



AUFKLÄRUNG

Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e.V.

AUFKLÄRUNG

Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants

TEXTE ZUR PHILOSOPHIE

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.
herausgegeben von Volker Caysa, Helmut Seidel und Dieter Wittich

Heft 15

ISBN 3-89819-200-8

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V. 2005

*Harkortstraße 10
04107 Leipzig
Telefon: (0341) 9 60 85 31
Telefax: (0341) 2 12 58 77
RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de*

Redaktion/Satz/Umschlag: Lutz Höll
Umschlagbild unter Verwendung einer alten Reproduktion
eines Kupferstichs von J.F. Bausse
Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH
Badeweg 1, 04435 Schkeuditz

Inhalt

Vorwort (<i>Siegfried Bönisch</i>)	5
Kant und die Aufklärung (<i>Helmut Seidel</i>)	9
Immanuel Kant: »Rousseau hat mich zurechtgebracht.« (<i>Martina Thom</i>)	21
Kant und die Metaphysik. Beitrag zu einer Diskussion (<i>Helmut Seidel</i>)	57
Das Gute und das Böse oder wie Kant die Religion philosophisch beerbt (<i>Werner Wittenberger</i>)	67
Die Philosophische Fakultät der Universität Königsberg 1744–1844 (<i>Steffen Dietzsch</i>)	91
Neue Biographien zu Immanuel Kant (<i>Dieter Wittich</i>)	103
Autorenverzeichnis	109

Vorwort

Siegfried Bönisch

Der Leipziger Arbeitskreis für Philosophie bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. hatte es sich zum Ziel gesetzt, seine regelmäßigen monatlichen Veranstaltungen im Jahr 2004 bedeutungsvoll dem Gedenken Immanuel Kants *und* dem Ludwig A. Feuerbachs zu widmen. Dass dem 200. Todestag von Kant (1724–1804) auch von offizieller Seite gedacht werden würde, war anzunehmen. Ob jedoch dem im Todesjahr Kants geborenen bedeutenden deutschen Materialisten L. A. Feuerbach (1804–1878) zu seinem 200. Geburtstag ebenfalls Würdigung zuteil werden würde, war keineswegs vorauszusehen. Dem großen Erbe der klassischen deutschen Philosophie verpflichtet, stellten wir beider Werk und Wirken in den Mittelpunkt unserer Diskussionen. Die Ergiebigkeit der Diskussionen zur Philosophie I. Kants legte den Entschluß nahe, wenigstens die den Diskussionen zugrundeliegenden Vorträge, ergänzt um die Beiträge von Martina Thom und Dieter Wittich in einem Heft der Reihe »Texte zur Philosophie« zusammenzufassen und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Wir möchten dieses Heft als ein weiteres Angebot verstehen, das Erbe der Aufklärung zu pflegen und lebendig zu halten.

Im Bewusstsein, an der nach 1945 an der Leipziger Universität aufgenommenen marxistisch orientierten Aufklärungsforschung der Deutschen Demokratischen Republik, die zu außerordentlichen Resultaten auf geschichts- und literaturwissenschaftlichem sowie philosophischem Gebiete geführt hat, anzuknüpfen, wollten wir mit unseren geringen Möglichkeiten jenem Gründungskonsens entsprechen, mit dem Werner Krauss 1950 diese Forschung u.a. motivierte: mit einer in »Deutschland seit jeher bestehenden Tendenz« zu brechen, »die Bedeutung der Aufklärung zu verkleinern oder sie völlig zu ignorieren«. Im verkündeten gegenwärtigen »Zeitalter« des Postmodernismus und des Posthistoire hat diese Intention eine offensichtliche Aktualität. Der Aufklärungsbegriff ist seiner Kernbedeutung nach ein philosophischer und literaturwissenschaftlicher Epochebegriff und in die europäische Ge-

schichte unveräußerlich eingeschrieben und mit den andauernden praktischen Versuchen der »Beförderung der Humanität« und des Sieges der Vernunft über Unwissenheit, Aberglaube und Vorurteilen verbunden. Die theoretische Prämisse kantischen Aufklärungsverständnisses, der »Hauptpunkt«, ist der »des Ausganges der Menschen aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit« (1784) – eine Prämisse, der ein Geschichtsverständnis zugrunde liegt, das freilich mit dem behaupteten »Ende der Geschichte« unverträglich ist.

Wesentliches Ziel unserer Veranstaltungen war die Überprüfung unseres eigenen Verständnisses und unserer Stellung zur Aufklärung unter heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten. Das Kant-Gedenkjahr 2004 bot hierzu Gelegenheit. Angesichts der mit dem Neoliberalismus in Wirtschaft und Gesellschaft verbundenen Ideologie der Gegenaufklärung (F. Hayek) schien es besonders wichtig, ein solches Ziel mit dem Kant-Gedenkjahr zu verbinden. Kant, der Philosoph der deutschen Aufklärung, »der das Tor zur klassischen deutschen Philosophie bildet«, der Philosoph, der »ebenso die Künftigkeit offen gehalten, das Dasein nicht geschlossen« hat, ist es, bei dem ein »Unabgeschlossenes, ein Aufgaben-Blick in die zu befördernde Humanität« wirkt und wie bei kaum einem anderen vormarxistischen Philosophen »das Pathos des Novums und Ultimums« so stark ist. Das schrieb Ernst Bloch 1954 in Leipzig für die »Deutsche Zeitschrift für Philosophie« (Heft 2/1954, S. 16) zum 150. Todestag von I. Kant. Interessant an diesem Artikel ist, dass er »Zwei Kant-Gedenkjahre«, so der Titel des Artikels, nebeneinander stellt. 1924 schreibt Bloch für die »Weltbühne« eine/seine Kantwürdigung, indem er diese wie folgt beginnt: »Wo einem nichts ernst ist, lässt sich viel feiern. Es genügt, dass der oder jener große Mann fünfzig, hundert oder mehr Jahre tot oder geboren ist. Auf die Zeit kommt es dann wenig an, in die der Tag fällt. Nur wo alles dermaßen gleichgültig wurde, regen so bloße Zahlen an«. Dreißig Jahre später, also 1954, beginnt Bloch die Kantwürdigung mit dem Satz: »Wo einem vieles ernst ist, lässt sich nicht alles feiern. Nur dasjenige lebt dann, was mit uns in Fahrt ist.« Weitere fünfzig Jahre später, im Leipzig 2004, in diesem Land, bei dieser Weltlage – wie müsste da eine Kantwürdigung beginnen, wo postmoderne Beliebigkeit und monetäre Gleichgültigkeit eine Entwicklung sekundieren, in der rigoros alles und um jeden Preis dem Kapital- Profit subsumiert wird? Kant *und* Feuerbach zu gedenken, so unser »Aufgaben-Blick«, galt geistigen Quellen, die wir nicht versiegen lassen dürfen, da sie einen »realen Humanismus« zu konstituieren gestatteten, der reale Humanität praktisch zu befördern im Stande ist und in jenem bekannten Imperativ, »alle Verhältnisse umzuwerfen«

(Marx 1843/44), in denen Menschen erniedrigt und geknechtet, entmündigt und gedemütigt und schließlich imperialen Machtinteressen geopfert werden, seine knappste Schlussfolgerung findet.

Wenn unser Heft in diesem Sinne Einblicke in die Aufklärungsphilosophie Kants bestärken und vertiefen hilft, ist es den Autoren zu danken, die mit bemerkenswerter Sachkenntnis das herausarbeiten, was an dieser Philosophie »sowohl echt wie wichtig« ist. Mein Dank gilt den interessierten und engagierten Diskutanten, die in den einzelnen Veranstaltungen wertvolle Beiträge geliefert haben, die hier leider nicht wiederholt werden können, jedoch von den Autoren z. T. bei der Überarbeitung berücksichtigt wurden. Besonderen Dank schulde ich Dr. Lutz Höll, der in bewährter Weise dieses Heft in eine druckreife Form gebracht hat.

Leipzig, im Januar 2005

Kant und die Aufklärung

Helmut Seidel

Kants Zeit und die unsrige

»Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.«¹ So Kant über sein Jahrhundert. Dass Aufklärung zu einem aufgeklärten Zeitalter führen möge, ist Ziel und Hoffnung aller Aufklärer. Kant teilt diese Einstellung. Aber ein unkritischer Optimist war er nicht. Nicht zufällig, dass er seine Schrift »Über den Optimismus« gern zurückgezogen hätte. Er hatte Voltaires »Candid« und die darin enthaltene Auseinandersetzung mit der von den Leibnizianern verbreiteten und verflachten These von der besten aller möglichen Welten kennen gelernt. Am Ende seiner Schrift »Träume eines Geistersehers« schreibt er: »Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen Welt verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinem ehrlichen Candide nach soviel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschluß sagen läßt: ›Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.«² So läßt sich wohl auch heute auf die Frage antworten, was denn wohl von der Aufklärungsbewegung und den ihr folgenden sozialen Bewegungen im Künftigen übrig bleibe.

Hoffnung kann enttäuscht werden. Die Aufklärungsbewegung hat bisher keine aufgeklärte Gesellschaft und die sozialen Bewegungen haben bisher keine gerechte Gesellschaft hervorgebracht. Ich kenne keinen Besonnenen, der unser Jahrhundert als ein aufgeklärtes bezeichnen würde. Es war – im Unterschied zu Kants Zeiten – nicht mal ein Jahrhundert

1 Immanuel Kant: Was ist Aufklärung? In: Immanuel Kant's sämtliche Werke. Hrsg. von P. Gedan, W. Kinkel, J.H. v. Kirchmann, F.M. Schiefe, Th. Valentiner, K. Vorländer. Leipzig 1905. (Im Weiteren KW.) Bd. V. S. 141.

2 Immanuel Kant: Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. In: KW. Bd. V. S. 70.

der Aufklärung. Gewiß haben Wissenschaft und Technik weltverändernde Fortschritte gemacht, die nur ein Ignorant leugnen kann. Aber Wissenschaft und Technik können ihre aufklärerische Funktion nur dann voll entfalten, wenn sie als Elemente des gesellschaftlichen Ganzen gefasst werden. Auf dieses Ganze aber ist der Aufklärungsbegriff bezogen. Auch deshalb kritisierte Rousseau Wissenschaft und Künste, weil sie die Verbesserung der Sitten der Gesellschaft nicht förderten. Werden Wissenschaft und Künste ausschließlich in den Dienst von wirtschaftlicher, politischer und militärischer Macht gestellt, dann ergibt sich eben ein »Jahrhundert der Extreme«. Aufklärung – so heißt ein Satz bei Horkheimer und Adorno – »muß sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen. Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun.«³

Wenn ich Zeichen der Zeit richtig deute, dann besteht ein Grundzug der geistigen Situation unserer Gegenwart in dem Versuch, Denkinhalte und kritische Denkstile, wie sie uns aus der Epoche der Aufklärung überkommen sind, zurückzudrängen. Folgende Indizien sprechen dafür: In der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. »Fides et Ratio«, die mit dem Bilde beginnt, wonach Glaube und Vernunft die beiden Flügel sind, kraft derer sich der menschliche Geist zur Wahrheit erhebt, wird die keineswegs neue Auffassung wiederholt, dass das Aufklärungsdenken eine verhängnisvolle Entwicklung einleitete, die zu den Gebrechen unserer Zeit geführt hat. Die aufklärerische Frage, ob denn diese beiden Flügel im gleichen Takt schlagen – was ja eine Bedingung für das Aufsteigen zur Wahrheit wäre –, wird allerdings nicht gestellt. Credo ut intelligam war die Losung der Scholastik und sie ist es für die katholische Kirche immer geblieben. Verbunden damit ist nicht die Wiederbelebung der Metaphysik – aristotelische Metaphysik in der Deutung von Thomas war immer präsent –, wohl aber die offensive Verstärkung derselben. Die Einladung des »Nachmetaphysikers« Jürgen Habermas durch Kardinal Ratzinger spricht jedenfalls dafür.

Eine wesentlich Frage, die Aufklärungsdenken kritisch stellte, war das Verhältnis von Kirche und Staat. Die strikte Trennung beider – ein Resultat der Aufklärung – wird in zunehmendem Maße unterlaufen. Der Streit um die Verfassung der Europäischen Union, das neue Sächsische Schulgesetz bis hin zum »Kopftuchstreit« sind hierfür Erscheinungsfor-

3 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung –Philosophische Fragmente. Frankfurt/Main 1997. S. 5.

men. Je mehr beteuert wird, man wolle nicht missionieren, um so mehr werden diesbezügliche Anstrengungen unternommen. Verstärkt sich die Tendenz zu einem »christlichen Europa«, dann haben wir ein Pendant zu den »islamischen Staaten«. Der Unterschied besteht dann nur darin, daß Europa eine Aufklärung hatte, während im islamischen Bereich Keime aufklärerischen Denkens bei Avizenna und Averoes sehr schnell unterdrückt wurden.

Vor einigen Jahren habe ich ein Artikel über die »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer und Adorno geschrieben. Ein anderes Buch soll hier erwähnt werden: »Die Philosophie der Aufklärung« von Ernst Cassierer. Das Buch erschien 1932 und verschwand 1933 in Deutschland. (Es ist 1998 bei Meiner wieder erschienen, hat aber – soweit ich sehe – nur in engen Fachkreisen Reaktionen hervorgerufen.) 1933 aber erschienen in der Schweiz Rezensionen, die die »Apologie der Aufklärung« als klares Bekenntnis zum Antifaschismus werteten.⁴ Bei aller notwendigen historischen Kritik der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Grundideen der Aufklärung sind auch heute zu verteidigen.

Aufklärung gegen mystische Phantastereien

Aufklärung ist seit Descartes klarem und deutlichen Denken verpflichtet. Aufklärerisches Denken zielt immer auf Erkennen von Unerkanntem, auf Erklären von scheinbar Unerklärlichen, auf Durchschauen von scheinbar Undurchschaubaren, auf Überwindung von Vorurteilen durch begründete Urteile, auf Erhellung des im Dunklen Liegenden. Das Obskure, Geheimnisvolle, mystischer Wunderglaube, astrologische Phantastereien, Hellseherei, unbegründetes Wahrsagen usw. sind daher ihre natürlichen, freilich oberflächlichen Gegner. Kant fand es nicht unter seiner Würde, sich mit dieser Art von Unaufgeklärtsein auseinanderzusetzen.

