soll, zugleich aber als ahistorisch festgelegter Typus des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens des XVIII. Jahrhunderts die Verstandesfunktion in eine bestimmte Richtung festgelegt und einengt. So bedeutungsvoll die Probleme der Wissenschaftsentwicklung und die Anstöße aus den erkenntnistheoretischen Diskussionen jener Zeit jedoch für Kants „Kritik der reinen Vernunft“ waren, wenn es um die Lösung konkreter Detailfragen bei der Erklärung des Erkenntnisvorganges ging, dieser Faktor allein kann m. E. den Übergang Kants zum Kritizismus nicht hinreichend erklären. Bleibt ein derartiger Erklärungsversuch selbst innerhalb der erkenntnistheoretischen Problematik bzw. höchstens noch im Vergleich der Kantschen erkenntnistheoretischen Konzeption mit anderen Erkenntnistheorien stehen, können die Prämissen der Kantschen Erkenntnistheorie nur unzureichend begriffen werden.

[6] Dies betrifft besonders auf Kants Auffassung vom erkennenden Subjekt, auf Kants Bestimmung der Struktur und der Funktion der reinen Vernunft, auf die Betonung der Aktivität des Subjekts und auch auf den spezifischen Agnostizismus zu. Wenn man die Gesamtgrundlage der Kritik der reinen Vernunft berücksichtigt und damit besonders die Funktion, die dieses Werk für die Konzipierung des Gesamtsystems der Kantschen Philosophie hat, so ergibt sich eine umfassendere Sicht auf die theoretischen und vor allem ideologisch bedingten Anlässe für den Übergang zum Transzendentalismus. Es sind dies aber Fragen, die mit Kants Konzeption vom Menschen und seiner gesellschaftlichen Stellung und Wirksamkeit zusammenhängen und auf seine Geschichtsphilosophie und Moralphilosophie hinführen. Bereits vor und während der Ausarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“, also in der Periode von etwa Mitte der 60er Jahre des XVIII. Jahrhunderts bis Ende der 70er Jahre hatte Kant den Gesamtentwurf einer Metaphysik als Wissenschaft, einer Philosophie von den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft stets vor Augen. Es wird deutlich, daß es ihm dabei keineswegs nur um die Begründung des Wissens als des Erkenntnisproblems ging. Der Entwurf einer Kritik der reinen theoretischen Vernunft auf den Zweck der Begründung der reinen praktischen Vernunft und damit der Freiheit hin geht aus dem nachgelassenen Material der Entstehungszeit der Kritik [7] der reinen Vernunft hervor. Dazu zähle ich ja auch den Briefwechsel. So kündigt Kant bereits im Jahre 1765 in einem Brief an Johann Heinrich Lambert an, daß er vorhabe, eine kritische Prüfung der vorliegenden Philosophie vorzunehmen und zwei kleinere Abhandlungen plane. Er nennt diese „metaphysische Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und metaphysische Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit“.

1770 schreibt er ebenfalls an Lambert über seinen Plan, eine Untersuchung über die reine moralische Weltweisheit anzufertigen, koppelt aber in all diesen Jahren dieses Vorhaben mit dem Plan, die Kritik der spekulativen Vernunft zu verfassen.

Am 7. Juni 1771 schreibt Kant an Marcus Herz: „Ich bin itzo damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel ‚Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, das Verhältnis der von der Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlicher auszuarbeiten.“<sup>6</sup> Der Plan zu diesem Werk wird in einem weiteren Brief im Jahre 1772 an Marcus Herz näher dargelegt. Dieses Werk soll enthalten in einer ersten Abteilung:

1. Die Phänomenologie überhaupt
2. Die Metaphysik, und zwar nach ihrer Natur und Methode [8]

und in einer zweiten Abteilung soll enthalten sein

1. Allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde
2. Die ersten Gründe der Sittlichkeit.

In diesem Zusammenhang wird auch davon gesprochen, daß er daran arbeitet, eine Kritik der reinen Vernunft vorzulegen, die er in den folgenden Jahren immer wieder in den Briefen erwähnt, von der er immer wieder spricht als nun ein bald zu beendigendes Werk, welches allerdings erst im Jahre 1781 erscheint.

Wenn man zur Klärung der Genesis des Kantschen Systems vor allem die Nachlaßreflexionen heranzieht, ergeben sich ebenfalls wichtige Gesichtspunkte für die Erklärung dieser Philosophie; vor allen Dingen aber für die noch viel zu wenig beachteten unmittelbaren politischen und ideologischen Anlässe, die Kants Umorientierung in der Philosophie beeinflusste. Freilich wird in der marxistischen Literatur über Kant die Kantsche Philosophie ebenfalls durchweg ideologisch gewertet. Es wird aber nach meinen Begriffen noch zu sehr vom fertigen Resultat vom vorliegenden System ausgegangen und zu wenig versucht, dieses System in seiner Entstehungsschichte aufzuhellen, um damit zugleich den Zugang zu einer gründlicheren Wertung der Kantschen Philosophie zu finden.

[9] So z. B. zu dem heiß umstrittenen Problem des Kantschen Agnostizismus, das ja oft abgewertet in der Literatur dargestellt wird.

Es ist hier notwendig, den Hinweis zu Hegel zu beachten, den er in der „Phänomenologie“ in der Vorrede gibt, indem er sagt: „Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*. Noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden. [...] das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“<sup>7</sup> Und Hegel meint das im Zusammenhang mit der Differenz, die auftritt zwischen der Art und Weise, wie in den Köpfen und in den festgelegten Systemen der Philosophen die Meinung zum Ausdruck kommt, die sie sich selbst subjektiv über ihr System bilden, und im Unterschied dazu hebt Hegel hervor, daß es auch darauf ankomme, das Gesetz der Entstehung und Entwicklung des menschlichen Wissens – auch des philosophischen Wissens – aufzudecken. Und dazu eben gerade ist es notwendig, die Ausführung der Sache unbedingt in die Betrachtung mit einzubeziehen.

Ich kann natürlich in meinen Darlegungen hier nur einige Fragen hypothetisch aufwerfen, und ich bin mir im Klaren darüber, daß es keineswegs eine umfassende gründliche Analyse der Entstehung der Kantschen Philosophie ist, die ich hier vortragen kann.

[10] Vor allen Dingen muß ich hier voraussetzen die konkreten sozialökonomischen und politischen Umstände, unter denen Kants Philosophie entstanden ist. Ich will mich konzentrieren auf zwei Fragen im Grunde, die m. E. zeigen, daß Kants Philosophie wesentlich aus ideologischen Motiven, die

---

<sup>6</sup> Vgl. I. Kant, Briefwechsel, Bd. 1, Leipzig 1924, S. 94.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Akademie-Verlag Berlin 1975, S. 11.

wiederum aus der Stellungnahme zur Zeit resultieren, entstand. Einmal will ich das zeigen an der Art und Weise, die Kant zu einer Neuorientierung und damit neuen Gegenstandsbestimmung der Philosophie in der Ausarbeitungsphase der „Kritik der reinen Vernunft“ kommt, und zum anderen will ich versuchen darzustellen, wie in diesem Prozeß ein wesentliches ideologisches Problem bürgerlichen Denkens für Kant eine entscheidende Rolle spielt, nämlich das Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit.

