

Plenarreferat auf der Tagung: Kants „Kritik der reinen Vernunft“ im philosophischen Meinungsstreit der Gegenwart

In dem fast enzyklopädisch anmutenden Schaffen Immanuel Kants hat sein Werk „Kritik der reinen Vernunft“ einen spezifischen Stellenwert, wenn hier auch zunächst die Frage „Was kann ich wissen?“¹ beantwortet werden soll, handelt es sich doch durchaus nicht nur um ein erkenntnistheoretisches Werk. Vielmehr hat Kant seine erkenntniskritische Konzeption im Hinblick auf einen Komplex weltanschaulicher Fragen entworfen, die kosmologische, geschichts- und moralphilosophische Gegenstände berühren und die er im Sinne der bürgerlichen Aufklärungsbewegung seiner Zeit in methodisch bewußter, systematisierender Weise in Beziehung setzt und ihren Begründungszusammenhängen innerhalb seines Gesamtsystems nach bearbeitet.

Vor allem zwei Themen sind es, auf deren Beantwortung bzw. Grundlegung hin dieses Werk angelegt ist und die dann auch im Dialektik-Abschnitt – dem zentralen Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft“ – eine systembezogene Einordnung und breitangelegte Erörterung erfahren; – zwei Themen, die Kant sechs Jahre nach Erscheinen dieses Werks in seiner zweiten großen „Kritik“, der „Kritik der praktischen Vernunft“, im berühmten „Beschuß“ folgendermaßen als menscheitsbewegende Weltanschauungsfragen umreißt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.“²

Und Kant fährt fort, indem er die Richtung seines Nachdenkens im Sinne seiner Wende aufs Subjekt markiert: „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme. und erweitert die Ver-[29]knüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlosen Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) die mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern in allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne.“³

Diesen beiden Themen und der Art ihrer Bearbeitung in der „Kritik der reinen Vernunft“ (als dem „Vorhof“, der Propädeutik, zu einer Metaphysik als Wissenschaft – einer Metaphysik der Natur einerseits und einer Metaphysik der Sitten andererseits) soll im folgenden nachgegangen werden, um Kants Verständnis der Welt als einer „Welt des Menschen“ und sein methodisches Ausgehen von den subjektiven Aneignungsmöglichkeiten des Menschen dieser Welt gegenüber in einigen Aspekten zu verdeutlichen und dabei sowohl den bürgerlich-progressiven Inhalt seiner Philosophie als auch die rationalen, uns heute noch berührenden weltanschaulichen Problemstellungen zu skizzieren.

I. Kants Verständnis des Bedürfnisses der menschlichen Vernunft nach Bekenntnis der Totalität der Welt und die Problematisierung dieses Wissensideals durch die Ausarbeitung einer spezifischen Subjekt-Objekt-Konzeption

Kant ist in die neuere Geschichte der Philosophie als Zertrümmerer der alten Metaphysik des 17. Jahrhunderts eingegangen. Moses Mendelssohn nannte ihn den Alleszermalmer hinsichtlich der bisherigen Philosophie, sicher ohne Art und Bedeutung der Kantschen Metaphysik-Kritik voll zu

¹ In der Einleitung zur „Logik“ fixiert Kant vier Fragen, die Philosophie zu beantworten habe, wenn sie Weltweisheit und nicht nur Schulgelehrsamkeit sein soll: „1. Was kann ich wissen? – 2. Was soll ich thun? – 3. was darf ich hoffen? – 4. Was ist der Mensch?“ Die drei ersten Fragen würden sich auf letztere beziehen und gehören alle zur Anthropologie. – Vgl. Kants gesammelte Schriften. Berlin/Leipzig 1910 ff. (im folgenden als Akademieausgabe mit AA abgekürzt). Bd. 9, S. 23 ff.

² Ebenda. Bd. 5, S. 161.

³ Ebenda, S. 162 f.

erfassen. In der Folgezeit spricht auch Engels – so in seinem Artikel „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent“ – Kant diesen Titel zu.⁴ Kant selbst kritisierte an der bisherigen Metaphysik (von Leibniz, Wolff oder auch Spinoza) den Anspruch, ein spekulativ-ontologisches Bild vom weltganzen geben zu können und bemängelt die Bewußtlosigkeit hinsichtlich der Grenzen des [30] menschlichen Erkenntnisvermögens. Er unternimmt den großangelegten Versuch, diesen metaphysischen Systemen eine Subjekt-Objekt-Konzeption entgegenzusetzen, welche zunächst nach den Bedingungen der Erkenntnis der Welt fragt, ehe über die Gegenstände geurteilt wird. Bekanntlich hat Kant die Analyse der erkennenden Aneignungsfähigkeit des Subjekts in seiner „kopernikanischen Wende“ zu realisieren versucht, indem er davon ausging, daß es Erkenntnisbedingungen a priori (Verstandesfunktionen und Anschauungsformen) gebe, die das subjektive Prisma unserer Aneignungsmöglichkeit der Gegenstände bilden. Mathematik als vollständig „rein“ konstituiertes Wissen (durch Verstand und reine Anschauung), welches nur zur Demonstration der empirischen Anschauung bedarf, ist ihm einerseits Vorbild, – die sogenannte reine Naturwissenschaft, d. h. ein System von Urteilsfunktionen, die im Sinne des Newtonschen Kausalitätsverständnisses formuliert werden, andererseits; letztere dienen jedoch nur als Funktionen zum empirischen Gebrauch, nämlich auf Erfahrung bezogen, keineswegs als eine selbständige Wissenschaft unabhängig vom Felde der Erfahrungen. Bekanntlich ist der Apriorismus Kants, so berechtigt er die Subjektseite ins Blickfeld rückt, um den Preis eines spezifischen Agnostizismus konstruiert worden; Kant trennt die Erscheinungswelt (als subjektiv geformtes, durch Verstand und reine Anschauung geordnetes Feld der Erfahrungen) von der Welt der Dinge an sich selbst, die allerdings als affizierender Grund für unsere Wahrnehmungen ein wichtiges Kriterium für die reale Gegebenheit der Gegenstände darstellen und die Unterscheidung von Wissen und Spekulation bzw. bloßer Denkmöglichkeit erst ermöglichen. Über Kants unerkennbares Ding an sich ist oft gespottet worden; – der historischen und theoretischen Bedeutung der kopernikanischen Wende in der Erkenntnistheorie wird man damit allerdings nicht gerecht. Es wäre unzulässig, Kants Auffassung vom menschlichen Erkenntnisvermögen und seinen Grenzen mit den Positionen der nachfolgenden Kantianer auf den Kathedern der deutschen Universitäten zu identifizieren, von denen Karl Marx 1839 im zweiten Heft zur epikureischen Philosophie schrieb, sie seien die angestellten Priester des Nicht-[31]wissens ihr tägliches Geschäft sei es, einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigene Impotenz und die Potenz der Dinge.⁵