Als es in der Mitte der 60er Jahre des 18. Jahrhunderts Mode wurde, die Ergebnisse eines »berühmten« Hellsehers namens Swedenborg zu bestaunen, setzte sich der an Gründlichkeit kaum zu übertreffende Kant hin und schrieb die »Träume eines Geisterseher, erläutert durch die Träume der Metaphysik.« Im Vorwort zu dieser Schrift bekennt der Autor mit einer gewissen Demütigung, daß er den Erzählungen des Geistersehers nachgespürt habe. Von dem, worüber so viel geredet wur-

4 Siehe: Ernst Cassierer: Die Philosophie der Aufklärung. Hamburg 1998.

de, wollte er sich selber ein klares Bild machen. Außerdem war das Buch von Swedenburg für gutes Geld gekauft und – was noch schlimmer war – gelesen worden. Kant fand – wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat – er fand nichts. Bestätigt aber wurde seine Auffassung, wonach das Schattenreich das Paradies der Phantasten ist. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben tummeln können. »Hypochondrische Düfte, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum oder verwerfen ihn, wie es ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträglische Provinzen«.⁵

Schon diese wenige Zeilen zeugen vom Witz und von der aufklärerischen Geisteshaltung von Kant. Und dass die Scharlatanerie mit dogmatischer Metaphysik und mit dem heiligen Rom in Verbindung gebracht wird, ist bemerkenswert.

Da sich noch heute (oder schon wieder ?) mit Hellsehen und astrologischen Spinnereien Geschäfte machen lassen, ist die Kantsche Schrift nicht veraltet. Außerdem ist sie eine gute Einführung in seine sokratisch-ironische Denkweise.

Aufklärung und Wissenschaft

Aufklärerisches Denken und wissenschaftliches Denken sind einander eng verbunden. Aufklärung setzt vorrangig auf Logik. Mythos verwandelt sie in Metapher. Nun mag Kant in der Geschichte der Wissenschaften nicht den hohen Rang besitzen, den Descartes, Leibniz und Newton einnehmen, aber in die Geschichte der Astronomie ist sein Name unauslöschlich eingraviert. Mit astrologischen Spekulationen hatte Kant nichts am Hut, wohl aber mit den Sternen. Seine Wendung vom »gestirnten Himmel über mir« gehört zu den meistzitierten. Als 34-Jähriger schrieb er die »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt.« In dieser Schrift stellte er die bis heute nicht veraltete Hypothese auf, dass sich das Sonnensystem aus einer rotierenden Nebelmasse, die aus kleinsten im Raume verteilten Materieteilchen bestand, gemäß den Newton'schen Gesetzen in seiner gegenwärtigen Gestalt ent-

5 Immanuel Kant: Träume eines Geistersehers. A.a.O. S. 3.

wickelt habe. Damit war das Entwicklungsprinzip in die Naturforschung eingeführt. Ein Hauptsatz dieser Schrift lautet: Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen. Dass seine Theorie Ähnlichkeit mit der der antiken Atomisten hat, leugnet Kant nicht. Den Befürchtungen, dass daraus auf Atheismus geschlossen werden könne, begegnet er so: »Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.«⁶ Nicht von Gott wird hier auf die Gesetzmäßigkeit der Natur geschlossen, sondern von dieser auf Gott. Eine Wendung, die uns bei Kant oft begegnet.

Aufklärung und Gesellschaftskritik

»Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen 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.«⁷

Das aufklärerische Denken im 18. Jahrhundert hat vorzüglich die Kritik des Absolutismus und des Klerikalismus zum Gegenstand.

In der Natur geht es regelmäßig und ordentlich zu, wie aber in der menschlichen Gesellschaft? Chaotisch. In den Kriegen findet dies seinen extremsten Ausdruck. Also denkt Kant über den Frieden nach. Sein Schrift »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« ist nicht durch schwärmerisches Wunschdenken charakterisiert, sondern stark realitätsbezogen. Kant hellt Bedingungen auf, die gegeben oder herzustellen sind, wenn die Friedensidee mehr und mehr Realität werden soll. Die erste, in jedem einzelnen Staate herzustellende Bedingung ist, daß seine bürgerliche Verfassung republikanisch sein soll. Das zweite ist die Stiftung und Einhaltung eines Völkerrechts. Und drittens sollte ein Weltbürgerrecht gelten, nach dem die Menschen als Bürger »eines allgemeinen Menschenstaates« angesehen werden. Es wäre ein gutes Zeichen, wenn heute vor der UNO ein Kantdenkmal errichtet würde.

6 Immanuel Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt. In: KW. Bd. VII.

7 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: KW. Bd. I. S. 15.

Kant war ein streitbarer Republikaner, der intensiv die Anstrengungen der französischen Nation verfolgte, den Absolutismus zu überwinden und eine Republik zu errichten. In seiner Schrift »Der Streit der Fakultäten« (1798) verteidigte er die Französische Revolution auf seine Weise: »Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmal unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer ... eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht haben kann.«⁸

Hätte Kant nur die hier angezogenen Schriften verfasst, er müßte doch als der hervorragendste philosophische Kopf der deutschen Aufklärungsbewegung bezeichnet werden. Zumal er dieser erst mit seinem Aufsatz »Was ist Aufklärung ?« klares Selbstbewußtsein gegeben hatte. »Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!«⁹ Das ist seine Losung und die der Aufklärung. Sprengt alle Fesseln, die dich in Unmündigkeit halten. In Kants berühmter Definition von Aufklärung ist von selbstverschuldeter Unmündigkeit die Rede. Klagt hier Kant jene an, die in geistiger und materieller Armut gehalten werden ? Mitnichten! Die Selbstverschuldung bezieht sich nicht auf die Individuen sondern auf die Gattung und ihre politische Verfasstheit. Aufklärung will gerade materielle, politische und geistige Unmündigkeit überwinden.

Aber all dies macht noch nicht einmal den halben Kant aus.

Kritik versus Dogma

Weltweite Wirkung, die bis in unsere Zeit reicht, erzielte Kant mit der Begründung des philosophischen Kritizismus. Von Kritikasterei kann hier keine Rede sein, wohl aber von gründlicher Prüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens, des Begehrungs- und Urteilsvermögen. Diese Prüfung muß zuvörderst angestellt werden, wenn auf die Fragen: »Was kann ich wissen ?« »Was soll ich tun« und »Was darf ich hoffen?«

8 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. In: KW. Bd. V. S. 131.

9 Immanuel Kant: Was ist Aufklärung. In: KW. Bd. V. S. 135.

geantwortet werden soll. Hegel hat gegen diese Forderung scharfsinnig bemerkt, dass die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens selber schon Erkenntnis sei.

Kants Philosophie ist Vernunftskritik. Es stellt sich hier die Frage, ob es die Vernunft ist, die Unvernünftiges kritisiert, oder ob es die Vernunft ist, die kritisiert wird. Bei Kant ist beides der Fall: kritisierende Vernunft und Selbstkritik der Vernunft. Zum einen ist es die Vernunft, die eine gegebene Wirklichkeit der Kritik unterwirft. Zum anderen ist es die Vernunft, die kritisiert wird, nämlich dann, wenn sie über Erfahrung hinausfliegt, von den Bedingungsbeziehungen zum Unbedingten springt und sich dabei in Widersprüche verwickelt.

Kant ist – soweit ich sehe –, der erste Denker in der Philosophiegeschichte gewesen, der einen neuen Erfahrungsbegriff eingeführt hat. Die beiden großen Strömungen der neuzeitlichen Philosophie, der Rationalismus von Descartes ausgehend und der Empirismus von Bacon ausgehend, haben die Auffassung nicht überwinden können, derzufolge Erfahrung mit sinnlicher Wahrnehmung gleichgesetzt wurde. Ihr Gegensatz zeigte sich in der Bewertung einer so gefassten Erfahrung. Während der Rationalismus die Erfahrung geringschätzte, weil sie im Einzelnen und Zufälligen befangen blieb und zu keinen allgemeingültigen und notwendigen Urteilen, wie sie in der Mathematik zu Hause sind, vordrang, fasste der Empirismus die so gefasste Erfahrung als Quelle all unserer Erkenntnisse. Kant kritisierte beide Richtungen: Der Rationalismus tappt in lauter Begriffen, denen die Anschauung fehlt; der Empirismus hat Anschauungen, aber keine Begriffe. Ein Kernsatz von Kant lautet daher: Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Wie aber können Anschauungen und Begriffe miteinander verknüpft, »synthetisiert« werden? Kant unterscheidet zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen. »Die Sonne scheint.« »Der Stein erwärmt sich.« – das sind aufs Einzelne und Zufällige gehende Wahrnehmungsurteile. Der Satz »Die Sonne erwärmt den Stein.« ist ein Erfahrungsurteil, kein Satz der Perzeption, sondern ein Satz der Apperzeption. Hinzugekommen ist nämlich die Verbindung zweier Wahrnehmungen, die im angezogenen Beispiel ein Kausalverhältnis konstituiert. Das Scheinen der Sonne ist die Ursache, die das Erwärmen des Steines bewirkt. Diese kausale Verbindung kann nun aber – nach Kant – nicht aus der Wahrnehmung herausgeklaut werden, sondern sie ist das Resultat der synthetisierenden Tätigkeit des Verstandes. Dieses Vermögen des Verstandes ist Bedingung der Erfahrung, muß also dieser vorausgehen, ist also a priori gegeben. Transzendentalphilosophie nannte Kant seine Konzeption, die nicht Erfahrung überfliegt – wie dies bei

dogmatischer Metaphysik der Fall ist –, sondern die Erfahrung begründet. Nun lassen sich von einer generell historischen Denkweise aus Einwände gegen die Kant'sche Konzeption vorbringen, aber nicht bestreitbar ist, daß mit dieser Wendung die Philosophie auf einen neuen, und zwar fruchtbaren Boden gestellt wurde.

Brisant wird dieser Ansatzpunkt dann, wenn von der Sinneswahrnehmung über den Verstand zur Vernunft aufgestiegen wird. Letzterer nämlich ist immanent, daß sie das Bestreben hat, von dem vom Verstand hergestellten Bedingungsbeziehungen, in denen sich alles wissenschaftliches Denken bewegt, zum Unbedingten, von den nächsten Ursachen zu den letzten zu springen. Die Vernunft hat es mit Ideen zu tun, und eine davon ist die Gottesidee. Nun ist uns aber Gott in der Erfahrung, wie sie von Kant gefasst wurde, nicht gegeben. Die Gottesidee überfliegt also die Erfahrung ins Transzendente hinein. Ein wissenschaftlicher Beweis vom Dasein Gottes ist daher nicht möglich. Aus dem Begriff, dem die Anschauung fehlt, kann kein Sein abgeleitet werden. Freilich kann auch das Nichtsein Gottes nicht bewiesen werden, weil dies überhaupt kein Gegenstand der Wissenschaft ist. In der »Kritik der reinen Vernunft« tritt die Vernunft vornehmlich als das auf, was aufgrund des Überfliegens der Erfahrung kritisiert werden muß. In der »Kritik der praktischen Vernunft« dagegen wird die Vernunft konstitutiv.

Über das Wesen von Moralität

Kant hat einen neuen Begriff von Moralität in die Philosophie eingeführt, und der praktischen Philosophie das Primat zuerkannt. In den Religionen wurde und wird Moralität in Beziehung zu Gottes Geboten gefasst. Moralisch handeln heißt, diesen Geboten entsprechend handeln. Unmoralisch ist, was gegen diese verstößt. Die Gebote erscheinen als den Menschen offenbarte, aus der Transzendenz kommende. Der Wille zum moralischen Handeln wird daher von außen bestimmt, ist also heteronom, nicht aber selbstbestimmt, nicht autonom. Die naturalistischen Ethik-Konzeptionen gehen davon aus, dass menschliches Handeln durch Triebe, Neigungen und Interessen bestimmt wird, dass Lustgewinn und Unlustvermeidung die Triebfedern des Handelns sind. Wer nüchtern unsere Gegenwart betrachtet, wird dies nicht leugnen können und auch der Menschenkenner Kant leugnet es in keiner Weise. Er bestreitet nur, daß dies etwas mit dem Wesen von Moralität zu tun habe. Denn auch hier erweist sich, dass der Wille heteronom ist, nämlich

durch Sinnlichkeit bestimmt. Das Pochen auf Gott-Vater oder auf Mütterchen Natur ist zwar im Hinblick auf andere philosophischen Fragen höchst bedeutsam, aber im Hinblick auf Moralität haben sie eins gemeinsam: Beide Konzeptionen fassen den Willen als von außen bestimmt, also nicht autonom.

Wie aber ist Autonomie des Willens möglich ? Nur dann, wenn in uns ein Begehrungsvermögen angetroffen wird, in welcher nicht die Sinnlichkeit, sondern allein unsere Vernunft als gesetzgebend auftritt. An der Existenz eines höheren Begehrungsvermögens, einer »moralischen Anlage« im Menschen zweifelt Kant keinen Augenblick. Er müsste sonst am Menschsein des Menschen verzweifeln. Gerade dieses erhebt den Menschen über das Tier. Von der Realität dieses Begehrungsvermögens kündigt das »Sittengesetz in uns«, und Zeugnis von seiner Existenz gibt uns das Gewissen. Folgen wir diesem Gesetz, haben wir ein gutes Gewissen. Verstoßen wir dagegen, regt sich das Gewissen. Das Sittengesetz, das die Vernunft durch sich selbst den Willen gibt, unterscheidet sich radikal von Nützlichkeitsregeln, die immer relativ, nie aber allgemeingültig sind. Das Sittengesetz aber ist gültig für alle Vernunftswesen. Es ist kategorischer Imperativ: »Handle so, dass die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.«¹⁰ Oder in einer konkreteren Formulierung: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen , jederzeit zugleich als Zweck, niemals aber als Mittel brauchst.«¹¹ Handeln gemäß dem kategorischen Imperativ ist Pflicht, die nicht aus Neigung , sondern allein aus Achtung vor der Vernunft und Würde des Menschen zu erfüllen ist. Die Neukantianer der Marburger Schule zogen aus dem Kantschen kategorischen Imperativ antikapitalistische, zu einem moralischen Sozialismus tendierende Schlüsse.