Ich halte es für ein wichtiges methodisches Prinzip bei der Aufhellung einer Philosophie eben nicht nur auszugehen von den philosophischen Aussagen, die auf hoher Abstraktionsebene vorliegen, sondern zugleich einzubeziehen, falls das bei einem Philosophen vorliegt, und bei den meisten Philosophen liegt es ausgearbeitet vor, einzubeziehen ihre konkreten Aussagen über politische, gesellschaftliche, theoretische, geschichtliche Probleme. Auf Kant bezogen, bedeutet das, unbedingt seine geschichtsphilosophischen Aussagen einzubeziehen [11] und zwar nicht nur zu betrachten unter dem Gesichtspunkt, wie er in der Geschichtsauffassung seine einmal gefundenen Prinzipien realisiert. Meines Erachtens ist der Weg auch schon umgekehrt, war die Geschichtsphilosophie Kants bereits entscheidend mitkonstituiert für seine Philosophie. Ich glaube, daß hier eine Gesetzmäßigkeit vorliegt, die man generalisieren kann für viele philosophische Systeme. Und vor allem für die Philosophie des XVIII. Jahrhunderts besteht hier deshalb die Möglichkeit, weil die bürgerliche Ideologie hier in ein Stadium ihrer Entwicklung eintritt, in der ganz ausgesprochen Stellung genommen wird zur Geschichte und zu den Entwicklungsprozessen in der Geschichte. Wir finden hier ausgearbeitet die geschichtsphilosophische Konzeption, und das hängt natürlich mit dem Entwicklungsstand der bürgerlichen Klasse in dieser Zeit zusammen.

Aber ich meine auch, daß wir den Zugang zu vielen philosophischen Systemen über [...] Stellungnahme des Philosophen zu den Problemen seiner Zeit finden können, wenn man beispielsweise an die Platonsche Philosophie denkt, die doch ganz offensichtlich nicht aus erkenntnistheoretischen oder rein wissenschaftstheoretischen Überlieferungen entstand, sondern eine Stellungnahme impliziert zu den Fragen der gesellschaftlichen Ordnung und zu den Fragen der Reformierung gesellschaftlicher Beziehungen.

[12] Ich glaube auch, daß hier die Entwicklungsgeschichte der marxistischen Philosophie uns viele Hinweise gibt für (Gesetzmäßigkeiten des philosophischen) die Entstehung des philosophischen Denkens überhaupt. Ich möchte hier die Hypothese aufstellen, daß im Grunde die Geschichte der marxistischen Philosophie das Rätsel gewissermaßen löst für das Entstehen philosophischer Systeme überhaupt. Nicht etwa in dem Sinne, daß nun alle philosophischen Systeme in einer so komplexen Weise entwickelt werden über ökonomische, gesellschaftspolitische und andere Aussagen. Das liegt sicher nicht in jedem Falle vor, aber die Stellungnahme des Philosophen für die Probleme seiner Zeit zeigt sich in der Geschichte der marxistischen Philosophie, die eine Geschichte des Werdens einer Wissenschaft ist, in einer so ausgeprägten Weise, daß man von daher Rückschlüsse ziehen kann auf Gesetzmäßigkeiten eben der philosophischen Erkenntnis überhaupt.

Ich möchte also erstens eingehen auf Kants Bestimmung der Philosophie als Menschenkenntnis, also Kants Bestimmung der Philosophie als Menschenkenntnis:

In der „Heiligen Familie“ schreibt Marx in dem Abschnitt „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus“<sup>8</sup> letzterem die Leistung zu, die Metaphysik des XVII. Jahrhunderts, wie sie von Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz repräsentiert werde, überwunden zu haben. Dieser [13] Schlag gegen die metaphysische Philosophie, die meinte, das Absolute, sei es nun Substanz, Gott, Vernunft etc., mit gültigen Prinzipien erfassen zu können, erfolgte, indem die Natur als das wahre Absolute entgegengesetzt wurde.

Damit war mit dem Siegeszug des Materialismus – vor allem in Frankreich – des XVIII. Jahrhunderts ein großer Fortschritt erreicht. Aber der französische Materialismus blieb weitgehend die theoretisch ausgearbeitete Antwort auf die Frage schuldig, wie die von ihm selbst geforderte Vernunft in freier,

---

<sup>8</sup> Siehe MEW Bd. 2, S. 125–131.

selbstbestimmender Tat die gesellschaftlichen Umstände radikal überwinden könne. Der Mensch wird in den Naturkonzeptionen wesentlich als kontemplativ den Umständen ausgeliefert interpretiert. Zugleich aber wurde in den Gesellschaftsvertragstheorien das Prinzip einer Freiheit proklamiert, die nicht auf Einsicht in die Naturnotwendigkeit reduzierbar war. Der französische Materialismus analysierte unzureichend die aktiven Aneignungsformen des Subjekts der Wirklichkeit gegenüber. Kein Wunder, daß die vorliegenden Systeme selbst noch nicht alle Merkmale der alten Metaphysik abstreifen konnten. Die Zertrümmerung der alten Metaphysik erfolgt jedoch noch auf einem anderen Wege, durch Immanuel Kant, der die Subjektivität, die Innerlichkeit, wie Hegel es formuliert, zum ausschließlichen Gegenstand der Philosophie erhebt.

[14] Kant eröffnet den Problemkreis der klassischen deutschen Philosophie mit einer rigorosen Reduzierung des Gegenstandes der Philosophie auf die subjektive Seite, die zugleich als tätiges Prinzip ausgearbeitet wird. Der Kritizismus Kants setzt bekanntlich mit der Ausarbeitung des Transzendentalprinzips in der Erkenntnistheorie, der kopernikanischen Wende, dem Apriorismus und dem im korrespondierenden spezifischen Agnostizismus in fragender 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. Er versteht sich als Philosophie des menschlichen Selbstbewußtseins. Auch von dieser dem französischen Materialismus entgegengesetzten Position war Überwindung der Metaphysik möglich, ja, in gewisser Weise radikaler. Allerdings nun mit der Einseitigkeit und Verkehrtheit einer idealistischen Wende behaftet. Kant will Philosophie als Menschenkenntnis.

Er lehnt ontologische Philosophie ab. Damit konzentriert er die Aufmerksamkeit auf die Analyse des Leistungsvermögens und der Grenzen, der Aneignungsform des Subjekts der Umwelt gegenüber und auch die möglichen Resultate dieser Aneignungsprozesse. Die Vernunft erfährt durch ihn Kritik. Die überschwengliche Idealbildung wird abgelehnt. Es werden zwar [15] Ideale in Kants Philosophie proklamiert, aber diese bleiben als ferne Ziele um Unendlichen; sie dienen gewissermaßen als Triebkraft im gesellschaftlichen Prozeß, um die Menschen zu immer ständiger Tätigkeit anzutreiben.

Insofern überwindet Kant nicht nur die Metaphysik des XVII. Jahrhunderts. Er ist darüber hinaus bereits Kritiker der Vernunft in Gestalt der französischen Aufklärung, allerdings unter Preisgabe bereits erreichter materialistischer Positionen.

Noch eine weitere Traditionslinie bürgerlicher Philosophie wird von ihm kritisch überwunden, eine Traditionslinie, die aus dem englischen Materialismus stammt und in den Skeptizismus Humes führt. Ich halte diese Beziehung Kants zu Hume und zum französischen Materialismus, vor allen Dingen aber zu dem großen Aufklärer und Gesellschaftsvertragstheoretiker Rousseau als die unmittelbaren neuen Impulse, die seiner Philosophie eine wesentliche Wende geben, während andere kritische Distanzierungen zu anderen philosophischen Systemen, beispielsweise zum vorliegenden Rationalismus in Deutschland, zwar bei Kant ebenfalls zu neuen Einsichten führten, und zwar bereits in den frühen Schriften, so beispielsweise in der Untersuchung zwischen Realgrund und Denkgrund in der Herausarbeitung logischen Widerspruchs im Unterschied [16] zur Realrepugnantz, also zum realen Widerspruch und anderen Fragen, aber ich meine, daß die entscheidenden Impulse eben ausgingen in der Verarbeitung der Problemstellung aus der englischen Philosophie des Bürgertums und aus der französischen Philosophie. Kants Verhältnis zu Hume, der Hochschätzung Humes als desjenigen Philosophen, der ihn aus seinem dogmatischen Schlummer, wie er selbst sagte, geweckt habe, bezeichnet ziemlich genau den Ansatz, von dem Kant ausgeht. An Hume interessiert ihn der Gleichklang mit seinem eigenen Anliegen, den Absolutheitsanspruch der bisherigen philosophischen Position in die Schranken zu weisen, die überschwengliche Spekulation zu überwinden und sich auf das dem Menschen Mögliche zu besinnen. Hume wird also keineswegs nur, wie das oft dargestellt wird, als Erkenntnistheoretiker von Kant verarbeitet. Diese Kritik an der Überschwenglichkeit des bisherigen bürgerlichen Denkens betrifft zum Beispiel Humes Kritik einer absoluten Vernunft, besonders in Gestalt der Lehre von den eingeborenen Ideen Descartes, in der er die Gefahr eines Dogmatikers erkannte, der dem der Religion nicht unähnlich ist. Hier schließt Hume dem Anliegen nach, nicht aber in der Begründung, an Lockes Kritik der Lehre von den angeborenen Ideen an. Auch Kant erkennt,