Der historisch bedingte und fruchtbare erkenntnistheoretische Sinn der Kantschen Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst zeigt sich in dem Versuch, das Erkennen als eine Tätigkeit des Subjekts zu begreifen, welche nicht voraussetzungslos erfolgt, sondern bereits im Subjekt liegende Urteilsfähigkeit (in Form von Denkregeln) und Ordnungsprinzipien (die raum-zeitliche Anordnungsfähigkeit) voraussetzt. Folgerichtig zieht Kant aus dieser Annahme den Schluß, daß damit der Gegenstand des Erkennens nicht so bleibt, wie er an sich existiert, sondern durch unsere Erkenntniswerkzeuge mit geformt wird und daß somit nur das Ding erkennbar wird, welches im Aneignungsprozeß „unser Gegenstand“ wird. Diese Vorstellung von der die Gesetzeszusammenhänge und Ordnungsprinzipien „entwerfenden“ menschlichen erkennenden Vernunft beruht freilich auf einer Ablehnung des Widerspiegelungsgedankens und faßt die subjektive Seite in subjektiv-idealistischer Manier, da das Erkennen und die Erkennbarkeit der Welt nicht auf der Grundlage der praktischen Lebenstätigkeit der Menschen erklärt werden kann. Kant hat aber im Rahmen seiner kopernikanischen Wende eine Fülle anregender Fragestellungen bei der Fassung der Tätigkeit Erkennen angesprochen und den Versuch der systematischen Ausarbeitung einer detaillierten Vorstellung von dieser Tätigkeit unternommen; genannt seien hier nur folgende in der Literatur ausführlich interpretierte Aspekte: die Analyse der Prozeßhaftigkeit des Erkennens als eine Synthese von Verstand und Anschauung, die zentrale Stellung der Erfahrungsurteile und ihr objektiv-gültiger Charakter als eine eigenständige Wissensebene, die Rolle der Einbildungskraft des „Schematismus“, der widersprüchliche Charakter (der Widerstreit) der Vernunft beim Versuch, zu vollständigem Wissen zu gelangen und schließlich die Herausarbeitung der Selbstreflexion des Subjekts bei der Tätigkeit Erkennen (die transzendente

⁴ Vgl. Marx, K. / Engels, F.: Werke. Berlin 1956 ff. (im folgenden MEW). Bd. 1, S. 492.

⁵ Ebenda, Ergänzungsband I/1, S. 71.

Apperzeption). Kant ging es vorrangig darum, den Bereich gesicherten Wissens abzustecken, und er hielt dieses auch als Er-[32]fahrungswissen für unbegrenzt erweiterbar. Er war in seiner Zeit bestrebt, einen entscheidenden Beitrag für die Lösung des für die bürgerliche Klasse so wichtigen Problems einer „exakten“, „durchrationalisierbaren und „kalkulierbaren“ Naturerkenntnis zu liefern.

Die Behauptung von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich ist darüber hinaus die Konsequenz einer aufklärerischen, gegen dogmatische Spekulation gerichteten Kritik-Methode, welche sich nicht damit begnügt, in abstrakt-negierender Weise verkehrte Thesen abzuwehren und andere Behauptungen bloß postulierend entgegenzusetzen, sondern die vielmehr die Beweisart einer kritischen Prüfung unterzieht.⁶ Insofern wendet sich Kant gegen das Ideal bloßer Gelehrsamkeit bei anderen Aufklärern seiner Epoche und fordert mehr Gründlichkeit und kritische Bewußtheit hinsichtlich der Begründung des Wissens. Kants Bemühen geht also gerade dahin, dem Mechanismus verkehrter Denkweise auf die Spur zu kommen, indem er solche Verkehrungen insbesondere im religiösen bzw. theologischen Denken seiner Zeit nachweist, aber auch auf dem Gebiet der bisherigen Metaphysik. Eine kritische Prüfung der Beweisart ist gerade hinsichtlich von Urteilen über Gegenstände notwendig, welche den Erfahrungsreich der Menschen prinzipiell übersteigen – z. B. Gott, aber auch Kosmos als Totalität der Welt. Hier gilt es vermittels der transzendentalen Methode, nämlich der Beachtung der subjektiven Bedingungen des Erkennens und ihres „immanenten“ (Erfahrungsgebrauchs), Spekulationen abzuwehren.

Im Dialektik-Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft“ demonstriert Kant die ganze Tragweite der von ihm gewählten Methode, das subjektive Aneignungsvermögen auszumessen und dabei besonders der Beweisart Aufmerksamkeit zu schenken. Hier geht es um die uralte weltanschauliche Frage: mit welcher Berechtigung können generalisierende Aussagen über das Weltganze, einen möglichen Ursprung der Welt, ihrer atomistischen Struktur etc., getroffen werden? Kant formuliert diese Probleme anhand der Erörterung der Kosmos-Idee und er stellt die Frage: Wie kann von der menschlichen Vernunft diese Idee [33] einer Totalität des Kosmos begriffen werden? Wie kann sie über einen Gegenstand generalisierende Aussagen treffen, der uns zwar partiell (in unserer Erfahrungswelt), jedoch niemals als Totalität gegeben ist. Kant erörtert hier der Sache nach das gleiche Problem, welches Engels in der Auseinandersetzung mit der „Weltschematik“ Eugen Dührings behandelt: „Die Menschen finden sich also vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eignen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können.“⁷ Dieser Widerspruch sei ein Haupthebel des gesamten intellektuellen Fortschritts (was übrigens auch Kant heraushebt!), – aber da das Sein „überhaupt eine offene Frage“ ist „von der Grenze an, wo unser Gesichtskreis aufhört“,⁸ kann der Anspruch einer metaphysischen Ontologie, die das Weltganze zu begreifen meint, nicht aufrechterhalten werden. Wohl aber läßt sich bei Beachtung dieser latent historisch wirkenden Erkenntnis-schranken vom Standpunkt der marxistischen Philosophie ein materialistischer Monismus durchaus begründen, da die historisch-materialistische Subjekt-Objekt-Konzeption diese Probleme nicht idealistisch verkehrt und somit einseitig darstellt, sondern zwei miteinander korrespondierende Argumentationsketten zu entwickeln weiß: einmal die wissenschaftliche Darstellung der Subjekt-Objekt-Beziehung beim Erkennen auf der Grundlage des Begreifens der entscheidenden Rolle des praktischen Lebensprozesses (die Praxis *erfordert* eine Widerspiegelung der Welt, und zwar eine zunehmend adäquate) – zum anderen erbringt der historische Materialismus den Nachweis, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen und in welchen notwendigen Ausprägungen verkehrte Vorstellungen (Idealismus, Religion) produziert werden. Letzterer Nachweis, der Beweis für den gesellschaftlichen Grund der Idealismen darf m. E. für die Begründung eines materialistischen Monismus nicht unterschätzt werden, – es ist dies die wirklich radikale Kritik einer „fehlerhaften Beweisart“. Kant hat freilich keine wissenschaftliche Lösung dieses Problemkomplexes geben können, – er hat aber ebenfalls [34] in einer zweifachen Weise zu dieser Lösung eine Vorarbeit geleistet: Erstens führte er den Nachweis, daß die Analyse der Subjekt-Objekt-Beziehung eine Schlüsselstellung für das Problem der