Ein Zeugnis für die Wirkung dieser Kant'schen Gedanken gab Hegel, der später zu einem scharfen Kritiker der Philosophie des Königsberger wurde, in seinen jungen Jahren: »Ich glaube, es ist keine besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit vor sich selbst so achtungswert dargestellt wird. Es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häupten der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen die Würde, und die Völker werden sich fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern

10 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. In: KW. Bd. II. S. 39.

11 Immanuel Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten. In: KW. Bd. III. S. 54.

selbst wieder annehmen, sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt. Jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte; Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit der Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.«¹² Die Gegenüberstellung von Sein und Sollen, die Kantsches Denken charakterisiert, wird genau der Punkt sein, an dem der spätere Hegel seine Kant-Kritik ansetzt.

Tugend und Glückseligkeit

Keine Moralphilosophie kann das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft unberücksichtigt lassen. Die Kantsche Ethik ist von der Spannung zwischen Glückseligkeit und Tugend erfüllt. Zumal deshalb, weil die Vernunft dahingehend bestimmt wurde, dass ihr das Streben innewohnt, zum jeweils Bedingten das Unbedingte zu suchen.¹³ In moralphilosophischer Hinsicht steht hier also die Frage nach dem höchsten Gut zur Verhandlung. Wäre der Mensch nur ein vernünftiges, »intelligibeles« Wesen, so wäre die Antwort einfach: Das höchste Gut ist die Tugend. Nun ist der Mensch aber auch ein sinnliches, empfindendes und empfindsames Wesen, und als ein solches bedarf er der Glückseligkeit. Das höchste Gut für den Menschen wäre daher die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Ist aber eine solche Einheit überhaupt möglich?

»Sich seiner Tugend bewußt sein ist Glückseligkeit« – hatten die Stoiker gelehrt. Und auch Spinoza sagt, dass Glückseligkeit nicht der Lohn der Tugend sei, sondern die Tugend selbst. Kant vermerkt, dass in der stoischen Position die Glückseligkeit nur als *accentielles* Moment der Tugend erscheint. Dagegen erscheint bei den Epikureern die Tugend als *accentielles* Moment der Glückseligkeit. Hatte doch Epikur gelehrt, dass Tugend das Bewußtsein über die *Maxime* sei, die zur Glückseligkeit führen. Beide Verbindungen von Tugend und Glückseligkeit sind für Kant nicht überzeugend, weil beide zu verschieden sind, um auf analytische Weise vereint zu werden. Und auch eine synthetische Vereinigung gelingt nicht, weil Tugend nicht die Ursache von Glückseligkeit und Glückseligkeit nicht die Ursache von Tugend ist. Die Wirklichkeit

12 G.F.W. Hegel: Brief an Schelling vom 16.4.1795. In: K. Rosenkranz: Hegels Leben. Berlin 1844. S. 70.

13 Vgl. hierzu meinen, in diesem Heft abgedruckten Aufsatz: Kant und die Metaphysik.

zeigt uns doch, dass Tugend keineswegs immer Glückseligkeit befördert und dass Glückseligkeit keineswegs immer die Triebfeder tugendhaften Handelns ist.

Da beide weder auf analytische noch auf synthetische Weise zu vereinen sind, scheinen sie überhaupt nicht in einem notwendigen Zusammenhang zu stehen. Das aber stellt die Möglichkeit eines höchsten Gutes selber in Frage, das doch gerade als Einheit von Tugend und Glückseligkeit definiert worden war.

In der Tat meint Kant, dass in der sinnlichen Welt der bezeichnete Widerspruch unaufhebbar ist. In ihr haben wir zwar das Sittengesetz zu befolgen, aber es wird nur ein Streben daraus, weil sich die materialen Maxime des Willens aus dem Handeln nicht verdrängen lassen. Vollendete Tugend wäre Heiligkeit. Kein sinnliches Wesen aber ist heilig. Es kann sich an das Ideal vollkommener Tugend nur in einem unendlichen Prozess annähern. Vervollkommnung ist möglich, Vollkommenheit ist unmöglich.

Die unendliche Annäherung an das Ideal muß aber als möglich gedacht werden können. Dies hat die Annahme einer unendlichen Fortdauer der persönlichen Existenz zur Voraussetzung. Deshalb muß die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele postulieren. Um die Annäherung an vollendete Tugend als möglich zu denken, wird die Unsterblichkeit der Seele postuliert, nicht umgekehrt.

Vollendete Glückseligkeit wäre dann, wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Das hätte zur Voraussetzung, dass die ganze Natur mit meinen Zwecken übereinstimmt. Dies ist aber schon deshalb nicht der Fall, weil wir nicht die Ursache der Natur sind. Nun gebietet aber die praktische Vernunft, dass wir das höchste Gut, also auch Glückseligkeit zu befördern suchen sollen. Also muß es auch möglich sein, weil sonst die Forderung unsinnig wäre. Möglich wird sie dann, wenn ich ein Wesen annehme, das die gemeinsame Ursache der natürlichen und der sittlichen Welt ist. Ein solches Wesen ist Gott. Aus der Möglichkeit sich vollendeter Glückseligkeit anzunähern, postuliert die praktische Vernunft die Gottesidee, nicht umgekehrt. Es ist überhaupt charakteristisch, dass Kant die Religion auf Moralität zurückführt. Religion ist ihm Anerkennung moralischer Pflichten als heilige. Die moralischen Pflichten ergeben sich aus dem Sittengesetz in uns, nicht aber aus den Offenbarungen eines transzendenten Wesens, dessen Dasein ohnehin nicht beweisbar ist.

Immanuel Kant:

»Rousseau hat mich zurechtgebracht.«

Martina Thom

Unter den zeitgenössischen Denkern, aus deren Werken Kant in eigenständiger, kritischer Weise Anregungen im Ringen um die Lösung der ihn beschäftigenden vielfältigen Probleme schöpfte, nimmt Jean Jaques Rousseau eine bedeutende Stelle ein. Dieser große Aufklärer und Schriftsteller hat Kants Arbeitsprozess durch die Fragestellungen, die er auf philosophischem, politischem und geschichtlichem Gebiet aufwarf, wesentlich mit geprägt. Nicht, dass Kant ein »Rousseauist« geworden wäre, – aber er hat dessen Anregungen auf eigenständige und kritische Weise zu verarbeiten gewusst, und er ist einer der ganz wenigen Denker jener Zeit, der Rousseaus krasse Gesellschaftskritik nicht missverstand. Es ist sicher nicht übertrieben zu behaupten, dass Kant seine antimetaphysische, anthropologische Wende wesentlich auch dem Studium der Werke Rousseaus verdankte, welches seit Anfang der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts intensiv einsetzte. Alle drei Diskurse des Rousseau (die »Abhandlung über die Wissenschaften und Künste«, die »Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen« und »Der Gesellschaftsvertrag«), vor allem aber der Roman »Émile oder Über die Erziehung« wurden in Deutschland mit großem Interesse aufgenommen, wobei vor allem Lessing das Verdienst hatte, die beiden ersten Diskurse publik zu machen, den zweiten in der Übersetzung von Moses Mendelssohn, seinem jüdischen Freund. Der »Émile« erschien 1762, in Deutschland etwas später, und er wurde von Kant mit großer Begeisterung gelesen. Allerdings ist es eine Legende, dass Kant dadurch seine gewohnten Spaziergänge aufgab, denn der damals vierzigjährige elegante »kleine Magister« war in solchen Lebensgewohnheiten durchaus noch nicht so festgelegt wie im fortgeschrittenen Alter. Im »Émile« ist der Problemgehalt der Diskurse bekanntlich teilweise aufgenommen und außerdem in einigen Punkten präzisiert dargestellt worden. Dies geschah aus inhaltlichen Gründen, da

die natürliche Erziehung den *Émile* für das Gesellschaftsleben wappnen und nicht als ein »Zurück zur (ursprünglichen) Natur« missverstanden werden sollte, vornehmlich deshalb, weil viele Zeitgenossen, unter ihnen auch so bekannte und einflussreiche Männer der Wissenschaften und der Aufklärung wie u. a. François Marie Voltaire¹ und auch der Physiologe Charles Bonnet², ein solches Missverständnis des zweiten Diskurses zum Ausdruck brachten. Auch Moses Mendelssohn hat übrigens bei allem Einfühlungsvermögen dennoch Rousseaus Gesellschaftskritik und seine These »Zurück zu Natur« nicht mit der Feinsinnigkeit Immanuel Kants interpretiert.³ Dass der »*Émile*« für Kants erste schriftlich vorliegenden Zeugnisse einer intensiven Beschäftigung mit dem großen Genfer Aufklärer die Vorlage war, nicht in Form von Exzerpten, sondern in Form ganz eigenständiger Überlegungen, – dieser Umstand hat sicher das ausgewogenere Urteil des Königsberger Philosophen über Rousseau begünstigt.

In umfangreichen handschriftlichen Bemerkungen aus den Jahren 1764/1765, Zusätzen und losen Blättern, die dem Handexemplar von Kants Schrift »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« beigelegt waren, aber keinen unmittelbaren Bezug zu deren Inhalt erkennen lassen (höchstens in der Erwähnung der Moralphilosophie Hutchesons, der in dieser Arbeitsphase Kants über das Problem der Begründung der Moralität des Menschen eine wichtige Rolle spielte), aber auch in den Reflexionen zur Anthropologie aus den siebziger Jahren wird auf die breit gefächerte Thematik des Erziehungsromans, des

-
- 1 Vgl. Voltaires Brief über den Zweiten Diskurs vom 30. August 1755 an Rousseau: »Niemals ist soviel Geist angewandt worden, uns zu Tieren zu machen. – Man bekommt Lust, auf allen vieren zu laufen, wenn man Ihr Buch liest.« (F. M. A. de Voltaire: Korrespondenz aus den Jahren 1749–1760. Leipzig 1978. S. 65.) Rousseaus Antwort vom 10. September 1755 lautete, vielleicht auch spöttisch gemeint und doch voller Hochachtung: »Versuchen Sie nicht, wieder auf allen vieren zu gehen; niemanden auf der Welt gelänge das weniger als Ihnen. Sie stellen uns zu gut auf unsere zwei Füße, als daß Sie aufhören sollten, sich auf den Ihrigen zu halten.« (Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden, hrsg. u. eingel. von Martin Fontius. Berlin 1989. Bd. 1. S. 319).
 - 2 Charles Bonnet hatte im Oktoberheft des »Merkur« 1755 eine Kritik am zweiten Diskurs unter dem Pseudonym »Philopolis« veröffentlicht. – Rousseaus Antwort siehe in Jean Jaques Rousseau: Kulturhistorische und politische Schriften in zwei Bänden. A.a.O. Bd. 1. S. 323ff.
 - 3 Vgl.: Moses Mendelssohn: Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig. In: Moses Mendelssohn: Schriften über Religion und Aufklärung. Hrsg u. eingel. von Martina Thom. Berlin 1989. Besonders S. 77-103 des »Sendschreibens«, – S. 27-29 der Einleitung.

Contrat social und vor allem des Diskurses über die Ungleichheit eigenständig nachgedacht. Kant verteidigt Rousseau wegen seiner befremdlichen Auffassungen: Der erste Eindruck des verständigen Lesers sei die ungeweine Scharfsinnigkeit des Geistes, der edle Schwung des Genies und das Antreffen einer gefühlvollen Seele wie nie zuvor bei einem Schriftsteller eines Volkes, aber hernach folge »die Befremdung über seltsame u. widersinnische Meinungen die demjenigen was allgemein gangbar ist so sehr entgegenstehen daß man leichthin auf die Vermuthung geräth der Verfasser habe vermoge seiner ausserordentlichen Talente nur die Zauberkraft der Beredsamkeit beweisen und den Sonderling machen wollen welcher durch eine einnehmende neuigkeit unter allen Nebenbuhlern des Witzes hervorsteche.«⁴

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

Dies war eine der Situation durchaus angemessene Verteidigung des Rousseau – Kant wußte gewiß, daß der »Émile« im Juni 1762 in Paris und wenige Tage später auch in Genf vor allem wegen der deistischen

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

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

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

7 Ebenda.

Position des Autors (so im Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars zu einer »natürlichen Religion«), sicher auch wegen der politischen Auffassungen, verbrannt worden war. Es ist das erste öffentliche Zeugnis der großen Hochschätzung für diesen Schriftsteller und Aufklärer in allen Arbeits- und Lebensphasen Kants.

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

Beginn der anthropologischen Wende und die Bedeutung des Zweifels

In den frühen Bemerkungen und Reflexionen Kants aus den sechziger und siebziger Jahren seines Jahrhunderts, die u. a. mit der Lektüre der Rousseauschen Werke in Verbindung stehen, äußert sich eine Neuorientierung hinsichtlich der Arbeitsthemen und des Philosophieverständnisses. Zwar ist das spätere Konzept einer die handelnde und denkende (erkennende) Vernunft ausmessenden Transzendentalphilosophie noch keineswegs entworfen; nur in der Moralphilosophie beginnt Kant bereits die Suche nach einem neuartigen Begründungsprinzip. Aber die Richtung und die Breite der Rousseauschen Gesellschaftssicht mit ihren politischen und philosophischen Implikationen geben wichtige Anregungen. Tief berührt Kant die in kühner Kritik der Standesgesellschaft aufgeworfene Problematik der sozialen und politischen Gleichheit und das Prinzip der Würde des Menschen, besonders des schwer arbeitenden Volkes, – ein Prinzip, welches an die Möglichkeit freier, selbstbestimmter Tat geknüpft werden müsse.