daß es gelte, die Vernunft, besonders in Gestalt der vorliegenden philosophischen Positionen in die Schranken zu weisen. Den skeptizistischen Konsequenzen Humes jedoch konnte er nicht folgen. Die Reduzierung [17] des Wahrheitswertes unserer Aussagen auf ihre Bewährung in ihrer tagtäglichen Gewohnheit bzw. Erfahrungen entsprach wohl den Positionen und der utilitaristischen Haltung des englischen Bürgertums, das seine Positionen relativ gesichert sah und sich auf den allmählichen Ausbau der ökonomischen und politischen Macht konzentrierte, nicht aber den Ansprüchen der deutschen bürgerlichen Klasse, die sich in ökonomischer Unterentwicklung und in völliger Rechtlosigkeit befand und sich ihrer politischen Impulse deshalb auch aus der vorrevolutionären Bewegung in Frankreich wesentlich mit holte. Dort aber wurde neben den naturmaterialistischen Positionen die Bedeutung der menschlichen Vernunft für die Aufklärung und schließlich die Gesellschaftsveränderung behauptet. Kant will beide Gesichtspunkte vereinen: Besinnung auf die Grenzen menschlicher Vernunft, aber mit dem Ziel, die Prinzipien der Vernunft als Garant für die Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen umso fester zu begründen.

In dieser Richtung gehen auch Kants Überlegungen zu den Aufgaben der Philosophie. Es sind vor allem zwei Bestimmungen, die in seiner Definition der Philosophie, einer Metaphysik, die als Wissenschaft Bestand finden könnte, Beachtung finden müssen. Erstens wird Philosophie herausgearbeitet als Philosophie im weltbürgerlichen Sinne im Unterschied zum Schulbegriff, und zwar als Philosophie, die [18] Menschenkenntnis sein muß. Sie muß die höchsten Zwecke menschlicher Vernunft bestimmen. Hier liegt ihr spezifischer Gegenstand im Unterschied zu anderen Bewußtseinsformen. Sie kann daher auch nicht verquickt werden, beispielsweise mit formaler Logik, und sie kann sich auch nicht auf Naturphilosophie beschränken.

Zeitlich früher jedoch tritt in den Werken Kants eine zweite Bestimmung auf, nämlich Metaphysik ist die Wissenschaft von den Grenzen menschlicher Vernunft. So in den „Träumen eines Geistessehers“ 1766. Hier deutet sich allerdings noch sehr keimhaft eine Überlegung an, die zum Transzendentalprinzip führt. Der Mensch ist sowohl gekennzeichnet durch Erkenntnisbedingungen a priori, als auch durch Erkenntnisbedingungen a posteriori. Er ist sowohl ein intelligibles als auch sensibles Wesen, und erst in der Synthese beider Erkenntnisvermögen bildet sich das menschliche Wissen. Von dieser Position aus führt Kant in dieser Schrift die Polemik gegen die Geisterseherei und überhaupt gegen jede Überschwenglichkeit auf philosophischem Gebiet.

Geht man also vom zeitlichen Primat der genannten erkenntnistheoretischen Forderungen nach einer Begrenzung menschlicher Vernunft aus, so scheint Kants Wende erkenntnistheoretisch vorgebildet zu sein. Es bleibt aber die Frage offen, ob diese wenigen auf einige eingeschränkten Fragestellungen bezogene Überlegungen schon hinreichen, diese [19] Ausweitung der Kantschen Auffassung zu einem solch komplexen System erklären, wie Kant es später als Metaphysik der Wissenschaft in wesentlichen Zügen als Ergebnis seiner Kritik zur Vernunft herausarbeitet.

Der Übergang zu einer neuen Bestimmung des Gegenstandes von Philosophie, der Mitte der 60er Jahre etwa einsetzt und in konkreten Nachlaßstellen nachweisbar ist, umfaßt nicht zufällig einen über die erkenntnistheoretische Problematik hinausweisenden Aspekt. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang betont, die höchsten Zwecke des Menschen, die also im praktischen Gebrauch der Vernunft sich nur realisieren lassen, müssen letztlich auch das höchste Ziel bei der Ausarbeitung der Philosophie sein.

Diese Gedanken sind in Kants politischem Denken verwurzelt. Die Zeit etwa ab Mitte der 60er Jahre des XVIII. Jahrhunderts bis zur endgültigen Ausarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“, Ende der 70er Jahre, war für Kant eine wesentliche Phase der Bildung seines politischen Standpunktes. Zumindest hatten wir aus dieser Phase, angefangen von den Bemerkungen zu seinem Handexemplar der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen“ bis hin zu den Nachlaßnotizen zu den Anthropologievorlesungen aus der Mitte der 70er Jahre, handfeste Zeugnisse einer intensiven Beschäftigung Kants mit den Fragen seiner Epoche – seien es direkte Äußerungen zu den politischen Ereignissen oder [20] Stellungnahmen zu progressiv bürgerlichen Naturrechts- oder Gesellschaftsvertragslehren, die er vor allem über Rousseaus Einfluß verarbeitet.

Kant nimmt Stellung in politischen Fragen, gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit, so zur Entwicklung Englands, zum Unabhängigkeitskrieg Nordamerikas gegen die despotischen Machtformen in Europa, die die Rechte des Volkes mit Füßen treten, das Volk in Unmündigkeit halten und von einem Krieg in den anderen stürzen. Zitate hierzu finden Sie auch in dem Artikel, den ich in dem Heft der Wissenschaftlichen Zeitschrift<sup>9</sup> veröffentlicht habe und in dem Artikel der Deutschen Zeitschrift für Philosophie<sup>10</sup>.

Er beginnt nun die Aufgabe der Philosophie, ihre gesellschaftliche Funktion und ihren such aus dieser Funktion ergebenden Gegenstand neu zu durchdenken. Kant hatte vorher ideologische Probleme des fortschrittlichen Bürgertums nur in vermittelter Weise aus angesprochen, so beispielsweise bei Verteidigung des naturwissenschaftlichen Weltbildes gegenüber der Theologie, dabei aber den Aufbau und die Methoden besonders der in Deutschland herrschenden Wolffschen Schulphilosophie nicht prinzipiell in Frage gestellt. Nun beginnt er den Schulbegriff der Philosophie vom Weltbegriff zu scheiden. Er versteht unter Philosophie eine Wissenschaft, die die Würde des Menschen begründen muß und daher in erster Linie Menschenkenntnis sein muß.