⁶ Vgl. Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1971. (im folgenden K. r. V.). S. 478 a f.

⁷ MEW, Bd. 20. S. 35.

⁸ Ebenda, S. 41.

Verifikation eines allgemeinen Weltbildes innerhalb der Philosophie einnimmt, und zweitens orientiert auch er auf eine gründliche erkenntniskritische Analyse des mystifizierenden, spekulativen Denkens, besonders in dem Punkt, wo jenes selbst die Aneignungsprozesse nicht reflektiert oder zumindest nicht hinreichend problematisiert.

Im Rahmen dieser erkenntniskritischen Konzeption fixiert nun Kant selbst ein Naturbild, welches dem fortgeschrittensten Stand der mathematisch-physikalischen Wissenschaften seiner Zeit sowie den genialen dialektischen Zügen seiner eigenen frühen Naturphilosophie und Kosmogonie entsprach. Kant hat die dialektische Fassung der Raum-Zeit-Materie-Struktur oder auch der Kosmologie niemals über Bord geworfen, sie aber wohl in den „subjektiven Rahmen“ seiner Erkenntniskonzeption eingebaut.⁹ Mehr noch: gerade diese fortgeschrittene Naturkonzeption, insbesondere die Kosmogonie, trug wesentlich zu der hier erörterten Fragestellung nach der Möglichkeit totaler Welterkenntnis bei, und in dem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ zeigt es sich, daß diese frühen naturphilosophischen Auffassungen als Interpretationsschema für ein streng an Wissenschaftlichkeit orientiertes Denken empfohlen werden, – wenn auch bezüglich der Kosmos-Idee als bloß regulative („als-ob“-) Prinzipien.

In Auflösung des Widerstreites, in den Vernunft bei Erörterung des Kosmos-Problems gerät, fordert Kant für die Naturerkenntnis, den Anti-Thesen („der Linie des Epikur“) zu folgen, jedoch mit zwei erkenntniskritischen Einschränkungen: es handle sich dabei nur um heuristische Prinzipien, und man solle sich bewußt sein, daß man sich stets in der Welt der Erscheinungen bewegen müsse. Kant hebt aber ausdrücklich den großen Vorteil dieser „Linie des Epikur“, (des Empirismus), für das naturwissenschaftliche Denken hervor, denn es verlasse niemals die Kette der Naturordnungen, orientiere sich an den Naturgesetzen und vermeide es, bloß „zu denken und [35] zu dichten.“¹⁰ Es werde auch daher niemals erlaubt, eine Epoche der Natur als die schlechthin erste anzunehmen. Kant vermutet, daß Epikur selbst seine Grundsätze niemals dogmatisch, sondern als bloße Maximen des spekulativen Gebrauchs vorgetragen habe und damit „einen echteren philosophischen Geist, als irgendeiner der Weltweisen des Altertums“¹¹ an den Tag gelegt habe. „Daß man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Geld der Untersuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeschnitten sei, den Stoff der Welt so anzunehmen, wie er sein muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen, daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimmt werden, und endlich keine von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht werden, sind noch jetzt sehr richtige aber wenig beobachtete Grundsätze, die spekulative Philosophie zu erweitern ...“¹² Dagegen wandle die auf der Seite der Thesen repräsentierte Linie des Plato „unter lauter Ideen ..., über die man eben darum am beredtsten ist, weil man *davon nichts weiß* ...“¹³ Es sind die Grundsätze einer faulen Vernunft, der Gemächlichkeit und Eitelkeit, – denn es wird eine totale Welterkenntnis vorgegaukelt. Es ist dies in Kants Verständnis der Dogmatismus par excellence, da hier sowohl die Welt selbst als auch unsere Welterkenntnis als abgeschlossen gedacht wird und somit notgedrungen zu irgendeiner Form des Schöpfungsglaubens Zuflucht genommen wird. Kant stellt auch die Frage nach der Ursache solchen Denkens, dem er eine größere Popularität als dem empiristisch verfahrenen naturwissenschaftlichen Denken zuspricht und in dem er die Urteilsweise des „gemeinen Verstandes“ sieht. Dieser Standpunkt enthalte ein gewisses praktisches Interesse (da Moralität als aus Religion ableitbar betrachtet wird – Kant aber kehrt bekanntlich das Verhältnis um!), aber auch ein spekulatives Interesse spiele dabei eine Rolle, denn es wird der Schein absoluter Wahrheitsfindung erzeugt. So sei dem gemeinen Verstande „nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie [36] ihm (der nicht weiß, was Begreifen heißt) niemals in den Sinn kommt, und er hält dies für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig ist. Zuletzt aber verschwindet alles spekulative Interesse und er bildet sich ein, das

⁹ Vgl. [Thom, M.: Ideologie und Erkenntnistheorie. Berlin 1980](#), S. 145-148.

¹⁰ Vgl. K. r. V., S. 553.

¹¹ Ebenda, S. 555.

¹² Ebenda.

¹³ Ebenda, S. 556.

einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse und Hoffnungen antreiben.“¹⁴ Diese „Handgreiflichkeit“ der religiösen und mystifizierenden Vorstellungen des gemeinen Verstandes markiert später auch Karl Marx, allerdings indem er die sozialen Ursachen solcher fetischisierenden Denkweise hinterfragt.