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

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

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

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

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

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

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

10 AA. Bd. 20. S. 44.

11 Ebenda. S. 175.

12 AA. Bd. 18. Nr. 4927. S. 30.

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

Kant erfuhr damals wichtige Bestätigungen eigener Erfahrungen und auch neue Impulse bei der Bewertung der sozialen und politischen Zustände seiner Zeit. Er registriert dies auch als eine kritische Selbstbesinnung des Philosophen in seiner Stellung zu den anderen Menschen und zur Menschheit überhaupt; später sagt er, nicht nur als Erdensohn (bewegt von bürgerlichen Interessen), sondern als Weltbürger müsse sich der Philosoph verstehen und somit als Gleicher unter Gleichen ohne Selbstüberhebung: »Die Meinung von der Ungleichheit macht auch die Menschen ungleich. Nur die Lehre des HE. R. kann machen, daß auch der gelehrteste Philosoph sich mit seinem Wissen aufrichtig u. ohne die Religion zu Hülfe zu nehmen nicht vor besser hält als den gemeinen Mann. Was vor ein elender Zustand ist es, wenn die Unterdrückung so allgemein u. gewöhnlich ist daß ein fleißiger und redlicher Mann nicht bloß Gerechtigkeit fordern kann sondern Gnade anflehen muß ...«¹³ Und vorher notiert er, dass es ungerecht und falsch sei, die Landleute nur nützlich zu finden für den Unterhalt etwa der großen Künstler und Gelehrten; so schein das menschliche Geschlecht »fast keinen Werth« zu haben. »Die Verschiedenheit des Standes macht daß so wenig man sich in die Stelle des dienstbaren Pferdes setzt um sein elendes Futter sich vorzustellen eben so wenig setzt man sich in die Stelle des Elendes um dieses zu fassen.«¹⁴

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

13 AA. Bd. 20. S. 176.

14 Ebenda. S. 17.

15 Ebenda. S. 102.

Arbeit geeigneten Erziehung) findet sich auch im »Émile«. Émile soll ein Handwerk erlernen.

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

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

Aus diesen und anderen Passagen jener Zeit klingt an, daß Kant noch eine deistische Weltanschauung vertritt, auch wenn er schon, wie die Notizen beinhalten, für die Moralentscheidung nicht die Religion »zu Hülfe« nehmen möchte. Dass die verschiedenen Beweise vom Dasein Gottes aber im höchsten Grade problematisch und keineswegs überzeugend sind, ist Kant schon längst bewußt. Nie hat er in seinem Erwachsenen-dasein irgend einer Konfession angehängt, auch nicht dem Pietismus seines Elternhauses und seiner Ausbildungsstätten. Schon in seiner genialen Jugendschrift »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« erhält Gott nur die eingeschränkte Funktion des Schöpfer einer Urmaterie; alle Gesetzmäßigkeiten der sich am Anfang im Chaos befindlichen Materieteilchen entstehen notwendig im »Einpegeln« in geregelte Bewegungsabläufe. Hier ist sein Deismus sogar noch »entlegener« als der Rousseaus, der im Glaubensbekenntnis der savoyischen Vikars von einer toten, unbelebten Materie ausgeht, die nur durch einen Schöpfer bewegt werden könne. (Dazu noch an späterer Stelle.) Bemerkenswert ist auch, dass Kant schon in seiner Schrift »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« (1762) eine grundlegende Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises bietet. Die rationalistische Methode, das Dasein Gottes aus Superlativen

16 Ebenda. S. 104.

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

18 AA. Bd. 20. S. 45.

wie Allmacht, Allwissenheit etc. abzuleiten, wird in Kenntnis der Erfahrungslehre John Lockes und des Skeptizismus von David Hume widerlegt: »Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge.«¹⁹ Noch aber hält Kant den später in der »Kritik der reinen Vernunft« kritisierten und letztlich auf den ontologischen Beweis reduzierten physiko-theologischen Beweis für akzeptabel: Die Zweckmäßigkeit der Anordnung der Natur könne nur von einem göttlichen Verstande entworfen sein. Später dann, in »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« u. a., unterstellt er die Vermutung einer Absicht der Natur (nicht eines Gottes!), aber nur als eine Fiktion, um die Gerichtetheit des Geschichtsprozesses zu erklären.

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

Nach gesundem Verstand und *sentiment* zu handeln, dass ist typisch »rousseauisch« und für diese Arbeitsphase Kants charakteristisch. Aber eine Kritik an Rousseau, u. zw. an seinen Überlegungen über den Zweifel im Glaubensbekenntnis des Vikars aus Savoyen ist ebenfalls in dieser Notiz enthalten. Der Vikar (Rousseau) lehnt den Zweifel in Religionsfragen ab und auch den fundamentalen Zweifel des Descartes, der einzig und allein das »Ich denke, also bin ich« (*Cogito, ergo sum*), somit das denkende Subjekt für absolut unbezweifelbar hielt. Zweifel, meint Rousseau, sei als Voraussetzung der Erforschung der Wahrheit »nicht geeignet und ebenso beunruhigend und peinlich. Nur das Interesse an dem Laster oder die Trägheit des Geistes kann uns in demselben zurückhalten.«²¹ Es würden in der skeptischen Philosophie Dinge dem Zweifel

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

20 AA. Bd. 20. S. 175.

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

unterzogen, deren Kenntnis für uns von großer Wichtigkeit ist, und man verliere sich in den widersinnigsten, sich widersprechenden Systemen, anstatt auf die Wahrnehmung und Empfindung meines Selbst zu vertrauen, welche uns das Dasein des Weltalls erschließen und die Gewissheit, dass da ein schöpferisches Prinzip walten muss. Denn ich selbst sei der Beleg dafür, dass die an sich tote Materie durch einen übergreifenden Willen und eine übergreifende Intelligenz bewegt werden müsse etc. Rousseau begründet also aus der Selbsterfahrung des denkenden und vor allem auch empfindenden Subjekts die objektive Existenz der Welt und Gottes. Kant dagegen vermerkt schon damals, dass die Erkenntnis eines Gottes zu behaupten spekulativ, ungewiss und gefährlichen Irrtümern unterworfen sei. Ist der Glaube aber moralisch, so werde »keine andre Eigenschaften in Gott als die auf Moralität abzielen« gedacht. »Dieser Glaube ist natürlich oder übernatürlich jener ist ...«²² (Hier bricht die Notiz ab, wohl ein Indiz für Kants Ringen mit diesem schwierigen Problem; hilfreich war für weitere Überlegungen gewiss auch die beginnende Beschäftigung mit David Humes Skeptizismus.)

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

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

22 AA. Bd. 20. S. 57.

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

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

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

Geschichtsphilosophisches bei Rousseau und Kant – Naturzustand und Gesellschaft

Am wenigsten strittig ist wohl in der Kant-Literatur der enorme Einfluss Rousseaus, besonders seines zweiten Diskurses über die Ungleichheit, auf Kants Geschichtsphilosophie. Aber auch hierin ist er kein

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

24 AA. Bd. 20. S. 181.

unkritischer Anhänger Rousseaus, jedoch greift er dankbar und begeistert in seinen Notizen der sechziger und siebziger Jahre seines Jahrhunderts die Problematisierung der Widersprüche der Gesellschaftsentwicklung auf. Er analysiert Rousseaus Unterscheidung von Natur-(Wildheits-)zustand und Gesellschaftszustand, aber stets in eigenständiger Weise, in kritischer Distanz und mit anderer Wertung. Eine wichtige Differenz zu Rousseau sieht er im methodischen Vorgehen, eine Differenz, welche zu unterschiedlichen inhaltlichen Aussagen führen muss: »R o u s s e a u. Verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an.«²⁵

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

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

Um 1770 denkt Kant erneut über Rousseaus Methode nach, u. zw. in den Logik-Reflexionen:

»Rousseau sucht das natürliche unter dem gekunstelten auf und sucht die größte Vollkommenheit im gesitteten Zustande, ohne der Natur zu widersprechen auf und die Mittel dazu zu gelangen, irret sich aber, daß er dieses vor möglich helt ...«²⁸ Und der ersten Hälfte der siebziger Jahre zugeordnet ist folgende Überlegung: »Rousseau meinete, ... daß die bürgerliche Gesellschaft von der Bestimmung der Natur abweiche; aber es gehört zur Naturbestimmung so wohl die tieri-

25 Ebenda. S. 14.

26 Ebenda. S. 47f.

27 Ebenda. S. 58.

28 AA. Bd. 16. Nr. 1644. S. 63f.

sche Einrichtung, als die Kunst, welche ihr Zwang anthut indem sie ... höhere Zwecke der Menschen vor Augen hat.«²⁹

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

Skizzieren wir kurz Rousseaus Auffassung:

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

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

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

29 AA. Bd. 15/2. Nr. 1417. S. 617.

30 Emil. Bd. 1. S. 13.

31 Vgl.: Jean Jaques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Rousseau: Schriften. Bd.1. Besonders S. 229-240. – Emil. Bd. 1. S19.

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

Die Ganzheitlichkeit des Naturmenschen gehe also verloren, unwiederbringlich, und deshalb sei der in Gesellschaft getretene Mensch nur ein Bruch, der vom Nenner abhängt und dessen Wert in einem bestimmten Verhältnis zum Ganzen stehe: zur Gesellschaft. Im zweiten Diskurs behauptete er, dass der Mensch böse wurde, als er in die Gesellschaft eintrat, oder genauer gesagt, als mit zunehmender Bevölkerungszahl sich gesellschaftliche Gliederungen (Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnisse) herausbildeten, vorrangig durch die Schaffung des Privateigentums, durch Okkupation von Grund und Boden eingeleitet. »Der erste, der ein Stück Land einzäunte, auf den Gedanken verfiel zu sagen: *Das gehört mir*, und Leute fand, die schlicht genug waren, ihm zu glauben, war der eigentliche Gründer der Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wieviel Grauen und Leid hätte nicht derjenige der Menschheit erspart, der, indem er die Pfähle herausriß oder den Graben zuschüttete, seinesgleichen zugerufen hätte: Hütet euch, auf diesem Betrüger zu hören! Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde keinem!«³³ So im zweiten Diskurs. Im »Émile« wird ein quasi natürliches Bedürfnis nach Eigentum unterstellt: »Der Mensch besitzt von Natur die Neigung, alles, was in seiner Gewalt ist, als sein Eigentum zu betrachten. In diesem Sinne ist der Grundsatz Hobbes: ‚Vermehret zugleich mit unseren Wünsche auch die Mittel zu ihrer Befriedigung, und ein jeder wird sich zum Herr von allem machen‘ bis zu einem gewissen Grade wahr.«³⁴

In seinem Erziehungsroman, der eben ganz offensichtlich für Kant einen Einstieg in ein tieferes Verständnis der Geschichtskonzeption Rousseaus ermöglichte, wird der Übergang aus dem Naturzustand in den Gesellschaftszustand nicht mehr so naiv dargestellt: »Sobald wir aus den Naturzustand heraustreten, zwingen wir dadurch auch unseresgleichen, ihn ebenfalls aufzugeben. Gegen den Willen des anderen kann niemand in demselben beharren ...«,³⁵ denn er könne sonst sein Leben nicht erhalten, Das erste Gesetz der Natur aber sei die Sorge der Selbsterhaltung. Er schildert die Abhängigkeit der Menschen von den Dingen (die natürlich sei und die Sittlichkeit nicht betreffe) und die Abhängigkeit des Menschen vom Menschen, Herrschaft und Knechtschaft, welche die Freiheit des einzelnen berühren und wenigstens eine konventionelle Gleichheit durch positives Recht notwendig machen, eine Gleichheit,

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

34 Emil. Bd. 1. S. 120.

35 Ebenda. S. 348.

die aber wesentlich von der natürlichen unterschieden sei.³⁶ In diesen Formen gesellschaftlicher Abhängigkeit und der Abhängigkeit von den Dingen werde das Geld der wahre Bund der Gesellschaft, wie auch die Arbeitsteilung notwendig und nützlich sei. Scharf kritisiert er den Müßiggang der Reichen, welche »Spitzbuben« seien, denn Arbeit sei »eine unerläßliche Pflicht des sich in der Gesellschaft bewegendem Menschen.«³⁷ Die ersten Gesetzgebungen und Staatsgebilde, von denen im zweiten Diskurs die Rede ist, die zum Schutze des Privateigentums und der Standesunterschiede auf Gewalt und Demagogie gründen, müssen durch einen neuen, vom allgemeinen Willen ohne Rücksicht auf den Einzelwillen geschlossenen Gesellschaftsvertrag abgelöst werden. Diese *Volonté générale*, als unbeugsames Gesetz gestaltet, »würde dann im Staat alle Vorteile des Naturzustandes mit denen des bürgerlichen Lebens vereinigen; man würde mit der Freiheit, die den Menschen von Lastern frei hält, die Sittlichkeit verbinden, die ihn zur Tugend erhebt.«³⁸

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

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

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

36 Ebenda. S. 115.

37 Ebenda. S. 353.

38 Ebenda. S. 115.

39 Ebenda. S. 369.

40 AA. Bd. 20. S. 31.

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

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

In seiner ersten Publikation, die auf das Verhältnis von Naturzustand und bürgerliche Gesellschaft eingeht, in dem bereits erwähnten Artikel »Versuch über die Krankheiten des Kopfes«, sieht Kant den Habitus des »Wilden« durchaus nicht so unkritisch und sentimental wie Rousseau auch noch im »Émile«, wo dieser den Naturmenschen in seinen Entfaltungsmöglichkeiten geradezu über den an der Scholle klebenden, durch harte Arbeit geknechteten Bauern stellt: Der Wilde, so Rousseau, müsse jede seiner Handlungen in seinen Folgen erwägen und Körper und Geist gleichzeitig ausbilden, während der Bauer einseitig festgelegt sei. Kant setzt dagegen, dass der Wilde nur deshalb von Lastern und Torheiten, eben Krankheiten des Kopfes, frei sei, weil sich seine Bedürfnisse »nahe an der Erfahrung« halten und »seinem gesunden Verstande eine so leichte Beschäftigung geben, daß er kaum bemerkt, er habe zu seinen Handlungen Verstand nötig.«⁴³ Trägheit sei der Grund seiner Mäßigung; er bedürfe weniger Urteilskraft und habe keine Vorstellung vom Werte ungenossener Güter. Nur deshalb ist er von der Ungereimtheit filziger Habsucht und anderen Narrheiten gesichert. Insofern stimmt er aber Rousseau zu, dass in der »bürgerlichen Verfassung« (Verfastheit!) eigentlich das Gärungsmittel zu all diesen Verderben aufzufinden sei,

41 AA. Bd. 15/2. Nr. 1498. S. 778.

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

43 Kant: Werke. Bd. 2. S. 898.

»die, wenn sie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu erhalten und zu vergrößern dienen.«⁴⁴ Im bürgerlichen, freilich gemäßigten Leben wirke so ein gesunder Verstand, im Unterschied zum feinen Verstand, wie er sich in den Wissenschaften, aber auch im Zustand gekünstelter Üppigkeit entfalte. Ein Übergang aus dem Zustand des bürgerlichen Lebens oder gar einer Umgebung, wo ein feiner Verstand üblich ist, in den der Natur, mache aus solchen Menschen Narren, – eine Anspielung wohl auf das Auftauchen des »Ziegenpropheten« in den Wäldern bei Königsberg, der mit einem Kind und einer Herde Haustiere im verwilderten Zustand, mit Fellen begleitet, ständig aus der Bibel zitierend, aus einem bürgerlichen Leben in die Wildnis gezogen war und die Neugier der Königsberger, auch Kants, erregte. Schien dies doch so recht ein rousseausches Experiment zu sein!