[21] Rousseau, mit dessen Schriften Kant in der ersten Hälfte der 60er Jahre vertraut wurde und die auf ihn einen unauslöschlichen Eindruck machten, nennt er als denjenigen, der ihn zurecht gebracht habe. „[I]ch 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.“<sup>11</sup> Und weiter schreibt er: „Es müsse eine Wissenschaft geben, aus der man lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.“<sup>12</sup> Diese Reflexionen finden sich in den handschriftlichen Bemerkungen zu der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ aus den Jahren 1764/65.

Diese Aufgabe schreibt nun Kant der Philosophie zu, die als Wissenschaft bestehen kann und die es erst noch zu schreiben gelte. Vorher hatte Kant unter Philosophie „allgemeine 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 umschrieben. 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. Dies etwa aus dem Jahr 1775 oder auch [22] schon eher. Hier sind also die Themen der Entstehung nicht immer ganz genau durch die Kantforschung festgestellt, deshalb sind manche Jahresangaben nicht mit Sicherheit zu behaupten.

Diese Überlegungen Kants resultieren offensichtlich aus der sich entwickelnden Einsicht in die gesellschaftliche, auf menschliche Zwecke ausgerichtete Funktion allen Wissens. Daß wir hier nicht nur eine sporadische, dem gerade unmittelbar bearbeiteten Problemkreis der Anthropologie entstandenes Resultat vor uns haben, sondern einen Gedanken, der zunehmend zur Auffassung von Gegenstand und System der Philosophie verallgemeinert wird, zeigt die Parallelität zu einer aufschlußreichen Passage aus den Logik-Nachlaßnotizen, die wahrscheinlich aus der zweiten Hälfte der 70er Jahre stammt. Man könnte Weltwissenschaft und Weltweisheit unterscheiden. Die erste ist Gelehrsamkeit, die zweite Kenntnis von der Bestimmung des Menschen nach Verstand und Wille, Metaphysik und Moral. So ist Hume der größte Weltweise. Also, hier wird Hume offensichtlich nicht nur als Erkenntnistheoretiker gewertet. Und in der gleichen Entwicklungsphase fügte Kant folgendes hinzu: „Weisheit ist die Beziehung ... zu den wesentlichen Zwecken der Menschen. Daher Bestimmung des Menschen nach Verstand und Willen. Der Naturkundige ist kein Philosoph.“<sup>13</sup> Einige sehr schöne Überlegungen Kants finden sich in den Metaphysik-Reflexionen aus der Mitte der 70er Jahre.

---

<sup>9</sup> Philosophie als Menschenkenntnis. Zur Entstehung und Wertung des philosophischen Systems I. Kants In: Wissenschaftliche Zeitschrift Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, 23. Jahrgang (1974), Heft 3, S. 131-153.

<sup>10</sup> Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1974 (22) Heft 3, S. 289-307.

<sup>11</sup> Kants gesammelte Schriften, Bd. 20, S. 44.

<sup>12</sup> Ebenda.

<sup>13</sup> Ebenda, Bd. 16, S. 66.

[23] Er schreibt hier: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschenkenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftkunst; aber die obrigkeitliche Würde über die Menschliche Vernunft und alle Kräfte, 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.“<sup>14</sup> und etwa zur gleichen Zeit: „Der Philosoph ist kein Misologe, aber ein Gesetzkundiger der menschlichen Vernunft, und die vornehmsten Gesetze sind die, welche die Anmaßungen der Vernunft auf den Zweck der Menschheit einschränken.“<sup>15</sup> Und erfährt hier fort, daß zwar geschichtliche und andere Erkenntnisse zur Philosophie beitragen können, aber daß die Philosophie allein die Maximen der Vernunft geben könne. Wenn also Einschränkungen der Vernunft, dann auf die Zwecke der Menschheit. Hier wird der Punkt fixiert, an dem sich die eingangs genannten beiden Stimmungen der Metaphysik berühren. Die metaphysische Ontologie wird zerschlagen, die Philosophie der transzendentalen, sich selbst, ihr Wissen und Handeln wesentlich bestimmenden und damit zunehmenden gesellschaftlichen Beziehungen vernunftig gestaltenden Subjektivität wird proklamiert. Philosophie als Menschenkenntnis, das heißt Erkenntnis des Vernunftvermögens und seiner Grenzen.

[24] Es geht somit um die Bestimmung der subjektiven Aneignungsformen der Wirklichkeit gegenüber. Diese Aneignungsformen Wissen und Handeln, vor allem moralische Motivierung des Handelns, haben bei Kant durchaus gesellschaftliche geschichtsbildende Dimension. Kant geht nicht vom einzelnen Individuum aus. Hier liegt ein großes Verdienst.

Auch die Gesamtanlage des Werkes „Kritik der reinen Vernunft“ prägt den Stempel dieser Bestimmung des philosophischen Gegenstandes. Es zeigt sich, daß Kant selbst dieses Werk keinesfalls als rein erkenntnistheoretische Erörterung versteht. Erstens reiht er die „Kritik der reinen erkennenden Vernunft“ in den Geist des Zeitalters ein, welches er als Zeitalter der Kritik bestimmt, einer Kritik, der sich keine gesellschaftliche Sphäre entziehen könne, auch nicht Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät. Zwar wollen sich letztere der Kritik nicht stellen, aber „alsdann“, so schreibt Kant, „erregten sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“<sup>16</sup>

Zweitens läßt Kant keinen Zweifel daran, worin der Zweck der Kritik des Erkenntnisvermögens eigentlich letztlich besteht: einmal in der Abschirmung gegen jegliche Spekulation über transzendente Gegenstände, so beispielsweise als religionskritisches Instrument, zum anderen aber zur Begründung der Möglichkeit von Freiheit im praktischen Gebrauch der Vernunft und damit der Möglichkeit moralischer [25] Entscheidungsfähigkeit. In der Kritik der reinen Vernunft will Kant umfänglich nachweisen, daß all unser Wissen um Gegenstände nur Wissen nach Prinzipien der mathematischen und klassisch physikalischen Wissenschaften sein kann, so daß unser Begriff der Natur uns keine Möglichkeit eröffnet, im Rahmen einer durchgängigen Naturkausalität die Freiheit des Menschen zu erklären. Dennoch ist Freiheit eine praktische Tatsache für den Menschen, und darüber hinaus macht ihre Möglichkeit den Wert und die Würde des Menschen aus und eröffnet die Perspektive einer bürgerlichen, d. h. nach Recht geregelten Gesellschaft. Der wesentliche Gewinn der Kritik der reinen Vernunft im Hinblick auf Kants Gesamtsystem ist die transzendente Idee der Freiheit. Die Auflösung gibt er ja bekanntlich in der dritten Antinomie. Die Definition der Philosophie als Philosophie vom Menschen bzw. als Menschenkenntnis wird in gültiger Weise in den 1800 von Jaescho in Kants Auftrag und Mitwirkung herausgegebenen überarbeiteten Logikvorlesungen, die wahrscheinlich selbst im Jahre 1782 gehalten wurden, da waren wahrscheinlich die Grundlagen für diese Herausgabe gegeben. „Nach dem Weltbegriff“, so schreibt hier Kant, „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: [26]

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?

---

<sup>14</sup> I. Kant, Schriften, Bd. 18, S. 30 (Nr. 4927; 2. Hälfte der siebziger Jahre).

<sup>15</sup> Ders., Schriften, Bd. 18, S. 44 (Nr. 4970; 2. Hälfte der siebziger Jahre).

<sup>16</sup> I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1971, S. 7.



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, also auf die Frage:

Was ist der Mensch?

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.<sup>17</sup>

Soweit das Zitat.

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“ im Abschnitt Methodenlehre getroffenen Einteilung der Metaphysik nach spekulativen, also erkennenden Gebrauch und nach praktischem Gebrauch der Vernunft. [27]

Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten.