Es wäre an dieser Stelle auch berechtigt zu fragen, inwieweit Kants Verständnis des Dogmatismus der Metaphysik seiner Zeit und die mögliche Metaphysik zertrümmernde Funktion des Empirismus, (soweit er sich an der sich historisch entwickelnden Naturforschung orientiert und nicht selbst wieder ein metaphysisches System vom „Weltganzen“ errichten will), mit Marx' bekannter Einschätzung in der „Heiligen Familie“ über die Metaphysik zerstörende Funktion des französischen Materialismus und Empirismus Berührungspunkte hat. Man versteht hier unter Metaphysik des 17. Jahrhunderts etwa die gleichen Systeme wie Kant: die Systeme von Spinoza, von Leibniz und natürlich die Fortbildung bei Christian Wolff. *Metaphysik* bedeutet hier wie dort: Aufbau eines ontologischen Systems, welches die Fragen der subjektiven Aneignung der Wirklichkeit unzureichend zur Problematisierung dieses Anspruchs einsetzt. Aber auch Marx sieht – frühestens mit den Feuerbach-Thesen und in der „Deutschen Ideologie“¹⁵, daß dieser erfolgreich gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts kämpfende Materialismus in ähnliche „dogmatische“ Mängel einzumünden droht, wenn er auf dem Gebiete der Naturphilosophie einseitig das Objekt des Erkennens, ein Naturbild „an sich“ reflektiert, ohne zu begreifen, daß es gerade Aufgabe der Philosophie sein muß, sich der subjektiven und somit immer historisch beschränkten Aneignungsmöglichkeiten der Natur gegenüber bewußt zu werden. Auch Kant vermerkt das Dogmatisch-Werden des Empirismus vor allem dort, wo von der Subjektseite unzulässig abstrahiert und somit die „Architektonik“ des Verstandes (wie [37] wie Kant sich ausdrückt) vernachlässigt wird. Darüber hinaus ist dies für ihn auch dann eine unannehmbare Position, wenn über den Gegenstand Natur hinausgegangen und mit den Mitteln naturwissenschaftlicher Gesetzesinterpretation die praktische Vernunft der Menschen (ihres Freiheitsvermögens) eine Erklärung finden soll. Damit kommen wir zum zweiten Problemkreis.

II. Die Bedeutung der Wissensbegrenzung für die philosophische Untersuchung der Themen Gott – Freiheit – Unsterblichkeit und der Übergang zur praktischen Philosophie

Kant hebt wiederholt hervor, daß alle bisherigen erkenntniskritischen Nachforschungen nur einen begrenzten eigenständigen Wert haben, da wir im empirischen Gebrauche des Verstandes auch ohne „so subtile Nachforschung“, d. h. ohne transzendentalphilosophische Erörterung ganz gut vorankämen.¹⁶ Die „Endabsicht“ dieser Ausmessung des Erkenntnisvermögens und die Bestimmung seiner Grenzen liegt aber für Kant im praktisch-philosophischen Bereich: im Bewußtwerden darüber, daß es ein Jenseits des Wissens gebe, dessen Ursprung uns zwar nicht begreiflich, dessen Faktizität jedoch im praktischen Erfahren unseres Freiheitsvermögens und somit unserer Moralität präsent sei. „Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes ...“¹⁷ Die ganze Zurüstung der Vernunft sei auf die Auflösung dieser drei Probleme gerichtet, aber eine mit den Mitteln des Verstandes operierende Vernunft gerate dabei in eine unauflöbliche Dialektik, einen Widerstreit, ein Labyrinth von Widersprüchen, ein Nest von Anmaßungen etc., denn sie will über Gegenstände etwas Gültiges aussagen, die sich nicht im Felde der Erscheinungen auffinden lassen, welches das Bezugsfeld für den operierenden Verstand ist. Versuchen wir dennoch, vermittelst unserer Verstandesfunktionen und Kategorien positive Aussagen über derartige Gegenstände zu treffen, läßt sich Wissen von Spekulation nicht unterscheiden: Der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit erfährt nur eine rationalistische Scheinbegründung und setzt sich berechtigten Angriffen des [38] wissenschaftlichen Denkens aus. Daher erläutert Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ nochmals diesen schwierigen Punkt des Übergangs zur praktischen Philosophie, nämlich die Notwendigkeit einer Wissensbeschränkung in praktischer Absicht: „Ich kann

¹⁴ Ebenda, S. 557.

¹⁵ Vgl. MEW. Bd. 3, S. 89.

¹⁶ Vgl. K. r. V., S. 333.

¹⁷ Vgl. Ebenda, S. 812 f.

also *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwinglicher Einsichten *benehme*, weil sie sich, um zu diesem zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle *praktische Erweiterung* der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen ...“¹⁸ Diese einleitenden Erörterungen Kants werden oft als bloßes Anknüpfen an die Gegenstände der rationalistischen Schulmetaphysik und als Kompromiß zwischen Wissen und Glauben gedeutet. Erst wenn man dem innertheoretischen Zusammenhang zwischen erkenntniskritischer und moralphilosophischer Auffassung Kants im Kontext seiner ideologischen Stoßrichtung nachgeht, kann die eigentümliche Wendung und inhaltliche Neubestimmung des Glaubensproblems begriffen werden, so wie es Kant dann ausführlicher in der Moralphilosophie entwickelt. Kant wendet sich nämlich geradezu gegen die rationalistisch-theologischen Ableitungsversuche der Schulmetaphysik und stellt eindeutig heraus, daß für ihn das zentrale Anliegen die Begründung von Freiheit und Sittlichkeit ist. Dies zeigt sich übrigens in der Vorrede zur zweiten Auflage schon in dem Punkt, daß obengenannte oft zitierte Textstelle das Resümee aus der Erörterung des Begriffs der Freiheit darstellt.

Kant behandelt nämlich die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit durchaus nicht gleichwertig; dies trifft sowohl für die erkenntniskritische Analyse in der „Kritik der reinen Vernunft“ zu, als auch für die spätere systematische Darstellung der Beziehung von Freiheit und den Postulaten von Gott [39] und Unsterblichkeit in der „Kritik der praktischen Vernunft“. In der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft“ betont Kant, daß Freiheit die einzige der drei Ideen sei, welche ein Vermögen der Menschen bezeichnet, das zwar dem Ursprung nach nicht aufhellbar, dessen Funktionsweise als Faktum aber praktisch erfahrbar sei. Die Postulate von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes erhalten erst durch den Freiheitsbegriff einen Sinn („Realität“), nämlich als Ideen bzw. Ideale, die die menschliche Vernunft selbst postuliert, um das schwierige Geschäft der Pflichterfüllung entsprechend dem kategorischen Imperativ befördern zu helfen. Jedoch ist kein realer Gegenstand dieser Ideen nachweisbar, noch haben sie eine moralbegründende Funktion. Sie sind daher bloß Angelegenheit eines subjektiven Glaubens, wenn auch nach Kants Meinung immer wieder subjektiv notwendig, da einem ewigen Bedürfnis der Vernunft entsprechend, aber sie bilden keine objektive Grundlage für die Moralität.