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

In seinen kleinen geschichtsphilosophischen Schriften »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (1784) und »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« (1786) wird die Geschichte gestaltende Dimension menschlicher Tätigkeiten ausführlich begründet. Diese Werke haben keineswegs nur eine periphere Bedeutung neben den bedeutenden »Kritiken« Kants; sie belegen vielmehr, dass Kant auch als großer Dialektiker das von ihm philosophisch kontinuierlich bearbeitete Problem der *Antinomie von Freiheit und Notwen-*

44 Ebenda. S. 899.

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

Zweites: Eine weitere Differenz zwischen beiden Denkern läßt sich feststellen: Im Gegensatz zu Rousseau misst Kant den gesellschaftlichen Fortschritt an der Entwicklung der Gattung, nicht an der Situation des Individuums. Es können sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft abzielen, welche den Menschen über seine Tierheit erheben, nur in der Gattung realisieren. Der misanthropische Zug, den viele Zeitgenossen an Rousseau feststellten und von dem er selbst in seinen »Bekanntnissen« gelegentlich spricht, auf die Arbeitsphase am zweiten Diskurs vor allem bezogen, wird von Kant deshalb nicht geteilt. Auch leben die Menschen nach Kants Überzeugung stets in Gesellschaft. Auch wenn er in seiner Schrift »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« in Anlehnung an die biblische Legende von einem Paar ausgeht, so nur um seine schon früher getroffene Behauptung zu stützen, dass alle Menschen, gleich welcher Rasse, von einem Stamm ihre Herkunft haben.⁴⁶ In Wahrheit ist auch der Naturzustand ein gesellschaftlicher, wenn gleich die Natur des Menschen eine »gesellig-ungesellig« ist, ein Hang zur Vergesellschaftung und zur Vereinzelung zu-

45 Kant: Werke. Bd. 9. S. 37.

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

gleich. Diese begrifflichen Differenzierungen zwischen Gesellschaft als Beziehungsgefüge mit enormer Widersprüchlichkeit und Geselligkeit bzw. Ungeselligkeit als Charakteristika der Natur des Menschen erlauben es Kant, die »18.-Jahrhundert-Robinsonade«⁴⁷ zumindest in Frage zu stellen, die Rousseau aus der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft freilich unbewusst entnimmt, und auf den Naturzustand projiziert (eine der »objektiven Gedankenformen«, von denen Marx sprach, oder auch: es werden menschliche Beziehungen als »Naturformen« angesehen.). Aber auch Kant ist sich freilich nicht bewusst, dass seine Bestimmung der gesellig-ungeselligen Natur des Menschen ein »dem Individuum innewohnendes Abstraktum« ist, wonach dem Individuum allgemeine Gattungsmerkmale zugesprochen werden, deren historischer Ableitungsgrund und gesellschaftliche Modifikationen verborgen bleiben. Es bleibt jedoch Kant großes Verdienst, in seiner Anthropologie (»in pragmatischer Hinsicht«) ein breites Feld menschlicher Neigungen, Bedürfnisse und Eigenschaften scharfsinnig beschrieben zu haben, auch wenn man ihm nicht in jedem Falle zustimmen kann.

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

Zwar ist er ein »gesellig-ungeselliges Wesen«, »aus krummen Holze gemacht«, – aber er ist nicht von Natur aus böse, wie diejenigen behaupten, die auf die Gebrechen des » gesitteten« (d. h. zivilisierten) Zustandes verweisen: »Um zu beweisen wie der mensch von Natur verderbt sey beruft man sich auf den gesitteten Zustand. Man sollte sich auf den natürlichen berufen.«⁴⁸ Kant meint hier: Man solle sich den Naturzustand genauer betrachten, da zeigt sich nämlich, dass der Mensch nicht von Natur aus böse ist: «Es gibt keine unmittelbare Neigung zu moralisch bösen Handlungen wohl aber eine unmittelbare zu guten ...»⁴⁹

Auch viel später noch, als Kant empirische Natur des Menschen und Vernunftvermögen, Sensibilität und Intelligibilität als Grundstruktur seines Subjekt-Begriffes strikt unterscheidet (auf dem Wege dahin ist er schon!), wird das Böse nicht in der empirischen Natur des Menschen

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

48 AA. Bd. 20. S. 15.

49 Ebenda. S. 18.

gesehen. In seinem Spätwerk »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (1793) sieht er, in Sorge wegen einer möglichen Fehlinterpretation seines Menschenbildes, die gesamte Natur des Menschen als dreifach zur Beförderung des Guten angelegt: sowohl die Anlage zur Tierheit, als auch die Anlage zu tätiger kultureller Entwicklungsfähigkeit, sowie die Anlage zur Fähigkeit freier, selbstbestimmter Vernunftentscheidung auf moralischer Ebene (die Empfänglichkeit für die Achtung des moralischen Gesetzes) können zur Beförderung des Guten zusammenwirken. Der Hang zum Bösen oder auch das «radikale» Böse wird von Kant einzig aus der freien Vernunftentscheidung, nach bösen Maximen handeln zu wollen, abgeleitet, – keinesfalls liegt das Böse in der Sinnlichkeit oder Neigung des Menschen als »angeboren« vor, und es ist erst recht nicht (wie in theologischer Deutung) als Ergebnis der »Ersünde« zu anzusehen. In dieser Beziehung hatten Goethe und Herder Kants Rede vom radikalen Bösen völlig missverstanden.

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

Kant geht in ähnlicher Weise von einer freien Vernunftthandlung aus: »Wie die freyheit im eigentlichen Verstande (die moralische, nicht die

50 Emil. Bd. 1. S. 81f.

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

Die Bestimmung von der trotz aller Widersprüchlichkeit »guten Anlage« der menschlichen Natur führt Kant unter dem Einfluss des Rousseau auch im Bereich der Ästhetik über die Natur des Menschen und die Wertung der Kulturentwicklung zu tieferen Überlegungen.⁵³ Er hatte in den fünfziger Jahren Vorlesungen auf der Grundlage von Meiers und Baumgartens Ideen von den »schönen Wissenschaften« und der »Vollkommenheit«, der »schönen« Schlüssigkeit und Darstellung der Wahrheit etc, d. h. des intellektuellen Vergnügens an der Erkenntnis, durchgeführt, genau in der Haltung, die er dann unter Rousseaus Einfluss als hochmütig kritisiert. In den sechziger und siebziger Jahren jedoch findet sich in seinen Notizen zu Logik eine umfassendere Analyse des ästhetischen Geschmacks als einer gesellschaftsverbindenden Übereinkunft über ein »interesseloses«, vom Nützlichkeitsaspekt unterschiedenes Urteil über das Schöne, – als ein Ausdruck des Bedürfnisses nach zweckfreiem und der Mühe der Arbeit enthobenen Vergnügens und als Geselligkeit stiftend. Der Beginn einer »anthropologischen Wende« zeigt sich auch hier, in der Ablehnung einer Ontologie des Schönen. Wichtig wird die Befasstheit des Subjekts beim ästhetischen Genuss, welcher auch späterhin noch als Befriedigung eines Bedürfnisses nach geselligen Kunsterlebnissen gewertet wird. »Der Geschmack wird in der Gesellschaft erzeugt durch das Verhältnis der geselligen Anschauung«,⁵⁴

51 AA. Bd. 20. S. 31.

52 Ebenda. S. 45.

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

54 AA. Bd. 15/2. Nr. 803. S. 350.

notiert Kant in der ersten Hälfte der siebziger Jahre. Der den Menschen innewohnende *sensus communis aestheticus* ist Ausdruck der geselligen Natur und er fördert die Geselligkeit. Freilich konnte Kant hier auch an A. Baumgartens *homo aestheticus* anknüpfen, der von Kindheit an seine Anlagen zum schönen Denken, zur Phantasie und zu Geselligkeit entfaltet. Auch haben Shaftesbury und Hutcheson mit ihren Werken für die damalige Diskussion dieser Probleme eine große Wirkung gehabt.

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

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

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

Kant entwirft Mitte der siebziger Jahre den *Plan zu einer Universalgeschichte*: »In der Historie ist nichts Bleibendes, was eine idee von dem veränderlichen an die Hand geben könnte, als die Idee der Entwicklung der Menschheit, und zwar nach dem, was die größte Vereinigung ihrer Kräfte ausmacht, nemlich burgerliche und Völker Einheit ..., und zwar wie sie mit allen ihren Hülfsmitteln und Wirkungen sich fortpflanzen (Wissenschaften, Religion, selbst Geschichte aller Völker), wodurch Menschen nach und nach aufgeklärt werden.« (Es schließt sich ein politisches Credo an: »Auf die Rechte der Menschen kommt mehr

55 Ebenda. Nr. 1499. S. 784.

56 Ebenda. Nr. 1423. S. 621.

an als auf die Ordnung (g und Ruhe). Es läßt sich große Ordnung und ruhe bey allgemeiner Unterdrückung stiften ... und Unruhen im gemeinen Wesen, welche aus der Rechtsbegierde entspringen, gehen vorüber.«⁵⁷

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

»Rousseaus drey paradoxe Sätze.

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

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

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

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

57 Ebenda. Nr. 1404. S. 612.

58 Ebenda. Nr. 1521. S. 889.

59 Ebenda. Nr. 1522. S. 635.

Kants großer Anmerkung zu dessen Konzept in »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«.⁶⁰

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

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

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

Es zeigt sich dann, dass Kant auf moralphilosophischem Gebiet einen Vorlauf bei der Gestaltung des Transzendentalprinzips erreichte, nämlich das Prinzip der Autonomie der praktischen Vernunft, welches die Ausarbeitung der Kritik der »theoretischen« Vernunft wesentlich mit orientierte. Denn für Kant ist es immer *eine* Vernunft, die erkennt und

60 Kant: Werke. Bd. 9. S. 92-95.

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

handelt. Das heißt nicht, dass die Erarbeitung der Erkenntnistheorie nicht ihre eigenen Problemfelder und Schwierigkeiten für Kant erbracht hätte.

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

Notwendigkeit und Freiheit – Rousseaus Problem und Kants Antinomie

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

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

Die von Hegel als so erschreckend geschilderte Wende zur revolutionären Tat befürwortete auch Kant freilich nicht. Wenn er über

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

63 Ebenda. S. 483f.

Rousseaus zweiten Gesellschaftsvertrag nachdachte, dann bevorzugte Kant stets die Vorstellung eines Reformweges, vor allem in seiner späten Rechtsphilosophie. Dass aber die gemeinschaftliche Freiheitstat eines Volkes bei der Konstituierung einer Verfassung auf der Grundlage von Freiheit und Gleichheit eine höchst schwierige Angelegenheit ist, haben Rousseau und Kant gleichermaßen reflektiert: Rousseau im dritten Diskurs über den Gesellschaftsvertrag und Kant in etlichen Notizen und in seiner Schrift »Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.«

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

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

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

64 Ebenda. S. 521.

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

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

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

Zugleich wird das Problem ins Politische gewendet: »Der allein führt seinen Willen aus, welcher sich zur Vollstreckung desselben nicht fremder Arme bedienen braucht, woraus folgt, daß das höchste aller Güter nicht die Autorität, sondern die Freiheit ist. Der wahrhaft freie Mann will nur, was er vermag, und handelt nach eigenem Gefallen. Das ist mein Fundamentalgrundsatz.«⁶⁸ An diese Überlegungen schließen sich die schon erwähnten Gedanken Rousseaus über einen Gesellschaftszustand nach unbeugsamen Gesetzen, gleichsam Naturgesetzen, an, welche das Privatinteresse zurückdrängen, einen allgemeinen Willen aus-

66 Emil. Bd. 2. S. 158.

67 Ebenda. Bd. 1. S. 111.

68 Ebenda. S. 112f.

drücken, der das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis aufhebt und die Freiheit, die den Menschen von Lastern frei hält, mit der Sittlichkeit verbindet.

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

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

In seinen ersten Notizen aus Anlass seiner Rousseau-Lektüre erörtert Kant zunächst vorrangig das Problem des notwendigen Zusammenhangs von Gleichheit und Freiheit der Individuen. Er greift Rousseaus

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

70 Ebenda.

Kritik der Herrschaft-Knechtschaft-Beziehung und der Ständeordnung mehrfach auf, betont die wechselseitige Bedingtheit von Gleichheit und Freiheit und markiert als wesentliches Hindernis für die Freiheit des Einzelnen die politischen und die gesellschaftlichen Zustände.