Wenn wir dem Kantschen Gedankengang etwas tiefer in die Abhandlung der oben genannten Probleme folgen, reduziert sich die Einteilung seiner Philosophie tatsächlich auf diese beiden Bereiche, also auf die beiden Fragen: Was kann ich wissen, was soll ich tun. 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 Dinge an sich fortgetrieben. Der Mensch kann vermittels 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 unübermittelt 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 – wie schon gesagt – zum Wissenschaftsideal dienen. Hier meint Kant den Umkreis apodiktisch gewisser Erkenntnisse begründet zu finden, die wiederum aber zur Erweiterung unseres Wissens dienen, wenn sie auf ein sich ständig erweiterndes Feld der Erfahrung angewendet werden. [28] Jegliches Überschreiten des Feldes führt aber 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 Erfahrungsbezuges 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 scheint m. E. die Problemempfindlichkeit Kants angesichts des großen Umkreises von Fragen, die nicht nach diesem Vorbild zu erfassen sind und die alles in allem an die Schwelle der Dialektik als Methode führen. Fragen nach objektiven dialektischen Beziehungen, wie Endlichkeit und 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 – wie Kant sagt – die Antinomie der reinen Vernunft, die nach Kants Zeugnis der Anstoß und Ausgangspunkt seiner Vernunftkritik gewesen ist.

Kant hat jetzt bereits in der Erarbeitungsphase der Kritik der reinen Vernunft auf den zentralen Punkt, der für ihn [29] diese Dialektik war, bei der Ausarbeitung seiner Kritik hingewiesen, und zwar im Jahre 1776

---

<sup>17</sup> Kants gesammelte Schriften. Bd. 9, S. 23 f.

schreibt er: „Nothwendigkeit, Freyheit und Unendlichkeit sind die drey steine des Anstoßes der Vernunft“.<sup>18</sup> Und zu einem viel späteren Zeitpunkt in einem Brief an Garve von 1798 hebt er hervor: „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.“<sup>19</sup>

Ohne hier auf das Problem der Dialektik der reinen Vernunft näher eingehen zu können, möchte ich hier nur darauf verweisen, daß in der Behandlung dieser vier antinomischen Fragestellungen das Problem Notwendigkeit und Freiheit ganz offensichtlich eine Sonderstellung einnimmt, weil von hier aus Kant die transzendente Idee der Freiheit herausarbeitet und zeigt, das dies eine wesentliche Voraussetzung ist, um zum praktischen Begriff der Freiheit, also letztlich zur [30] Philosophie übergehen zu können. Auf dieses Problem bin ich in dem Artikel der Deutschen Zeitschrift für Philosophie ausführlicher eingegangen. Allein schon die Struktur dieser Antithese-Darstellung weist m. E. darauf hin, daß für ihn nicht das Problem in dieser Fragestellung die Frage nach der Naturkausalität und Notwendigkeit war. Die Frage scheint ihm nicht weiterer Diskussion bedürftig, sondern das eigentliche Problem, um das es hier geht, ist die Frage nach der Freiheit. Die reine praktische Vernunft und der Übergang zur reinen praktischen Vernunft erfolgt schon unter dem Gesichtspunkt, daß die theoretische der reinen praktischen Vernunft untergeordnet wird. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ formuliert Kant: „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“.<sup>20</sup> In ähnlicher Weise finden wir in den 70er Jahren in allen Phasen der Entwicklung von Kant Reflexionen darüber, daß die praktischen Wissenschaften und auch die praktische Philosophie letztlich den Wert der theoretischen bestimmt. In der Moralphilosophie begründet Kant die Antinomie der menschlichen Vernunft bei der Entscheidung für Gut und Böse in der Motivierung der Handlung. Dies ist für Kant der eigentliche Sinn von Freiheit. [31] Nur in dieser Beziehung sei der Mensch 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 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 der konkreten Handlungsergebnisse 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 gut. Der gute Wille hebt die Handlungen nicht auf, er motiviert sie und fordert sie letztlich heraus. Die Unterscheidung des moralischen Handlungsmotivs vom Handlungseffekt war 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. der völligen Ignoranz der Handlung gegenüber. [...] \* ihn nicht begreifen der gesellschaftlichen Determinanz des Moralbewußtseins und damit in der Proklamierung einer zeitlosen Moral. Daß die Entscheidung auf [32] 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 anheimgestellt ist, hat bereits Hegel in der „Phänomenologie“<sup>21</sup> kritisiert.

Schließlich geht es noch um die Frage, inwieweit bei Kant Religionsphilosophie vorhanden ist. Selbst Religion wird bei Kant in einer eigentümlichen religionskritischen Wendung auf einen menschlichen Inhalt reduziert. Ohne hier auf Kants Religionsphilosophie ausführlicher eingehen zu können, seien nur

<sup>18</sup> I. Kant, Schriften, Bd. 18, Berlin 1910, S. 24 (Nr. 4905; 1776-78).

<sup>19</sup> Brief an Garve vom 21.9. 1798. In: Kants Briefwechsel, Bd. 2, S. 779 f.

<sup>20</sup> Kants gesammelte Schriften. Bd. 5, S. 121.

\* Im Manuskript eine freie Stelle. Es kann sein, daß nachfolgend geschrieben sein soll: „gegenüber, im Nichtbegreifen“ usw.

<sup>21</sup> Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes (herausgeg. v. Hoffmeister). Leipzig 1949, C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, S. 423-472.

einige wesentliche Gesichtspunkte genannt. Es ist interessant und bezeichnend, daß Kant gerade in Fragen der kritischen Haltung zum religiösen Bewußtsein beim Übergang von der Produktion der frühen Schriften zum Kritizismus eine gewisse Radikalisierung einer Auffassung erreicht. Hatte er beispielsweise in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ 1755 immerhin noch einen – wenn auch sehr entlegenen – Deismus angehängen, 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 biblischen 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 [33] 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 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.

[34] 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“. <sup>22</sup> Es kann nur eine Moralreligion geben, und diese hat es mit den Pflichten der Menschen 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. <sup>23</sup> 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.

[35] 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. Aus dieser Gegenstandsbestimmung der Philosophie und ihrem Anlaß ergibt sich zunächst erstens Kants Übergang zum Idealismus [und] wird aus

<sup>22</sup> Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft (1793). In: Kants gesammelte Schriften, Bd. 6. – Diese Schrift war der Anlaß zu der berüchtigten Regierungsurkunde von 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.

<sup>23</sup> Vgl. Feuerbach, L.: Vorläufige Thesen zu einer Reformation der Philosophie. In: Ludwig Feuerbach, Philosophische Kritiken und Grundsätze. Reclam Verlag Leipzig 1969, S. 169.

bürgerlich progressiver Fragestellung vollzogen. Zweitens hängt dieser Übergang nicht ausschließlich mit dem deutschen Charakter dieser Philosophie zusammen, obwohl der deutsche Charakter der Philosophie diesem Idealismus in einer spezifischen Form beeinflusst, sondern er ergibt sich wesentlich auch aus dem Gegenstandsbereich, der hier zentrale Thematik wird.

[36] Da Kant den Problembereich des klassischen deutschen Philosophie – vor allem der idealistischen Systeme – mit einer rigorosen Reduzierung des Gegenstandes der Philosophie auf die *subjektive* Seite, auf den Menschen und seine geschichtsgestaltende vernünftige Tat eröffnet, – eine Gegenstandsbestimmung, mit der die Ablehnung jeglicher ontologischer Philosophie verbunden ist, – ist der Übergang zu einer idealistischen Position schon allein aus dieser Thematik verständlich. Hier wird ja gerade *der* Themenbereich 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 [37] Grundlagen des menschlichen Bewußtseins konnten nicht befriedigen, betrafen sie doch entweder einseitig naturalistisch orientierten Systems, also sinnesphysiologischen Analysen, so bei Locke, oder Untersuchungen, wie sich bestimmte gesellschaftliche Erfahrungen auf den Inhalt des Denkens auswirken können, so in der Idolen-Theorie 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, die 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 Wissensentwicklung und des Selbstbewußtseins als gesellschaftlich tätige Vernunft.