Diese Einschränkung ergibt sich für Kant aus der Notwendigkeit, Freiheit als Selbstgesetzgebungsfähigkeit der Vernunft (Autonomie), als absolut freie Willensentscheidung im moralischen Bereich, begründbar zu machen. deshalb kann Freiheit weder als ein von einem positiv behaupteten Gott bestimmtes Handeln, noch als eingeordnet in die Kette der Naturkausalität begriffen werden: dies wäre Unterstellung einer Heteronomie des menschlichen sittlichen Handelns und vernichte die Würde des Menschen als selbstverantwortliche und selbstbestimmungsfähige Person.

Daß Freiheit und Notwendigkeit nicht in einer Kausalkette miteinander vereinbar seien, hat Kant immer wieder beschäftigt. Zwei Begründungszusammenhänge entwickelt Kant zur Erläuterung seiner Freiheitskonzeption. Die erste Argumentation beruht auf seinem naturwissenschaftlichen Verständnis: Entsprechend dem von klassisch-physikalischen Begriffen und Gesetzesverständnis bestimmten Vorstellungen seiner Zeit vom streng fatalistisch determinierten Naturgeschehen sah Kant keine Möglichkeit, für menschliches Handeln als freier Entscheidung einen Platz innerhalb des Kausalgeschehens einzuräumen. [40] Hatte er doch selbst die Eigengesetzlichkeit und den streng kausal ablaufenden Gang der Naturgeschehnisse in seiner Kosmogonie gegen jede Vorstellung vom willkürlichen Eingreifen Gottes verteidigt! Er geht dabei insofern „mit Newton über Newton hinaus“, als er dieses Bestreben nach absoluter naturwissenschaftlicher Erklärung aller Phänomene in einer genialen Entwicklungskonzeption der Natur auf der Grundlage mechanischer (aber die Widersprüchlichkeit der Prozesse berücksichtigenden) Gesetzesvorstellung realisiert.

¹⁸ K. r. V., S. 32.

Jedoch allein vom Verständnis der Naturkausalität in der Kosmogonie her gelangt Kant noch nicht zu seiner spezifischen Lösung des Problems von Notwendigkeit und Freiheit. Erst ab etwa Mitte der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts beginnt für Kant eine Schaffensperiode, in der er darum ringt, seine Stellungnahme zu den gesellschaftlichen Grundfragen seiner Zeit im Sinne der progressiven bürgerlichen Bewegung neu zu formulieren, – und zwar besonders unter dem Einfluß der englischen und französischen Aufklärung. Vor allem ist es Rousseau, der wesentliche Spuren in Kants Denken hinterläßt, – weniger durch seine Problemlösungen, als vielmehr durch die innige Verbindung des Philosophierens mit der Fragen der geschichtlichen Möglichkeiten der Entfaltung der menschlichen „Natur“ und der Errichtung einer „Republik der Vernunft“ auf der Grundlage eines neuen Gesellschaftsvertrages. An anderer Stelle wurde ausführlich nachgewiesen, wie sich im Kontext dieser ideologisch bedingten Fragestellungen Kants Vorstellungen von Philosophie als „Menschenkenntnis“ und im eigentlichen Sinne Moralphilosophie (als Philosophie der Subjektivität) herausbilden und wie ihn insbesondere die gesellschaftsrevolutionierende Dimension eines Freiheitsaktes zur Schaffung eines neuen Gesellschaftsvertrages und das Problem der moralischen Selbstgesetzgebung dazu veranlassen, Freiheit als jenseits der Naturkausalität angesiedelt zu behaupten: es wird das dualistische Menschenbild vom „Bürger zweier Welten“ (nämlich der Naturkausalität unterworfen und doch als intelligibles Wesen dem Reich der Freiheit zugehörig) konzipiert.¹⁹

[41] Der zentrale Begriff der Kantschen Philosophie wird daher der Begriff der Freiheit, definiert als Selbstgesetzgebungsfähigkeit der Vernunft in praktischer (moralischer) Hinsicht und als eine Art Kausalität, die in der Fähigkeit des Subjekts bestehe, eine Begebenheit von selbst anfangen zu können. Dahinter stehen Fragen nach der Möglichkeit einer Einstimmigkeit und gemeinsamen Aktion der im empirischen Bereich durch heterogene Interessen und Neigungen entzweiten Menschheit (sprich: bürgerlichen Klasse) und nach den Chancen zunehmender Moralisierung der gesellschaftlichen Verhaltensweisen. Die verschiedenen Fassungen des „kategorischen Imperativs“, des allgemeinen Sittengesetzes, drücken dies präzise aus.²⁰

In dem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ wird nun die erkenntnistheoretische Vorarbeit zur Begründung der Möglichkeit der Freiheit der Menschen, vorbereitet durch den transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriff,²¹ geleistet. Dies äußert sich u. a. in der Art und Ausführlichkeit, mit der Kant die dritte Antinomie erläutert. Während die anderen drei Fassungen des Widerstreits sich in Gestalt von These und Gegenthese in einem einfachen kontradiktorischen Gegensatz bewegen, hat die dritte Antinomie eine kompliziertere Struktur. Sie lautet nicht: Es gibt Freiheit – es gibt keine Freiheit, sondern: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. – Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.“²² Die These stellt also das Wirken von Naturkausalität ebenso wenig in Frage wie die Antithese. Sie enthält allerdings den für die gesamte Kantsche Auflösung dieser Antinomie so wesentlichen Zusatz, daß Freiheit *neben* Naturkausalität als eine andere Art von Kausalität möglich sein kann. In Auflösung dieser Antinomie stellt Kant selbst die Frage, „ob es ein richtiger disjunktiver Satz sei: daß eine Jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur *oder* aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr *beides* in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit (nämlich [42] im menschlichen Handeln! – M. Th.) zugleich stattfinden könne“.²³ Der Gewinn eines transzendentalen Begriffs der Freiheit (als einer bloßen Idee) ist nun für Kant das Hauptergebnis aller bisherigen Analyse, – diese Idee leitet direkt zum praktischen Begriff der Freiheit über, der die praktische Realität und Faktizität dieses Vermögens bezeichnet: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden.“²⁴ Hier, im Reich der praktischen Freiheit, ist auch die

¹⁹ Vgl. Thom, M.: Ideologie und Erkenntnistheorie. Bes. Teil I, Abschn. 6-11.