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

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

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

71 AA. Bd. 20. S. 93.

72 Ebenda.

73 Ebenda. S. 94.

74 Ebenda. S. 175.

Typisch ist jedoch, dass Kant wie im wesentlichen auch Rousseau die Ungleichheit als eine vornehmlich politische als Hindernis für eine allgemeine Freiheit ansieht; auf der Ebene des »Mein und Dein« (auch schon von Rousseau so bezeichnet), des Privatbesitzes bzw. der Besitzlosigkeit als eines grundlegenden sozialen Antagonismus wird die Ungleichheit weitgehend akzeptiert, bzw. wenig problematisiert. In den Vorstellungen jenes Jahrhunderts wurde das Wahlrecht generell mit dem Vorhandensein eines wenigstens mäßigen, »auf eigener Arbeit« beruhenden Besitzes verknüpft, wie dann in Frankreich auch in den verschiedenen Revolutionsverfassungen festgelegt wurde. Auch Kant notierte in seinen handschriftlichen Überlegungen der siebziger Jahre, dass zwar ein jeder als Staatsbürger geboren werde, nur, damit er es werde, müsse er ein Vermögen haben, es sei in Verdiensten oder in Sachen. Seine Rechtsauffassung der späteren Zeit enthält die gleiche Akzeptanz des Besitzbürgers (des bourgeois) als selbstverständlich identisch mit dem wahlberechtigten Staatsbürger (dem citoyen), wobei Kant aktives und passives Wahlrecht unterscheidet und somit auch die politische Freiheit und Gleichheit der Mitglieder einer Gesellschaft wieder einschränkt.

Rousseau hatte in seinem Diskurs über den Gesellschaftsvertrag eine Vielzahl von Bedingungen erörtert, welche eine *volonté générale* erleichtern könnten. Dies ist auch Kants großes Problem, welches er zunächst in handschriftlichen Notizen zur Anthropologie und Geschichtsphilosophie immer wieder erläutert. Die Freiheit des Einzelnen müsse auf jeden Fall durch die Freiheit des anderen begrenzt verstanden werden. Der einzelne Mensch verliere, aber er gewinne zugleich als Glied im Ganzen. »Bäume nothigen sich einander gerade zu wachsen ... Von wo die Besserung Anfangen werde. 1. Völkerbund. 2. Social contract. 3. Erziehung.«⁷⁵ Wie wir sehen, wird auch schon früh Rousseaus Völkerbund-Idee, in Anlehnung an den Gedanken eines »Ewigen Friedens« des Abbé de Saint-Pierre aufgegriffen. Das Gleichnis von den Bäumen im Wald taucht verschiedentlich in den Notizen auf und dann auch später in »Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, ebenso die Rede vom Menschen, der ein Tier sei, welches einen Herren über sich nötig hätte. Letzteres wurde Kant sehr verübelt, unter anderem von Herder. Kant wurde aber auch auf Grund solch radikaler Äußerungen oft gründlich missverstanden. Er meinte, dass die Menschen sich in ihrem Gesellschaftsleben disziplinieren, aber vor

75 AA. Bd. 15/2. S. 783.

allem auch kultivieren und moralisieren müssten. Wenn Rousseau meinte, dass das Einzelinteresse strikt dem allgemeinen Gesetz unterworfen werden müsse, damit ein neuer Staatsvertrag funktionieren kann, so sprach Kant diesen Gedanken mit größerer Schärfe aus: »Sie müssen als Thiere discipliniert und durch Befehle regiert werden.«⁷⁶ Aber er forderte gleichzeitig eine neue politische Kultur, einen neuen Geist der Gemeinschaft, denn es schließt sich die Bemerkung an: »Der Geist der Gemeinschaft ist der, durch den sie allein ihrer Freiheit sich bedienen können.«⁷⁷

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

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

Die Idee Rousseaus vom zweiten und, wie Kant formulierte, »vollkommen gerechten« und, wie wir sahen, als höchst schwierig begriffenen Gesellschaftsvertrag, eine Vereinbarung von Gleichen in der Sphäre politischer Entscheidungsmöglichkeit und Gesetzgebung, bereitete die Bürger- und Menschenrechtserklärungen Nordamerikas und Frankreichs wesentlich vor.⁷⁹ Aber schon Rousseau und Kant teilen die Illusionen und Verklärungen der *citoyen*-Sphäre, den Glauben daran, dass das *bourgeois*-Dasein und die Existenz von besitzlosen Massen nach Überwindung der Standesschranken der vorbürgerlichen Gesellschaft kein

76 Ebenda. Nr.1227. S. 540.

77 Ebenda.

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

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

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

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

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

Auf *moralphilosophischen* Gebiet plant Kant eine Sittenlehre auszuarbeiten, deren Fertigstellung und baldige Veröffentlichung er mehrmals in Briefen in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre ankündigte. Er löst sich in dieser Zeit von Hutchesons Konzept eines moralischen Ge-

fühls und arbeitet das Prinzip der Autonomie der praktischen Vernunft, das Prinzip absolut unabhängiger Entscheidungsfreiheit auf moralischem Gebiet heraus und als unabdingbaren Maßstab das Prinzip der Würde eines jeden Menschen, – den »kategorischen Imperativ«, der jedermanns Vernunft eingepflanzt ist, unabhängig vom Bildungsgrad. Er sichert dies Prinzip der Autonomie der Vernunft bei der moralischen Willensfreiheit mehrfach ab, – gegen Einwände der empirischen Psychologie und einer eudämonistischen Ethik, gegen die Milieutheorie, gegen die Theologie, die Moral auf Religion gründet, gegen die rationalistische Erklärung, die Tugend auf Begriffe wie Wahrheit und Vollkommenheit gründen will. Eine der späteren Formelfassungen (die Formel soll die Entscheidung erleichtern!) des kategorischen Imperativs lautet: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst.«⁸⁰ Hier wird der eigentliche humane Hintergrund, die Menschenwürde, betont. In einer anderen Fassung wird die Entscheidungsanleitung noch mehr erleichtert: »Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*«⁸¹ Klingt da nicht möglicher Weise eine Formelfassung des Rousseau zur Anleitung für die Wahrung des Sittengesetzes an? »Verhalte dich gegen andere, wie du erwartest, daß man sich dir gegenüber verhält.«⁸² So heißt der Grundsatz der Gerechtigkeit im zweiten Diskurs, zumindest in einer früheren Übersetzung. Jedoch baut Rousseau auf die »natürliche Güte« und das Gewissen als der Seele eingepflanzt, während Kant auf die Autonomie der Vernunft bei der moralischen Entscheidung baut, die einzige Form unumschränkter Freiheit, die wir praktisch erfahren.

Auf dem Gebiet der *Erkenntnistheorie* wird das Freiheitsvermögen in seiner widerspruchsvollen, ja antinomischen Beziehung zur Notwendigkeit theoretisch begründet; das war erklärtermaßen Kant wesentliches Anliegen, der Ausgangspunkt der Analyse der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen, der transzendentalen Strukturen der theoretischen Ver-

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

81 Ebenda. S. 51.

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

nunft und ihrer Anwendungsmöglichkeiten beim Erkennen, der Nachweis letztlich der Schranken der theoretischen Vernunft: einer »Kritik der reinen Vernunft«, *rein*, wenn sie dazu neigt, das Feld der Erfahrungen zu überschreiten und sich in spekulativem Bereich der Ideen zu bewegen. Dieser »überschwengliche Gebrauch der Vernunft« ist aber Ausdruck eines Bedürfnisses nach Erkenntnis des Weltganzen, besonders aber eine Fähigkeit der Vernunft, ein aufs Moralische bezogenes Selbstbewußtsein, einen Begriff von Freiheit zu entwickeln, die einzige Idee, die nicht die Grenzen aller Erfahrung übersteigt und deren Realität daher auch nicht unbeweisbar ist, wie etwa Gott und Unsterblichkeit. Freiheit der menschlichen Vernunft ist real; sie beruht auf praktischer Erfahrung, auf »Selbsterfahrung« der Menschen beim moralischen Urteilen.

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

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

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

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

der Thesen (»des Platonismus«). Eine Ausnahme stellt die *dritten Antinomie* dar!

Es wird bei der Auflösung dieser Antinomie die Thesenfassung als unabdingbar für die Begründung von Freiheit als Bedingung, moralisch entscheiden und handeln zu können, bewertet. Es ist schon interessant für Kants theoretisches Bemühen um eine Lösung dieses schwierigen, das Prinzip der Menschenwürde betreffenden Problems, dass er in der Thesenfassung Freiheit als *neben* Notwendigkeit möglich behauptet und somit nicht wie in den anderen Antinomien einen einfachen kontradiktorischen Gegensatz aufstellt. Er sagt selbst, es sei fraglich, »ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur *oder* aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielleicht *beides* in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.«⁸⁵ So ist das Problem in seinem Verständnis gelöst: die Welt ist zwiefach strukturiert, wie auch das Subjekt. Die aber immer wieder hinsichtlich der Weltsicht Kants behauptete »Kluft« zwischen Notwendigkeit und Freiheit wird in seinem komplexen Werk als vielfältig im tätigen Verhalten überbrückbar gedacht, im »Erfahrungsgebrauch« der theoretischen Vernunft vermittelt der Spontaneität (einer spezifischen Wirkung der Freiheit) des Verstandes bei Anwendung des transzendentalen Prismas des Subjekts, – im praktischen Gebrauch der Vernunft durch ihre Autonomie in der moralischen Entscheidungsfähigkeit (im pragmatischen Gebrauch sehr wohl auch wirksam, aber immer wieder durch Notwendigkeiten beschränkt). Eine *Metaphysik der Natur* im Kantischen Sinne wäre eine Theorie von der Aneignung der Natur vermittelt der Bewußtheit über unsere Erkenntnisbedingungen (so konzipierte Kant auch die »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften«), – eine *Metaphysik der Sitten*, wie er sie 1797 veröffentlichte, enthält die Maximen autonomen, moralischen Vernunftgebrauchs, somit des absoluten freien Entscheidungsvermögens, in ihrer freilich widersprüchlichen, konfliktvollen Wechselbeziehung zur empirischen Natur des Menschen und der ihn umgebenden Notwendigkeiten, quasi als Handlungsanleitungen für die Gestaltung der Sitten, wie sie das moralische Gesetz gebietet. Kant vermeidet es konsequent, in die vorkritische Metaphysik zurück zu fallen. Seine Philosophie ist eine philosophische Anthropologie der subjektiven Bedingungen der Menschen bei der Aneignung der Welt in Progression, nämlich in geschichtlicher Erweiterung seines Wirkungsbereiches und

85 Ebenda. S. 491.

Horizontes. Es ist nicht, wie dann bei Fichte, die »Hineinverlegung der Welt« in das »Ich« bzw. ihre Produktion aus der Tathandlung des Ich.

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

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

Besonders aufschlussreich ist der oft zitierte Brief an Christian Garve aus dem Jahre 1798, in dem Kant die dritte Antinomie in Betonung ihrer Rolle an die letzte Stelle setzte, keineswegs nur aus Gedächtnisschwäche! »Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V. ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst

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

87 Ebenda. Nr. 4905. S. 24.

aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.«⁸⁸

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

88 Immanuel Kant: Briefwechsel. Bd. 2. 1924. S. 79f.

Kant und die Metaphysik

Beitrag zu einer Diskussion

Helmut Seidel

Zum Begriff von »Metaphysik«

Metaphysik ist Philosophie, aber nicht jede Philosophie ist Metaphysik. Metaphysik ist das Resultat ideeller Tätigkeit, die – wie jede andere menschliche Tätigkeit auch – letztlich historisch determiniert ist. Historische Denkweise, die über dem Gewordensein das Werden nicht vergisst, ist notwendig kritisch, aber nicht jede kritische Denkweise ist notwendig auch historisch. Metaphysik ist eine spezielle Form von Vernunftstätigkeit, die dadurch charakterisiert ist, dass sie auf folgende Fragen Antwort zu geben versucht und folgende Merkmale aufweist:

Erstens: Metaphysik fragt nach den ersten – wenn vom Objekt ausgegangen wird – oder letzten – wenn vom erkennenden Subjekt ausgegangen wird – Prinzipien alles Seins. Aristoteles nannte seine Antwort auf die gestellte Frage »erste Philosophie«, die die Voraussetzungen aller mannigfaltigen Bedingungsbeziehungen erkennen soll. »Erste Philosophie« oder eben Metaphysik fragt nach dem Unbedingten. Welches Ding ich auch aus der unendlichen Vielfalt der Natur herausgreife, es ist immer durch andere Dinge bedingt; diese aber sind wiederum durch andere Dinge bedingt ... und so fort in die Unendlichkeit. Welchen Begriff ich auch herausgreife, er hat zu seiner Bildung immer einen anderen Begriff zur Voraussetzung, dieser andere wiederum einen anderen ... und so fort in die Unendlichkeit. Mit der Setzung des Unbedingten und mit der Setzung eines Begriffes, der zu seiner Bildung keines anderen bedarf, soll dem Verlaufen in der Unendlichkeit ein Ende gesetzt werden. Dasselbe kann auch so formuliert werden: Physik fragt nach den jeweils nächsten Ursachen, Metaphysik dagegen nach den letzten Ursachen, nach der Ursache aller Ursachen, die keine Ursache außer sich hat, sondern *causa sui* ist.

Zweitens: Metaphysik fragt nach dem Sinn von Sein und nach dem letzten Ziel des Weltprozesses. Warum ist überhaupt etwas, und nicht vielmehr nicht Nichts? fragt im Anschluß an Schelling Heidegger und erhebt diese Frage zur Grundfrage der Metaphysik. Nach Bloch steht der Weltprozeß in Tendenz, d.h. er tendiert auf etwas, auf ein letztes Ziel hin. Das Verhältnis von Bloch und Heidegger ist voller Gegensätze, aber ihrer beider Konzeptionen wohnen metaphysische Implikationen inne.