[38] 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.

[39] Nun zu dem 2. Problem, und zwar zur Funktion der Geschichtsphilosophie für Kants „Auffassung von der Vernunft“, wobei hier im Mittelpunkt die Freiheitsproblematik steht. Also, zur Funktion der Geschichtsphilosophie für Kants Auffassung von der Vernunft.

Die hier skizzierte Gegenstandsbestimmung der Philosophie durch Kant sowie ihre Herausbildung im Erarbeitungsprozeß seines philosophischen Hauptwerkes „Kritik der reinen Vernunft“ verweist uns auf ein ideologisches Grundproblem, welches Kant vom bürgerlich progressiven Standpunkt aus theoretisch

zu analysieren beginnt. Das Problem der Begründung von Freiheit, und zwar – wie wir sehen werden – in einem spezifischen Sinne. Ich möchte hier die Hypothese aufstellen, daß es vorrangig die Stellungnahme Kants zum Freiheitsproblem ist, wie es damals im Rahmen der bürgerlichen Ideologie diskutiert wurde, die seine Auffassung von Philosophie in der genannten Richtung orientierte und viele Züge seines transzendentalen Idealismus bestimmte. In diesem Zusammenhang ist nun Kants Geschichtsphilosophie, wie er sie zeitlich parallel zur „Kritik der reinen Vernunft“ auszuarbeiten beginnt und wie sie uns in die anthropologischen Reflexionen im Nachlaß überliefert ist, von hohem Interesse. Denn Kants Geschichtsphilosophie enthält seine Freiheitskonzeption in unmittelbar politischen und gesellschaftstheoretischen Aussagen und liefert eine Begründung dafür, weshalb Kant Freiheit als Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen jenseits der [40] Naturkausalität ansiedelt. Die zentrale Stellung des Freiheitsproblems zu Kants Philosophie hat bereits Hegel als Ausgangspunkt des Verständnisses dieser Philosophie charakterisiert, und zwar in völlig treffender Weise mit dem Blick auf die ideologische Situation des französischen Bürgertums und konkret mit dem Blick auf Rousseau. In den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, in dem Abschnitt über Kant, schreibt Hegel: „Das Wahrfahre der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt.“<sup>24</sup> Interessant, daß hier bereits die Freiheitsproblematik auf das Denken und damit auf das Erkenntnisproblem bezogen wird. „Rousseau“, schreibt Hegel weiter, „hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite.“<sup>25</sup> Frankreich faßt dies nach der Seite des Willens auf, wobei aus den folgenden Erörterungen hervorgeht, er meint hier, nach der Seite der praktischen Tat. Es kommt ja dann die berühmte Stelle, daß die Deutschen viel Rumor auf und im Kopf haben<sup>26</sup>, während die Franzosen zur gleichen Zeit ihre Revolution durchführen. Und an anderer Stelle schreibt Hegel: „Die Rousseausche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, hat Kant aufgestellt.“<sup>27</sup> Kant wird mit dem Problem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit Anfang der 60er Jahre durch einen charakteristischen Entwicklungsstand der Diskussion zu Fragen der bürgerlichen Philosophie konfrontiert, [41] wobei für ihn vor allem der Einfluß der Rousseauschen Gesellschaftsvertragstheorie und die Geschichtstheorie 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 Geschichtsphilosophen seiner Epoche. Ihn begeisterten nicht nur die bürgerlich humanistischen Ideale Rousseaus. Er verarbeitete die Geschichtsauffassung Rousseaus als wichtigen Denkanstoß in seiner eigenen Konzeption und setzte mit seiner eigenen 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 einer harmonischen 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 vermittels eines freiwillig eingegangenen Gesellschaftsvertrages eröffnete in der Konsequenz, wenn auch noch nicht theoretisch umfassend [42] 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 Kant aufgreift und in seiner Freiheitskonzeption kategorial und eingeordnet in ein geschlossenes philosophisches System philosophisch auszuarbeiten beginnt. Vor allem folgende Aspekte waren zu berücksichtigen: die von Natur aus und vor dem Gesetz gleichberechtigte Stellung aller Individuen, ihr Recht, sich

<sup>24</sup> G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Dritter Band. Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig 1971, S. 483.

<sup>25</sup> Ebenda.

<sup>26</sup> Siehe ebenda, S. 484.

<sup>27</sup> Ebenda, S. 521.

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. Also vor allen Dingen in der politischen Sphäre. Aber auch die Abgrenzung der Freiheit des Individuums von Willkür und von dem Recht des Stärkeren, die Begrenzung der individuellen Freiheit durch das gesellschaftliche Interesse.

[43] Zugleich schließt dieser Freiheitsbegriff ein, daß der Gesellschaftsvertrag eine Angelegenheit eines freien Vernunftentschlusses der Staatsbürger ist. denn es wird ja ein Vertrag geschlossen. Damit aber haben wir in der Gesellschaftsvertragstheorie bereits im Keim, wenn auch nicht im 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. Hier tritt also eine Antinomie auf, die Kant selbst Antinomie der reinen Vernunft in der „Kritik der reinen Vernunft“ darstellt, die er keineswegs erfindet, sondern die er praktisch in der ideologischen Situation vorfindet. 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. Eine Bestimmung als Einsicht in die Notwendigkeit konnte nicht befriedigen. Diese neue Anforderung politisch-ideologischer und theoretischer Art an eine den neuen Entwicklungsstand der bürgerlichen Bewegung reflektierende Freiheitskonzeption machte es notwendig, diesen Begriff stärker unter dem Gesichtspunkt der aktiven souveränen und gesellschaftsverändernden Tätigkeit des Subjekts als Schöpfer des Geschichtsprozesses zu durchdenken. Wie stark Kant die Freiheitsproblematik in den ersten Jahren seiner Rousseaubeschäftigung und seiner Neuorientierung seiner Philosophie, nämlich in den Jahren 1764/65 vor allem, aus denen wir ja die Bemerkungen zu seiner Schriftbeobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen haben, wie stark [44] also Kant diese Beschäftigung mit Rousseau bewegte, wie stark Kant diese Beschäftigung mit den Freiheitsproblemen bewegte, das zeigt sich in der Art und Weise, wie er in diesen Bemerkungen über dieses Problem reflektiert.

Die gesamte Rousseau-Auswertung Kants erfolgt wesentlich unter dem Aspekt, die Freiheitsproblematik zu diskutieren. Das Ergebnis, zu dem er kommt bei der Bestimmung des Freiheitsbegriffes kann man etwa in folgenden Aspekten zusammenfassen: Freiheit wird hier bestimmt, einmal als Unabhängigkeit der Entscheidung und den Umständen. Zweitens als Ausdruck der Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen, betrifft beispielsweise den Charakter, drittens Ausdruck der Menschenwürde. Das betrifft vor allen Dingen die der Menschenwürde entsprechende Gestaltung gesellschaftlicher Beziehungen.