²⁰ Vgl. ebenda. S. 100-105.

²¹ Vgl. ebenda. S. 185-187.

²² K. r. V., S. 530 f.

²³ Ebenda, S. 606.

²⁴ Ebenda, S. 816.

eigentliche Domäne der Vernunft im Unterschied zum Verstand. „Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft ... Natur aber ist ein Verstandesbegriff ...“²⁵ Während die Domäne des Verstandes das Wissen auf der Grundlage der Erfahrungen ist, ist Vernunft Selbstbewußtsein der Intelligibilität, allerdings mit der Einschränkung, daß wir den Ursprung dieses Vermögens nicht erkennen können; wir erfahren nur seine Funktionsweise.

Während also Freiheit immerhin praktisch verifizierbar und somit ihre – wie Kant ausdrückt – objektive Realität an uns selbst erfahrbar ist, sind die Ideen der Unsterblichkeit der Seele und die Vorstellung von der Existenz Gottes vom Menschen produziert, und zwar auf Grund von Verkehrungen im Denken, einem „transzendentalen Schein“, wonach das Denkmögliche für Aussagen über eine Realität genommen wird, – ein, wie Kant sagt, einfacher Schein im Unterschied zur Antithetik bei Erklärung der Kosmos-Idee.

Ohne hier auf Kants Widerlegung der Gottesbeweise näher eingehen zu können, sei hier nur folgende Anmerkung gemacht: Kant akzeptiert die Idee vom Dasein Gottes nur als ein Ideal, welches immer wieder in der Vernunft der Menschen lebendig werde, – und zwar aus wesentlich zwei Gründen: einmal entspricht es dem Bedürfnis nach einer erschöpfenden Erklärung des Weltganzen (wobei dieses selbst als Schöpfung und in sich in Raum und Zeit abgeschlossen betrachtet wird). Dies wird besonders erörtert in der Analyse der Thesen zur Kosmosproblematik, insbesondere der 4. These, und dann wieder aufgegriffen anhand des kosmologischen und physiko-theologischen Gottesbeweises. Vor allem aber entspringt dieses Ideal dem moralischen Bedürfnis – als Hoffnungsideal und zusätzliche Stütze, gerei-[43]nigt von allen Anthropomorphismen, nur als Ideal höchster Tugend (als „unbedingtes höchstes Gut“) gedacht (dies wird in der Moralphilosophie später ausführlich dargestellt). Jedoch sei die Existenz eines solchen Wesens wie Gott als ein jede Erfahrung übersteigender Gegenstand weder beweisbar, noch widerlegbar, – es kann nur die Beweisart angegriffen werden. Der Beweisführung der rationalen Theologie und der Denkweise des gemeinen Verstandes (etwa beim physiko-theologischen und kosmologischen Beweis, wo aus der Ordnung und Vollkommenheit der Natur auf einen Schöpfer geschlossen wird) werden daher im Abschnitt vom „Ideal der reinen Vernunft“ die erkenntnistheoretischen Grundlagen entzogen. Bezeichnenderweise hat Kant diesen Abschnitt in der Zweitausgabe von 1787 nicht verändert, obwohl gerade diese Widerlegung der Stichhaltigkeit der verschiedensten Gottesbeweise auf Protest bei manchen Zeitgenossen stieß, und zwar nicht nur im theologischen Lager, sondern auch bei progressiven Denkern wie z. B. Herder und Goethe, die in den „Gesprächen über Gott“ Kants „Gottesleugnertum“ von einer pantheistischen Position aus bekämpften.²⁶ Die Radikalisierung der Kritik der Religion gerade in dieser Passage der „Kritik der reinen Vernunft“ wird später auch von Heinrich Heine registriert. Heine bezeichnet Kants „Kritik der reinen Vernunft“ als das Scharfrichterschwert, mit dem der Deismus in Deutschland hingerichtet worden sei. Allerdings habe Kant in der Moralphilosophie den hingerichteten Gott wie mit einem Zauberstäbchen wieder belebt – ob seinem frommen Diener Lampe zuliebe oder der Polizei wegen, sei dahingestellt.²⁷

Die Interpretation durch Heine ist jedoch nicht genau; sie erfaßt zwar die Grundintention der Kantischen Kritik des Deismus und auch die widersprüchlichen Aspekte der (auf manchem Mißverständnis beruhenden) Wirkungsgeschichte der Moralphilosophie, trifft aber den eigentlichen Aussagegehalt und den Zusammenhang der erkenntnistheoretischen mit der moralphilosophischen Position Kants hinsichtlich des Gottesproblems nicht präzise. Es ist weder Kants Meinung, man könne mit den Mitteln der Erkenntniskritik das Dasein Gottes widerlegen, [44] noch ist er der Meinung, man könne die Existenz Gottes moralphilosophisch beweisen. Vielmehr hat Kant unter Einsatz seiner Kritik-Methode nur die Haltlosigkeit aller Versuche von Gottesbeweisen mit den Mitteln logischer Schlußverfahren bzw. vermitteltst einer Analogie zum Naturgeschehen oder durch Hinweise auf Naturerfahrung nachgewiesen; und in der Moralphilosophie fragt er nicht nach der Begründungsmöglichkeit für das Dasein Gottes, sondern nach den in der menschlichen Vernunft liegenden Bedürfnissen nach der

²⁵ AA, Bd. 4, S. 455.

²⁶ Vgl. Herders Werke in fünf Bänden. Weimar 1957, Bd. 5, S. 7.

²⁷ Vgl. Heine, H.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig o. J., S. 153-173.