Drittens: Da die Intention von Metaphysik darin besteht, das Unbedingte, die letzte Ursache, den Sinn von Sein und das Endziel aller Prozesse aufzuhellen, wohnt ihr die Tendenz inne, das Absolute durch absolutes Wissen zu erfassen. Im ständigen Wechsel konstant bleibende Grundstrukturen des Seins und des Denkens zu erkennen, ist ihr Bestreben. Das bedeutet nicht, dass damit der Fortgang wissenschaftlichen Erkennens gelehrt wird, dieser aber vollzieht sich in dem von Metaphysik gesetzten Rahmen. Neue wissenschaftliche Erkenntnisse erscheinen dann als »Bestätigung« metaphysischer Philosophie, obwohl im Kern diese Übereinstimmung schon vorausgesetzt wird.

Viertens: Metaphysik tendiert vornehmlich auf eine Betrachtungsweise *sub species aeternitatis*, die einer durchgängig und konsequent historischen Denkweise entgegengesetzt ist.

Fünftens: Zentrale Kategorie von Metaphysik – namentlich der des 17. Jahrhunderts – ist der Begriff von Substanz. Kurz und bündig definierte Descartes: Substanz ist dasjenige, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf. Die wesentlichste Tendenz in der Philosophie der Aufklärungsepoche – beginnend mit John Locke – besteht in der Aushöhlung und schließlichen Überwindung des Substanz-Begriffes. Allerdings: Aufklärungsphilosophie ist antimetaphysisch gestimmt, aber die Metaphysik des 17. Jahrhunderts ist keineswegs antiaufklärerisch.

Sechstens: Metaphysik intendiert darauf, sich in einem geschlossenen System zu manifestieren. Das gilt auch trotz der philosophiehistorischen Tatsache, dass wirklich durchgeführte metaphysische Systeme Seltenheitswert besitzen.

Siebtens: Aus den bisher angeführten Merkmalen folgt, dass Metaphysik bei den Sprüngen vom Bedingten zum Unbedingten oder vom Unbedingten zum Bedingten die jeweils historisch determinierte Erfahrung überschreiten muß. Dadurch lauert in ihr ständig die Gefahr, zum Dogmatismus zu mutieren.

Achtens: Die Diskussionen um das Metaphysik-Problem sind nicht abgeschlossen. Die letzte Encyklika des Papstes bezeugt es ebenso wie

das kürzlich stattgefundene Gespräch des »Nachmetaphysikers« Jürgen Habermas mit dem Verteidiger der Metaphysik Kardinal Ratzinger.

Zur Geschichte der Metaphysik-Kritik

Newton warnte: Physik, hüte dich vor der Metaphysik. Der Empirismus, der alles Wissen auf Erfahrung setzte, blieb innerhalb dieses Horizontes und grenzte vom Prinzip her Metaphysik aus. Die Position der Aufklärung des 18. Jahrhunderts erhellt die folgende Parabel: Kurz vor seinem Ableben verriet ein gütiger Vater seinen Söhnen, dass im Garten eine Schatztruhe versteckt sei, die unter anderem den »Stein des Weisen« enthalte. Sie sollten nur tüchtig graben. Die Söhne taten, wie ihnen geheißen. Nur fanden sie nicht den Schatz, dafür aber blühte der Garten und Acker, Sträucher und Bäume trugen mannigfaltige Früchte. Ludwig Feuerbach stellte den beachtenswerten Satz auf, wonach das Geheimnis der Metaphysik die Theologie sei; wer also die Metaphysik nicht aufgibt, der gibt auch die Theologie nicht auf. Für das gesamte Mittelalter ist dieser Satz treffend. Zwischen der scholastischen Metaphysik und der antischolastischen des 17. Jahrhunderts, die auf mathematischer Denkweise gründet, muß allerdings unterschieden werden. Im historischen Materialismus von Marx findet sich u.a. folgendes Argument gegen die metaphysische Denkweise. Auf die Schellingsche Frage, warum denn überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nicht Nichts? antwortet Marx so: »Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage kommst; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? ... Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzt sie als nichtseiend und willst doch, dass ich sie als seiend dir beweise. Ich sage dir, gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist.«¹ Mit anderen Worten: Untersuche die materiellen und ideellen Bedingungen, die dich zu dieser Abstraktion führen. Seit Comtes Stadiengesetz (Religion – Metaphysik – Wissen-

1 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. MEGA. Bd. 3. Berlin 1932. S. 125.

schaft) ist der Positivismus alles andere als der Metaphysik freundlich gesonnen.. So kam es, dass der Metaphysik-Begriff in neuerer Zeit weithin negativ besetzt war. Als Metaphysiker bezeichnet zu werden, wurde nicht selten als Beschimpfung empfunden.

Hier könnte nun eingewendet werden, dass in dieser Aufzählung ein außerordentlich wichtiger Faktor fehlt: Kant nämlich, der »Alleszermalmer«, der der Metaphysik den Garaus gemacht hat. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Kant in seiner »transzendentalen Dialektik« die überkommene Metaphysik – und vornehmlich die des 17. Jahrhunderts – einer vernichtenden Kritik unterzogen hat. Aber: War dies eine Kritik der bisher historisch aufgetretenen Formen von Metaphysik oder eine prinzipielle Abrechnung mit Metaphysik überhaupt ?

Hat Kant die Metaphysik prinzipiell verworfen ?

Meine Antwort lautet: Nein! Das ändert nicht das Geringste daran, dass sich Kant mit seiner Metaphysik-Kritik historisch epochenmachende Verdienste erworben hat. Auf folgende Überlegungen stützt sich meine These:

Erstens: Das Streben nach der Erkenntnis des Unbedingten ist für Kant eine Anlage der menschlichen Vernunft, ein Streben, das ebenso notwendig ist wie seine Resultate bisher der Kritik nicht standzuhalten vermochten. Goethes »Faust« könnte als Personifizierung dieses Strebens gefasst werden: »Dass ich erkenne, was die Welt im Innersten zusammenhält«. Faustisches Streben und Kantsche Kritik als dialektische Einheit zu denken, wäre wohl kein schlechtes Programm. Der Erkenntnisdrang sprengt Grenzen, die Kritik setzt Grenzen. Das ist mit historischer Denkweise vereinbar.

Kant hat den Ideen der theoretischen Vernunft: der Seele als der absoluten Einheit des denkenden Subjekt, der Welt als Ganzes und der Gottesidee, als der absoluten Einheit aller Gegenstände des Seins und des Denkens, wie sie von der rationalen Psychologie, der rationalen Kosmologie und der rationalen Theologie vorgestellt wurden, kein konstitutives Vermögen zuerkannt, aber deswegen ist er kein ideenloser Denker.

Zweitens: Kants Schrift, mit dem er seinem zunächst wirkungslos bleibenden Hauptwerk auf die Sprünge helfen wollte, heißt nicht »Einführung in die Kritik der reinen Vernunft«, sie heißt »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. In gewisser Weise könnte dies der Titel des Hauptwerkes

selber sein; denn am Ende desselben, in der Methodenlehre, fasst Kant die Philosophie als »blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend in concreto gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fussessteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es den Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt.«² Und es folgt daraus der berühmte Gedanke, dass Philosophie, die als Wissenschaft eben noch nicht ist, nicht gelernt werden kann, dass nur Philosophieren, das notwendig Kritik einschließt, zu erlernen ist. In gewisser Weise ließe sich die von Schelling und Hegel, die ja beide durch Kant hindurchgegangen sind, vollzogene Restauration der Metaphysik als die Suche nach dem »Fussessteig«, von dem Kant sprach, interpretieren. Freilich dürfte ihr Ergebnis kaum den Beifall Kants gefunden haben, der ja schon die Fichtesche Wissenschaftslehre, die doch noch am meisten Kantschen Geist atmete, verwarf.

Drittens: Kant hat – im Unterschied zu Spinoza – keine Philosophie entwickelt, die Metaphysik der Natur und Metaphysik der Moral zu vereinen vermochte. Über Andeutungen, wonach eine solche Einheit das Höchste wäre, ist er nicht hinausgekommen. Aber eine »Metaphysik der Sitten« hat er geschrieben. Freilich wird auch hier sein Begriff von Metaphysik vom Prinzip der Innerlichkeit, die seine gesamte Denkweise durchdringt, beschieden, aber das Sittengesetz ist absolut, es gilt für alle vernünftigen Wesen und das Streben zu seiner Befolgung ist unbedingte Pflicht. Insofern kann also von Metaphysik schon die Rede sein. In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« fasst Kant die Metaphysik als reine, von der empirischen unterschiedene, auf Prinzipien a priori gründende Philosophie, die nicht formal ist wie die Logik, sondern sich auf bestimmte Gegenstände des Verstandes beschränkt.³

In der praktischen Philosophie tritt die Vernunft als alleiniger Gesetzgeber auf., während sie in der theoretischen nur regulative Bedeutung hatte. Das war in der Geschichte der Philosophie bis dahin nicht gedacht worden: Die praktische Philosophie, also die Ethik, kann als Metaphysik auftreten, nicht aber die überkommene »Metaphysik der Natur«, nicht die theoretische Philosophie, die bei ihrem Versuche, die Ideen wissenschaftlich, und das ist für Kant verstandesmäßig, zu behan-

2 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Verlag Philipp Reclam 1979. S. 845.

3 Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Immanuel Kants sämtliche Werke. Leipzig 1905. S. 4.

deln, sich in Paralogismen, Antinomien und nichts beweisenden »Beweisen« verstrickt. Spinozas »Ethik« hatte in ihrem monistischen Charakter beides zusammen zu denken versucht.

Kants Kritik der rationalen Theologie

In der »mediengerechten Aufarbeitung« Kants, die anlässlich seines 200. Todestages unternommen wurde, wurde Heinrich Heine oft kritisiert, weil er das äußere Leben des Philosophen, von dem er meinte, dass es kein Leben war, unterschätzte. Von Heines Vergleich zwischen Robespierre und Kant war dagegen höchst selten die Rede. Dies ist ein Indiz für den Zeitgeist, der theologie-kritische aufklärerische Denkansätze zurückdrängt. Robespierre hätte nur einen König enthauptet, – schrieb Heine – Kant aber hat die ganze himmlische Besatzung über die Klinge springen lassen. Kants Kritik der Gottesbeweise läutete in der Tat das Ende rationaler Theologie ein. Es gibt eine Unmenge von »Gottesbeweisen«. Zwei von ihnen haben in der Scholastik und in der Philosophie der Neuzeit eine erhebliche Rolle gespielt: der Beweis von Anselm von Canterbury und der von René Descartes. Anselm hatte im Stile scholastischer rationaler Theologie Gott als dasjenige bestimmt, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. »Wenn also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Denken ist, so ist eben das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus etwas Größeres denkbar ist. Dies aber ist offenbar unmöglich (weil es einen logischen Widerspruch impliziert – H.S.) Daher ist zweifellos etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl dem Denken als der Sache nach wirklich.«⁴ Die Intention des Gottesbeweises des Mathematikers und Antischolastikers Descartes ist zwar von der des Anselm verschieden – Feuerbach schrieb, dass die Existenz Gottes beweisen bei ihm vornehmlich die Wahrheit und Existenz des klaren und deutlichen Begriffes behaupten heißt – aber auch bei ihm wird aus dem Begriff das Sein »herausgeklaut« (Kantscher Ausdruck!) Wovon wir klar und deutlich einsehen, – so Descartes – was zur wahren Natur eines Dinges gehört, das kann von ihm prädiziert werden. Zu Gottes Natur aber gehört seine Existenz. Dem stellt nun aber Kant den Satz entgegen: Das Sein ist kein Prädikat.

4 Anselm von Canterbury: Prosligion. In: Anselm von Canterbury: Leben, Lehre, Werke. Wien MCMXXXVI. S. 357.

»Unser Begriff von einem Gegenstand mag ... enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesen die Existenz zu erteilen.«⁵ Und abschließend heißt es bei Kant: »Es ist also an dem berühmten ontologischen (Cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchstens Wesens alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.«⁶

Kants Dualismus

Verstand und Vernunft, Sein und Sollen, Notwendigkeit und Freiheit, das uns Gegebene und das uns Aufgegebene, Wissenschaftslehre und Morallehre sind für Kant getrennte Welten. Aus dem Erkenntnisvermögen kann nicht auf Moralität und aus dem höheren Begehungsvermögen kann nicht auf Wissenschaft geschlossen werden. Eine wissenschaftliche, also verstandesmäßige Ethik ist für ihn ebenso unmöglich wie eine moralische Mathematik. Ein genialer Mathematiker muß kein Moralist sein, und ein Moralist kein genialer Mathematiker. Wenn beides zusammenkommt, um so besser, aber es hebt die bezeichnete Dualität nicht auf. Die Anlage des menschlichen Verstandes zur Wissenschaft und die der menschlichen Vernunft zur Moralität machen eine einheitliche menschliche Natur von Kants Voraussetzungen her nicht erkennbar. Der Mensch bleibt immer Bürger beider Welten. Deutlich zeigt sich dies in der Fassung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit. Wissenschaft zielt auf objektives Wissen. Objektives Wissen ist für Kant ein solches, dem Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zukommt. Wissenschaft zielt auf Erkenntnis kausaler Zusammenhänge, nicht auf Freiheit. Ethik dagegen gründet auf der Autonomie (nicht Heteronomie) des Willens, also auf Selbstbestimmung durch eigene Vernunft. Diese Selbstbestimmung machen die Freiheit und die Würde des Menschen aus, dem auch das »krumme Holz«, aus dem er geschnitzt ist, nichts anhaben kann. Der Reiz der Kantsche Ethik besteht gerade darin, dass der Mensch als ein moralisches Wesen gefasst wird, das sich allein und keinem anderen gehört, das sich selbst bestimmt und von keinem ande-

5 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. A.a.O. S. 657.

6 Ebenda. S. 658.

ren bestimmt werden darf, das Selbstzweck und kein Mittel ist, das kein Schaf ist, das einen Hirten braucht, der Gleicher unter Seinesgleichen ist. »Ich glaube – schrieb der junge Hegel – es ist kein besseres Zeichen als dieses, dass die Menschheit vor sich selbst so achtungswert dargestellt wird. Es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen die Würde, und die Völker werden sich fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen, sich aneignen. Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt. Jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte: Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgendeinem Guten, durch sich selbst etwas zu sein. Mit der Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden.«⁷ Dass Hegel seine wenige Jahre später erfolgte Kant-Kritik genau an der bei Kant unvermittelt bleibenden Sein-Sollen- Problematik ansetzt, ist eine der Ironien der Geschichte.