Die politische Haltung Kants ist eindeutig. Wirkliche Freiheit, so schreibt er in den Bemerkungen über die Beobachtungen, wirkliche Freiheit ist mit Unterwürfigkeit und Ungleichheit unvereinbar. In diesen Jahren zeigt sich, daß Kant in politischen Fragen ein radikaler Verfechter der Freiheit und Gleichheit aller Menschen ist, in einem weit größerem Umfang, könnte man sagen, als beispielsweise später in seinem Werk „Metaphysik der Sitten“ in seiner Rechtsphilosophie, die schon weit stärker Anpassung [45] in den politischen Fragen an die deutschen Verhältnisse enthält. In den Bemerkungen zu den Beobachtungen finden wir beispielsweise folgende Stelle: „Der Mensch hängt von vielen äußeren Dingen ab, aber er mag sich befinden, in welchem Zustand wie er auch wolle; er hängt jederzeit durch seine Bedürfnisse an einigen durch seine Lüsterheit an anderen Dingen, und indem er wohl der Verweser der Natur, aber nicht der Meister ist, so muß er sich dem Zwange desselben bequemen, weil er nicht findet, daß sie sich immer nach seinen Wünschen bequemen will. Was aber weit härter und unnatürlicher ist als dieses Joch der Notwendigkeit, das ist die Unterwerfung, die Unterwürfigkeit eines Menschen unter den Willen eines anderen Menschen. Es ist kein Unglück, daß demjenigen, der die Freiheit gewohnt wäre, das Gut der Freiheit genossen habe, erschrecklicher sein könnte, als sich einem Geschöpf von seiner Art überliefert zu sehen, das ihn zwingen könnte, sich seines Willens zu begeben, das zu tun, was er will. Es gehört auch eine sehr lange Gewohnheit dazu, den schrecklichen Gedanken der Dienstbarkeit leidlicher zu machen, denn jedermann muß es sich empfinden, daß, wenn es gleich viel Ungemächlichkeit gibt, die man nicht immer mit Gefahr des Lebens abzuwerten Lust haben möchte, dennoch kein Bedenken stattfinden würde in der Wahl zwischen Sklaverei und Tod, die Gefahr des letzteren vorzuziehen.“<sup>28</sup>

[46] Und in ähnlicher Weise äußerte sich auf den folgenden Seiten, er hält einen Menschen, selbst wenn er Macht hat, nicht für frei, wenn er andere Menschen unterwirft, sozusagen seine eigene Freiheit

---

<sup>28</sup> ???

mißbraucht. In den Reflexionen zur Metaphysik aus den Jahren 1764–1770 wird das Problem der Möglichkeit der Freiheit immer wieder erneut erörtert, also in jeder Phase, die dort festgestellt wird an handschriftlichem Material, wird dieses Material immer wieder behandelt. Immer wieder wird der Gedanke hin und her gewendet, daß Freiheit im Rahmen der Naturkausalität, der Umstände, nicht möglich sei, wohl aber ein praktisch notwendiger Grundbegriff sei. Kant erfaßt zwar das Antinomische, das in der bürgerlichen, speziell französischen Aufklärung enthaltenen Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit als ein Grundproblem. Er vermag es aber letztlich selbst auf Grund einer dualistischen Struktur seines Menschen- und Geschichtsbildes zu fixieren. Er bleibt damit ansatznach in der Antinomie stehen. Denn einerseits wird das Subjekt betrachtet aus der Naturkausalität, wozu er nicht nur die Gesetze in der Natur, sondern auch Gesellschaftsgesetze zählt, unterworfen, die mit fatalistischer Gewalt die menschlichen Individuen unter eine streng notwendige Gesetzesbeziehung zwingt. 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 leiten lassen. [47] Der Gedanke findet dann später seine theoretische Ausarbeitung in der Pflichtethik. Das Subjekt ist somit 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 zu vermitteln versucht, die er aber der Grundlage nach von vornherein voneinander trennt. Der Dualismus Kants erklärt sich einerseits aus seiner Auffassung von der Naturkausalität, andererseits aus den universalen Anforderungen, die er in dieser Entwicklungsphase an den Freiheitsbegriff stellt.

Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei zweifellos Kants tiefer Gedanke, daß der geschichtliche Fortschritt, die Realisierung der Freiheit, nur durch die Entwicklung der Tätigkeit des Menschen zu erzielen ist. So schreibt er Mitte der 70er Jahre: „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 GröÙte Vollkommenheit erlangen und damit ieder einzelne. Alsdann dauert sie immer.“<sup>29</sup> Aber er fügt hinzu, daß das Besondere der Menschheit sei, daß sie alles Gute sich selbst erfinden und durch Freiheit anschaffen soll, daß der Mensch eben zur Gesellschaft gemacht sei und sich darin [48] bilde, daß die ganze Art in Vollkommenheit fortschreiten solle und daß sie aus der Unmündigkeit aller Art zur Mündigkeit schreite. 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 Kant-Literatur 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), um 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 Naturnotwendigkeit und Freiheit zu erfassen. Dabei läßt er – wie gesagt – zunächst 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 – wie Kant meint – zunächst in der Prämisse streng mechanisch determinierende Naturgesetzlichkeit einerseits und Freiheit andererseits undialektisch und unvermittelt aus 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 – wie Kant meint – vermutlich auf Grund einer uns verborgenen Absicht der Natur die Menschen zur Tätigkeit und damit zum [49] Erlernen des Gebrauchs ihres Vernunftvermögens anregt. Ein Gedanke der prästabilierten Harmonie, der etwas an Leibniz anklingt, Naturabsicht und Vernunft, wirken als wie in einer Richtung einer Moralisierung und Humanisierung des Menschen. Natur und Vernunft erzielen diese Wirkung in interessanter Weise auf Grund ihrer Gegensätzlichkeit. Auf Grund der Tatsache, nämlich daß der Mensch sowohl vernünftiges, intelligibles als auch tierisches Wesen ist, sein Wesenszug eine ungesellige Geselligkeit. Dieser Begriff taucht noch nicht in den Reflexionen vor Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ auf, er wird zum ersten Mal in der „Idee

<sup>29</sup> I. Kant, Schriften, Bd. 15/2, S. 784 f. (Nr. 1499).

zu einer allgemeinen Geschichte der Menschheit“ geprägt, aber der Grundgedanke, daß der Mensch ungesellig-gesellig ist, wird in der Dialektik von Gut und Böse, von Triebhaftigkeit und von Unterscheidung für Gut und Böse beispielsweise immer wieder erläutert. Der Mensch will sich einerseits als Vernunftwesen in Gesellschaft setzen, andererseits drängt ihn seine egoistische Neigung zur Vereinzelung. Daraus entspringt nach Kant – und auch das ist eine spätere Präzisierung – der Antagonismus des Geschichtsverlaufs. Er spricht also direkt vom Antagonismus. Alle negativen Züge, wie Herrschsucht, Kriege, Habsucht, kurz, alle vom Menschen auf Grund seiner empirischen Natur selbst erzeugten Übel. 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 [50] ihrer Vernunft nicht erlernen. Auch dieser Gedanke wird bereits in den frühen Reflexionen erörtert, z. B. im Zusammenhang mit ethnologischer Literatur, mit Reisebeschreibungen. Hier weist Kant darauf hin, daß Völker, die noch – wir würden sagen – in der Urgesellschaft leben, z. B. nennt er Otaheite [Insel Tahiti], diese Insel, die damals von einigen Reisenden besucht und beschrieben wurde, daß solche Völker im Grunde keine Weiterentwicklung durchlaufen, weil sie in einer üppigen Natur nicht angeregt werden zur Tätigkeit. Es wäre interessant, an dieser Stelle einen Vergleich der Kantschen mit der Rousseauschen Geschichtsauffassung einzufügen. Das kann ich hier aus Zeitgründen nicht machen. Hier gibt es methodisch ganz entschiedene Unterschiede. Auf diese Unterschiede ist Katja Tenenbaum eingegangen in ihrem Artikel zum Natur- und Kulturbegriff bei Kant und Rousseau in der Wissenschaftlichen Zeitschrift Nr. 3.