Errichtung eines Postulats vom Dasein Gottes als einem Ideal. Beide Argumentationen, die erkenntniskritische und die moralphilosophische, enthalten somit „keinen Bruch, sondern ergänzen einander; sie sind charakteristisch für die Kantsche Wende auf das Subjekt bei der Behandlung des Religionsproblems, eine Wende, die im Junghegelianismus und in Feuerbachs anthropologisch fundierter Analyse religiöser Entfremdung ihre – freilich durch den Entfremdungsaspekt wesentlich radikalisierte – Fortführung findet. Kant allerdings faßt die Religion als Konsequenz des moralischen Bedürfnisses der Menschen und sieht darin wesentlich die positive Seite der Idealbildung. Von Interesse wäre es auch, weiter zu untersuchen, inwieweit Kant auch der erkenntnistheoretischen Analyse des Gottesbegriffs durch Feuerbach in Detailfragen vorgearbeitet hat bzw. inwieweit beide Religionskritiker zu ähnlichen Ergebnissen kamen. Dies betrifft u. a. solche Aspekte der Religion bzw. der „Glaubenslehren“ (die Kant als die Hülle der Religion von dieser unterscheidet), wie den Anthropomorphismus, so die ausführliche Darstellung der schrittweisen Konstruktion und somit Überhöhung höchst menschlicher Inhalte in der Gottesidee. So betont Kant, daß das Ideal eines allerhöchsten Wesens durch drei Schritte konstruiert werde: zunächst werde es realisiert (zum Objekt gemacht), dann hypostasiert und schließlich personifiziert.²⁸

Die Kritik der rationalen Seelenlehre im Panlogismus-Abschnitt verweist darauf, daß Kant dem Postulat von der Unsterblichkeit der Seele eine höchstens praktische Bedeutung beimißt, – und auch diese nur mit Vorbehalten. Kant weist nach, daß alle positiven Aussagen über die Beschaffenheit der Seele (ihre Ein-[45]fachheit als Substanz, ihre ewige Existenz auch nach Trennung vom Körper) letztendlich Fehlschlüsse sind und all diesen Behauptungen nur ein einziger Grund entspricht, nämlich, daß ein „in allen Stücken unbestimmter Begriff eines denkenden Wesens überhaupt“ und somit die personelle Identität auf Grund meiner Selbsterfahrung als denkendes Wesen zum Anknüpfungspunkt dient. In der in der zwei Auflage eingearbeiteten Kritik an Mendelsohns Seelenlehre im „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele“ – eine Kritik, die bereits in dem Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren“ 1786 ausgesprochen wird – wiederholt Kant in gestraffter Form seine Argumente und betont, daß ich nur wissen könne, daß ich als ein Mensch denke, aber schon nicht mehr, „ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne ...“²⁹ In der Kantschen Darstellung wird als einzig wissenschaftliche Grundlage auf die durch Selbsterfahrung und Erfahrung anderer Menschen beruhende Analyse erfaßbarer Eigenschaften verwiesen. Es wird von der Art der Tätigkeit des Menschen als intelligibles Wesen auf die personelle Identität geschlossen. Betont wird vor allem die empirische Erfahrung, da das seelische Vermögen stets an Körperlichkeit (meine eigene und die affizierende Körperlichkeit außer mir) gebunden sei. So müsse eine wissenschaftliche Psychologie eine empirisch orientierte Wissenschaft sein und die empirischen Erfahrungen und physiologischen Grundlagen beachten. Kant fordert ein Verfahren in der Psychologie, wonach alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeiten des Gemüts am Leitfaden unserer inneren Erfahrungen verknüpft werden, und zwar so, als ob das Psychische eine einfache Substanz, eine persönliche Identität wäre, wenigstens im Leben beharrlich, wenn auch die Zustände (wozu auch die körperlichen Bedingungen zählen) wechseln.³⁰ Dabei ist sich Kant der Unzulänglichkeit des damals herrschenden Mensch-Maschine-Modells für die Erklärung des Psychischen durchaus bewußt. Dies ist sicher auch ein wichtiger Grund dafür gewesen, daß er den Ursprung der Intelligibilität für unaufhellbar [46] hielt und daß er Freiheit neben die Naturkausalität stellt. Ihm daraus einen Vorwurf zu machen, daß er die Probleme in einigen Aspekten für unlösbar hielt, wäre unhistorisches Herangehen. Wichtig ist der Grad der Problematisierung und die Scharfsinnigkeit der Kritik gegenüber mystifizierenden Aussagen gewesen; insofern konnte Kant in seiner Zeit mit historischer Berechtigung von seiner Philosophie behaupten: „Die transzendente Philosophie ist das Grab allen Aberglaubens.“³¹

²⁸ K. r. V., S. 643.

²⁹ Ebenda. S. 431 b f.

³⁰ Ebenda, S. 714.

³¹ AA, Bd. 18, S. 63 (Nr. 5022).

Es sei nur noch angemerkt, daß Kant, der in der Moralphilosophie dem Unsterblichkeitsgedanken eine gewisse Funktion als Hoffnungsanker für den Menschen einräumt, offensichtlich selbst von der Idee einer unsterblichen Seele und der damit verbundenen Vorstellung einer ewigen Seligkeit wenig hielt. In sarkastisch-humorvoller Weise schildert er in dem kleinen Aufsatz „Das Ende aller Dinge“ einen solchen Zustand, eine Apokalypse, wo ein Engel seine Hand hebt und schwört, daß hinfort keine Zeit mehr sei. Dies hieße – so Kant – die Natur starr und gleichsam versteinert denken. Er, der auf tätige Pflichterfüllung orientierende Denker, lehnt einen Zustand als wenig erstrebenswert ab, wo ein „gänzlicher Mangel alles Wechsels“ herrsche und die Bewohner des Himmels und der Hölle „entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen.“³² Mit dieser Vorstellung gerate man in die grübelnde Mystik und es gehe den Menschen gleichsam der Verstand aus, und alles Denken selbst habe ein Ende.³³

III. Abschließende Bemerkung zu Kants Verständnis von Philosophie

Kants Zertrümmerung der alten Metaphysik vermittele der Erkenntniskritik mündet in den Plan der Gestaltung einer Metaphysik als Wissenschaft ein, welche eine Metaphysik der Subjektivität, der Ausmessung der Leistungen und Grenzen der menschlichen Vernunft sein soll. Mit dieser „anthropologischen Wende“ im Verständnis des philosophischen Gegenstandes hat Kant sich von aller abstrakten Ontologie und Transzendenz-Theorie distanziert, in der Überzeugung, damit dem eigentlichen gesellschaftlichen Anliegen und dem wesentlichen Gegen-[47]stand von Philosophie gerecht zu werden und diese selbst zu einer vollendeten Wissenschaft gestalten zu können (denn den Gegenstand „Vernunft“ hielt er für völlig ausmeßbar). Die „Kritik der reinen Vernunft“ sollte eine solche Metaphysik als Wissenschaft zunächst vorbereiten und die Propädeutik dafür darstellen, wobei einerseits eine durch Aufzeigen der transzendentalen Bedingungen des Erkennens zu leistende Disziplinierung der theoretischen Vernunft in ihrem natürlichen Bedürfnis nach vollständiger Welterkenntnis erzielt werden sollte, andererseits aber sollten vor allem die weltanschaulichen Probleme markiert werden, die den Übergang zur praktischen Philosophie als dem vornehmsten Teil des Philosophierens bezeichnen. Er folgt hierbei dem von ihm selbst so bezeichneten Ideal des Philosophen, der kein Vernunftkünstler (kein bloßer Gelehrter), sondern ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft zu sein habe. Diese Gesetzgebung aber umfasse Natur und Freiheit.³⁴ Es sei dies – im Unterschied zum Schulbegriff der Philosophie, die dem Ideal der Gelehrsamkeit nachgeht – Metaphysik als Weltweisheit, deren Weg freilich durch Wissenschaft gebahnt werden müsse.³⁵ Erst so wird sie selbst zur Wissenschaft und kann als Vollendung der Kultur menschlicher Vernunft gewertet werden.³⁶

Die Zentrierung des philosophischen Gegenstandes auf die Ausmessung der Leistungen und Grenzen der menschlichen Vernunft wird von Kant, wie wir sahen, konsequent durchgeführt. Dabei wird der menschlichen Vernunft ein enormes Vermögen an Aktivität, Gesetzgebungsfähigkeit und Selbstgesetzgebungsfähigkeit zugeschrieben: sie bringt die Gesetzesinterpretation der Natur (natura formaliter) in ihrer Anwendung auf die Erscheinungswelt (natura materialiter) nach eigenem Entwurf hervor – und sie ist im praktischen Bereich frei und autonom in der moralischen Motivierung der Handlungen. Insofern scheint diese Philosophie der Subjektivität keine Fragen ungelöst zu lassen – und dennoch bewirkt der subjektiv-idealistische Ausgangspunkt, daß ein immenser „unbewältigter Rest“ bleibt: die unerkennbare Welt der Dinge an sich, wozu selbst die Intelligibilität, die Vernunft, hinsichtlich ihres Ursprungs zu zählen [48] ist, denn die Intelligibilität ist für Kant bloße unableitbare Faktizität, von der wir allerdings die Funktionsweisen begreifen können.

Es war daher nur folgerichtig, daß Fichte durch die Eliminierung des Dinges an sich diese Crux der Kantschen Philosophie beheben wollte und daß Schelling und Hegel im Übergang zum objektiven Idealismus wieder auf eine objektive Realität verwiesen, in die der Mensch eingeordnet und von der

³² AA, Bd. 8, S. 334 f.

³³ Ebenda, S. 336.

³⁴ K. r. V., S. 847.

³⁵ K. r. V., S. 854 f.

³⁶ K. r. V., S. 855.

er abhängig ist. Allerdings restaurierten Schelling und Hegel mit dem Absolutheitsanspruch ihrer Systeme genau wieder (wenn auch auf gehaltvoll Dialektik entwickelnde Weise) den von Kant zerschlagenen System-Typ der alten Metaphysik.

Es muß daher als ein Verdienst Kants – auch im Vergleich mit Schelling und Hegel – angesehen werden, daß er mit Nachdruck die Aufmerksamkeit darauf lenkte, daß Philosophie auch ihrem Systemaufbau und innertheoretischen Begründungszusammenhang nach einer spezifischen Funktion von Weltanschauung gerecht werden muß: sie reflektiert nicht primär die Wirklichkeit als eine dem Menschen an sich unvermittelt gegenüberstehende Objektwelt, sondern muß zum Ausgangspunkt die Subjekt-Objekt-Beziehung wählen, wie sie sich im Aneignungsprozeß der Welt durch die Menschheit gestaltet. Daß für Kant freilich die Objektwelt, wie sie unabhängig vom Menschen existiert, eine unerkennbare Welt der Dinge an sich selbst ist, die nur zum Affektionsgrund für die Sinneswahrnehmungen bzw. zum möglichen Grund für die Intelligibilität erklärt wird, ist seiner idealistischen Subjekt-Objekt-Konzeption geschuldet. Kant spricht aber mit seiner „anthropologischen Wende“ aus, was in jeder Philosophie als zentrales Anliegen latent enthalten ist, indem er fordert, daß sie vornehmlich „Menschenkenntnis“ sein müsse, während in metaphysischen Systemen etwa vom Typ Spinozas oder auch bei manchen französischen Materialisten (Holbach) der eigentliche Inhalt mit der Form kollidiert. Marx hat bekanntlich auf diese Verdeckung des eigentlichen Gehalts durch die Systemkonstruktion mehrfach hingewiesen.³⁷ Übrigens stellt nach Kant vor allem Ludwig Feuerbach die gleiche Forderung auf, Philosophie dürfe nicht interesselose Wis-[49]senschaft sein und müsse als Anthropologie dem Zwecke gerecht gestaltet werden, auf die den Menschen in seiner Stellung in der Welt interessierenden Fragen eine Antwort zu geben.³⁸ Freilich wird das hier aufgeworfene Problem des inneren Aufbaus einer Philosophie, die sich der gesellschaftlichen Funktion von Weltanschauung bewußt und dieser durch ihren systematischen Aufbau voll gerecht wird, erst durch den historischen und dialektischen Materialismus gelöst. Die wissenschaftliche, historisch-materialistische Analyse der Subjekt-Objekt-Dialektik bietet die komplexe Möglichkeit, all die uralten weltanschaulichen Fragen zu lösen, mit denen sich, wie wir sahen, auch Kant herumschlug, – so Fragen nach der Verifikation eines allgemeinen wissenschaftlichen Naturbildes oder nach der Ausschaltung religiöser Transzendenztheorien, indem die Produktion solcher Theorien aus den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen als „menschliche Produkte“ nachgewiesen werden kann. Erst die marxistisch-leninistische Philosophie vermag im Verein mit dem entwickeltsten Stand der Wissenschaften auf der Grundlage des Verständnisses des praktischen Lebensprozesses alle Prozesse der Aneignung der Wirklichkeit umfassend zu erklären und die Notwendigkeit einer zunehmend adäquaten Widerspiegelung der Welt zu begründen. Erst so kann Philosophie eine Funktion realisieren, die auch Kant als ein Ideal vorschwebte: theoretische Waffe zur progressiven Veränderung der Welt zu sein.

Quelle: Kongreß- und Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1982, Wissenschaftliche Beiträge Bd. 10.

³⁷ Vgl. MEW, Bd. 3, S. 89; MEW, Bd. 29, S. 561.

³⁸ Vgl. Feuerbach, L.: Das Wesen des Christentums. Berlin 1956, S. 12.