Es zeigt sich nämlich hier, daß Kant zwar einerseits in einigen Fragen theoretisch tiefer geht als Rousseau, indem er den Antagonismus, sozusagen die Übel in der Geschichte in die Gesetzmäßigkeit der Geschichte einordnet und als Triebkräfte begreift, während Rousseau doch wesentlich von der negativen Kultur- und Zivilisationskritik her diese Übel erklärt. Andererseits aber zeigt sich hier zugleich die ideologische Differenz beider Denker. Während nämlich bei Rousseau eine solche Methode der Gewinn einer Ebene für sehr scharfe Kritik ist an den gesellschaftlichen [51] Zuständen, tritt nun bei Kant eine sozusagen erklärende Darstellungsweise ein. Das, was auch bei Hegel später eine Rolle spielt und was Marx einmal den unkritischen Positivismus nannte, indem ihm alle Erscheinungen, die zwar auch in ihrer negativen Seite gesehen werden, doch erklärend in die Geschichte hineingestellt werden und vor allen Dingen auch von ihrer positiven Wirkung her interpretiert werden. Aber diese Frage – wie gesagt – muß ich, kann ich hier nur kurz erwähnen. 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 und zugleich das Feld, wo Freiheit entwickelt wird, nie zu verlieren.

Ich möchte nun drittens noch zu einigen zusammenfassenden Gedanken kommen. Wenn wir zusammenfassen die Einflüsse der Geschichtskonzeption und der Freiheitskonzeption, damit auch die Kantsche Transzendentalphilosophie, feststellen wollen, so kann ich das hier allerdings nur in einigen Anmerkungen kurz erwähnen. [52] Das sind Fragen, wo man weitere Untersuchungen anstellen müßte. So gibt es erstens sicher einen Zusammenhang in der Reflexion des tätigen Subjekts, einerseits in der Geschichte, andererseits im synthetisierenden Vorgehen beim Erkennen und in der Moralphilosophie bei der Fixierung eben der Autonomie des Willens. Dieses tätige Prinzip zeigt sich u. a. in der Erkenntnistheorie, beispielsweise wo es ja oft sehr schwer ist, den Zusammenhang zur Geschichtsphilosophie darzustellen, indem die Kategorien und Grundsätze des Verstandes für Kant kein fertiges Wissen sind, sondern, wie er immer wieder betont, Funktionen zur Wissenserarbeitung, also Funktionen zu einem aktiven Verhalten im Erkennen. Die konkrete Ausführung des Transzendentalprinzips in der Erkenntnistheorie kann freilich nicht allein aus diesem Faktor erklärt werden, denn hier werden eben auch Aussagen systematisiert, die ganz offensichtlich aus dem damaligen Stand der erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Diskussion stammen. Es soll also hier keine Reduzierung auf diesen Anlaß folgen.

Ich will nur darauf hinweisen, daß hier ein Übergreifen des Moments wirksam ist.

Es ist übrigens interessant, daß es bei Kant immer wieder Bemerkungen gibt, so auch in der Ausarbeitungsphase der „Kritik der reinen Vernunft“, wo er den Begriff [53] der Freiheit auch anwendet auf das, was er in der „Kritik der reinen Vernunft“ Spontaneität des Verstandes nennt. Freiheit im praktischen Gebrauch, das ist das, worauf wir bis jetzt das Augenmerk lenkten. Er nennt aber z. B. an einer Stelle aus



dem Jahr 1776 Freiheit auch etwas, was er später mit Spontaneität des Verstandes bezeichnet. Er schreibt hier nämlich: „Die transzendente Freyheit ist die nothwendige Hypothesis aller Regeln, mithin alles Gebrauchs des Verstandes. Man soll so und so denken usw. usw. folglich muß diese Handlung frey seyn.“<sup>30</sup> Also auch auf das Denken wird es in diesem Zusammenhang bezogen, weil Kant hier offensichtlich einen Bezugspunkt sieht, denn er betont ja auch immer wieder: die Vernunft ist *eine* Vernunft, die verschiedene Funktionen hat, einmal das Wissen zu konstituieren, zum anderen die Handlung zu motivieren.

Ein weiterer Zusammenhang: Kant verweist die Vernunft immer wieder auf den Anwendungsbereich Wirklichkeit, erstens um diesen zu bestimmen, zweitens aber auch um an Hand dieser Gelegenheit – Ursache, wie er es nennt – sich bewähren zu können. Dies trifft für die Geschichtsauffassung gleichermaßen zu, wie auf den Erfahrungsbezug a priori Erkenntnisvorgang und für die Pflichterfüllung des Menschen im gesellschaftlichen Leben.

Obwohl natürlich bei Kant die Struktur von Erkennen und Handeln unterschiedlich ist und der Wirklichkeitsbezug sich unterschiedlich gestaltet.

[54] Kant will aller Vernunfttätigkeit gesellschaftliche Wirksamkeit zusprechen. In der Geschichte zielt Vernunft Gebrauch auf Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft. In der Erkenntnistheorie geht es um die Fixierung des gesellschaftlich gültigen Wissens. So sollen beispielsweise Wahrnehmungsurteile zu Erfahrungsurteilen sogar zum objektiven Wahrheitsgehalt geführt werden. Die Moralphilosophie soll Recht und Pflicht in Recht und Politik bestimmen. Das ist ja seine Konzeption, die er vor allem in der „Metaphysik der Sitten“ ausführlich darstellt.

So hat Kants Reduzierung des philosophischen Gegenstandes auf die vernünftige Subjektivität ihren historisch begründbaren Platz im Rahmen der bürgerlich progressiven Philosophie des XVIII. Jahrhunderts und leitet in der Tat eine neue Phase der bürgerlichen Philosophie ein. Die Bestimmung der Philosophie als Wissenschaft zu den höchsten Zwecken menschlicher Vernunft beruht auf einem verhältnismäßig klaren Bewußtsein über die praktische gesellschaftliche Funktion der Philosophie über die Notwendigkeit ihrer Realisierung und Gestalt gesellschaftlicher Veränderungen und im Interesse des geschichtlichen Fortschritts. Kant unternimmt darüber hinaus oft bewußt den Versuch, Philosophie dem gesamten Systemaufbau und Gedankeninhalt nach so zu gestalten, daß sie ihrer gesellschaftlichen Funktion gerecht werden kann. [55] Aber nicht nur für die damaligen ideologischen Auseinandersetzungen sind Kants Überlegungen zum Gegenstand der Philosophie von Wert und auch nicht nur als Wegbereitung Fichtescher und Hegelscher oder Schellingscher 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 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 metaphysischen Ontologie sein kann, wie etwa bei Leibniz, Christian Wolff und anderen auftrat, aber auch in der materialistischen Naturphilosophie der französischen Aufklärung im Prinzip noch 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 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, vorrangig praktischen Vermögens der Menschen bei der Aneignung der Umwelt.

[56] 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

---

<sup>30</sup> I. Kant, Schriften, Bd. 18, S. 24 (Nr. 4904; 1776-78). Vgl. aus dieser Phase auch ebenda, S. 84 f. (Nr. 5090): „Wir haben nur dann etwas im Kopfe und haben es gefaßt, wenn wir es aus uns selbst, wenigstens in uns hervorbringen können. Man hat die Wörter nur im Kopf, wenn man sie in sich aussprechen kann.“ Also Produktion, zumindest aber Reproduktion im Kopfe!

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 –, nämlich 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 ver-[57]meiden suchen, aber dies nur durch Restauration der von Kant zerschlagenen Metaphysik, allerdings einer gehaltvollen Restauration bewerkstelligen können.

Trotzdem bleibt im hohen Maße bei Hegel die von Kant eingeschlagene Orientierung der Philosophie auf die Probleme des Menschen und seiner Geschichte als zentrale Thematik bestehen. 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 Beziehungen und deren Gesetze theoretisch weiter zu bearbeiten war. Eine wissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandsbereichs der Philosophie und seiner Darstellung und 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.