Zur Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit

In der vorkantischen Metaphysik war das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in antinomischer Weise behandelt worden. Kant hat es in seiner berühmten dritten Antinomie zusammengefasst und kritisiert. Die These lautet: 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.« Die Antithese lautet:« Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Natur.«⁸ Die Antithese scheint auf den ersten Blick einleuchtend zu sein. Wenn aber alles in der Welt sich nach den Gesetzen der Natur vollzieht, dann ist aktive Selbstbestimmung, also Freiheit und damit auch Moralität ausgeschlossen. Was bleibt ist alle Aufregung ersparende Kontemplation. In dieser Weise ist vor allem der Spinozismus als fatalistisches System charakterisiert worden; und dies nicht nur von seinen eifernden Feinden, sondern auch von Männern wie Diderot in der »Enzyklopädie«, diesem Monumentalwerk der Aufklärung. Für Spinoza aber, der hier nicht Gegenstand der Betrachtung ist, galt der Schluß: »Wenn durchgängige Gesetzmäßigkeit

7 G.W.F. Hegel: Brief an Schelling vom 16.4.1795. In: Briefe von und an Hegel. Bd. 1. Hamburg 1952. S. 24.

8 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. A.a.O. S. 530/531.

der Natur, dann keine Freiheit« keineswegs.⁹ Der kritische Kant übernimmt hier unkritisch das Vorurteil seiner Zeit.

Kant geht es hier aber nicht vorrangig um die beiden einzelnen Sätze, sondern um den Nachweis, dass beide sich widersprechenden Sätze, die in gleicher Weise begründbar sind, darauf hindeuten, dass hier die Grenze des wissenschaftlichen Erkennens überschritten wurde. Nun ist es aber die Grundintention von Kant, die im Subjekt liegenden Bedingungen aufzuhellen, die sowohl die dem Determinismus verpflichtete Wissenschaft wie der Freiheit bedürftigen Moralität möglich machen. Beide aus einer Wurzel abzuleiten, ist nirgends gelungen; und Kant gesteht frei, dass es auch ihm nicht möglich sei.

Also bleibt nur der Weg, die Anwendungsbereiche beider Sätze zu bestimmen, von einander abzugrenzen. Das »Reich der Notwendigkeit« bleibt unvermittelt neben dem »Reich der Freiheit« bestehen, also anders als bei Marx, der das zweite auf dem ersten gründet. »Kausalität durch Freiheit« gilt für die gesetzgebende Tätigkeit der Vernunft, »Kausalität mit Ausschluß von Freiheit« für die gesetzgebende Tätigkeit des Verstandes. Das Sittengesetz, ausgedrückt im kategorischen Imperativ, wird in Freiheit von Vernunft erlassen.

Wenn ideologie-kritisch die Kantsche Konzeption hinterfragt wird, dann liegt es nahe zu antworten, dass sie ziemlich genau die Wirklichkeit des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft reflektiert.

Denn diese Wirklichkeit ist dadurch bestimmt, dass in ihr einerseits das Subjekt in Freiheit gesetzt wird, andererseits aber in sachlicher Abhängigkeit, also im Reiche der Notwendigkeit verbleibt. Zwischen der »Notwendigkeit ohne Freiheit« und der »Kausalität durch Freiheit« wird das Individuum der bürgerlichen Gesellschaft hin und her gerissen. Das macht seine Zerissenheit aus.

Zum Primat der praktischen Vernunft

Nicht zum Rasonieren, zum Handeln ist der Mensch geboren! So lautet ein Satz von Fichte. Wenn damit das Primat der praktischen Philosophie bei Kant ausgedrückt werden soll, so hätte der Königsberger keine Einwände erhoben. Am deutlichsten hat Kant das Primat der praktischen Philosophie am Ende seiner »Kritik der reinen Vernunft« ausgesprochen, dort nämlich, wo er zwischen dem »Schulbegriff« und dem

9 Vgl. Helmut Seidel: Spinoza – Zur Einführung. Hamburg 1994.

»Weltbegriff« von Philosophie unterscheidet. Der Philosophiebegriff als Schulbegriff ist für ihn ein System von Erkenntnissen, das nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit des Wissens zum Zwecke zu haben. Aus der Sicht des Schulbegriffes geht es hier nur – das »nur« wird hier keineswegs diskreditierend gebraucht – um die »logische Vollkommenheit« der Erkenntnis. Für den Weltbegriff dagegen ist Philosophie »die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftskünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.«¹⁰ Das klingt platonisch.

Allerdings fügt Kant sofort hinzu, dass bei solcher Bedeutung von Philosophie es sehr ruhmredig wäre, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumassen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu sein. Und das klingt weniger platonisch. Die Mathematiker, Naturkundige und Logiker – so fährt Kant fort – sind bei all ihrer Vortrefflichkeit doch nur Vernunftskünstler. Aber: »Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese Erkenntnisse ansetzt, sie als Werkzeuge benutzt, um den wesentlichen Zweck der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen.«¹¹ Der Endzweck aber ist kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über denselben heißt Moral. »Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äußere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, dass man jemanden noch jetzt, bei seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie Philosoph nennt.«¹²

Das harmoniert mit dem von Kant geprägten Bilde, wonach die Philosophie keine Schleppenträgerin für die Wissenschaften und erst recht nicht für die Theologie ist, sondern Fackelträgerin, die den Weg zu Beförderung von Humanität ausleuchtet.

10 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. A.a.O. S. 845.

11 Ebenda. S. 846.

12 Ebenda.

Das Gute und das Böse oder wie Kant die Religion philosophisch beerbt

Werner Wittenberger

1. Der Hintergrund

Kant veröffentlichte 1793 seine religionsphilosophische Schrift. Zu der Zeit trieb die Französische Revolution ihrem Höhepunkt zu. Vor diesem Hintergrund ist Kants Religionsschrift auch ein Beitrag zur politischen Philosophie.

1.1. Wie kam Kant zu seinen politischen Informationen?

Kant bezog seine politischen Informationen am Mittagstisch. Der Vormittag gehörte der Philosophie auf dem Katheder von 7–9 oder 8–10 Uhr und in der Studierstube. Zum Mittagessen, pünktlich 13 Uhr, lud er sich meist Gäste ein. Da gab es neben Göttinger Wurst und Teltower Rüben auch Politik. Oft wurde bis 4 oder 5 Uhr diskutiert.¹ Ein Zeitgenosse berichtet: »am meisten interessierten ihn die Französischen Angelegenheiten ...« »Sein weitreichender Scharfblick in der Politik drang tief ins Innere der Ereignisse, so daß man oft eine, mit Geheimnissen der Kabinette bekannte diplomatische Person reden zu hören glaubte.«² Seit 1789 verloren die Gespräche an Mannigfaltigkeit. Die Politik verdrängte die schöngeistigen Nachmittage.³

Quellen waren Zeitungen und Journale. Das Braunschweigische Journal muß besonders hervorgehoben werden. Der Herzog von Braun-

1 Manfred Buhr: Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk. Leipzig 1969. S. 35. Siehe auch Steffen Dietzsch: Immanuel Kant. Eine Biographie. Leipzig 2003. S. 156ff. Dort erfährt man noch einige Namen der Gesprächsteilnehmer.

2 Rudolf Malter (Hrsg.): Immanuel Kant in Rede und Gespräch. Hamburg 1990. S. 351; 358.

3 Manfred Buhr: Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk. Leipzig 1969. S. 36.

schweig, Karl Wilhelm Ferdinand, hatte mit dem, was man gewöhnlich unter objektiver Berichterstattung versteht, keine Probleme. Er schickte sogar eine sechsköpfige Delegation nach Paris, die die Vorgänge studieren sollte – unter der Leitung von Joachim Heinrich v. Campe und Beteiligung von Wilhelm v. Humboldt.⁴ Eine andere Quelle waren Briefe, eine weitere waren Besucher. Ein Zeitgenosse liefert noch eine Anmerkung zur Qualität der Diskussionen mit Kant: »Einer Nachricht, der Tag und Ort fehlte, sie mochte übrigens so wahrscheinlich sein, als sie wollte, traute er nie, und hielt sie nicht der Erwähnung wert.«⁵

Über die Eckdaten der »Französischen Angelegenheiten« war Kant also sehr wohl informiert. Und nun wäre es doch wohl merkwürdig, wenn er nachmittags über Revolution und bürgerliche Verfassung höchst engagiert disputiert und vormittags Religionsphilosophie triebe, als wäre nichts geschehen.

1.2. Welches Bild hatte Kant vom revolutionären Frankreich?

Aus besagten Eckdaten und Kants bruchstückhaften Äußerungen über die Französische Revolution rekonstruieren wir sein Bild von den Vorgängen als Hintergrund der Religionsschrift.

Frankreich sollte durch die Verfassung von 1791 von einer absoluten in eine konstitutionelle Monarchie umgewandelt werden. Kant sprach von »eingeschränkter Monarchie«.⁶ Die alte Monarchie wehrte sich. In Brüssel, in Worms, in Koblenz organisierten die Emigranten mit Hilfe fremder Höfe die Konterrevolution. Am 20. Juni 1791 wollte Ludwig XVI. zu den Truppen fliehen, die Österreich jenseits des Rheins zusammengezogen hatte, um Frankreich anzugreifen. Die Flucht mißlang. Ein Postmeister vom Dorfe hatte den König erkannt und die Verhaftung organisiert – in 4½ Stunden, ohne Handy. Aber dann hatten die Franken erst recht ein Problem. Ein Desserteur wird gewöhnlich erschossen. Warum nicht, wenn es der König ist?

4 Joachim Heinrich Campe: Briefe aus Paris, während der französischen Revolution geschrieben. Hrsg. von Helmut König. Berlin 1961. Vgl. auch Karl Steinacker: Revolutionsgespräche im Jahre 1789 am Braunschweiger Hof. Jahrbuch des Braunschweigischen Geschichtsvereins. 2. Folge. Bd. 2. Wolfenbüttel 1929.

5 Rudolf Malter (Hrsg.): Immanuel Kant in Rede und Gespräch. A.a.O. S. 358.

6 Vgl. Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten, 1798. In: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin 1907. S. 90.

Darüber haben die Politphilosophen in Königsberg gewiß diskutiert. Ganz Europa hat darüber diskutiert. Es gab bei Kant kein Recht des Volkes zur Revolution. Es gab wohl unverlierbare Rechte des Vokes gegen das Staatsoberhaupt, aber dies waren keine Zwangsrechte.⁷ Rebellion zerstört die »Grundfeste« des gemeinen Wesens.⁸ Es gab bei ihm aber auch kein Recht zur Konterrevolution. Wenn eine Revolution stattgefunden hat, also eine neue Verfassung gilt, »so würde es doch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, ...⁹ Und Konterrevolution mit Hilfe fremder Mächte war doppelt verwerflich. Da verbindet sich Konterrevolution mit Völkerrechtsbruch.¹⁰

Schließlich kam es, wie es kommen mußte. Im Herbst 1791 begann die Nationalversammlung die Debatte über die Notwendigkeit eines Krieges. Der Girondist Isnard rechnete gar mit der Chance, die Völker Europas in einen Krieg gegen die Könige verwickeln zu können.¹¹ Am 20. April 1792 erklärte Frankreich Österreich den Krieg. – Von dem Augenblick war Kants Interesse erst recht erwacht.¹² – Und ausgerechnet der aufgeklärte Herzog von Braunschweig erschien nicht nur als Oberbefehlshaber der Koalitionsarmee, sondern veröffentlichte auch ein Manifest (25. Juli 1792), das die Zerstörung von Paris androhte.

Die Lawine wurde immer größer.

Ein zweites Mal sollte der König keine Gelegenheit bekommen, mit den Landesfeinden gemeinsame Sache zu machen. Am 10. August 1792 stürmten die Volksmassen das Tuilerien-Schloß. Manche nannten das

7 Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793. In: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin 1912. S. 303.

8 Vgl. ebenda. S. 299.

9 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A.a.O. S. 372.

10 »Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates einmischen.« Vgl. Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. A.a.O. S. 346. Oder: Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. A.a.O. S. 85: »... daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie es ihm selbst gut zu sein dünkt.«

11 Vgl. Walter Markov: Revolution im Zeugenstand. Bd. 2. Leipzig 1982. S. 199.

12 Rudolf Malter (Hrsg.): Immanuel Kant in Rede und Gespräch. A.a.O. S. 358f. »Zur Zeit des französischen Revolutionskrieges warf er manche Vermutungen und Paradoxien hin, besonders in Absicht auf militärische Operationen, die so pünktlich eintrafen, wie jene seiner großen Vermutung, daß es zwischen dem Mars und Jupiter keine Lücke im Planetensystem gäbe, deren volle Bestätigung er bei der Auffindung des Ceres durch Piazzi in Palermo, und der Pallas durch D. Olbers in Bremen noch erlebte.«

Ereignis eine zweite Revolution. Andere sagten, die zahlreichen Straßenräuber, Salzschnuggler, Wildddiebe, dazu die Bettler und Landstreicher hätten ihre Stunde gehabt. »Die Revolution hat dieses Polizeiwild bewaffnet und gegen die Gesellschaft losgelassen, das Wild ist jetzt zum Jäger geworden.«¹³

Kant sprach dagegen von der »Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen«.¹⁴ Ein »wohl denkender Mensch« könne die Verantwortung zwar nicht übernehmen. Aber die ersten Versuche, sich der Freiheit und der Vernunft zu bedienen, würden eben »roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustand verbunden sein«, als die Lage vorher war.¹⁵

Frankreich bestand aus zwei Lagern, wie der 10. August gezeigt hatte. Das eine wollte das Königtum, das andere die Republik. Aber nur die republikanische Partei, die Minderheit, würde kämpfen, wenn Frankreich angegriffen wird.

Am 19. August begann die Invasion der Koalitionsarmee. Als am 30. August Verdun gefallen war, war der Weg in die Hauptstadt frei. Man sollte erst die Gegenrevolutionäre in Paris schlagen und dann dem Feind entgegentreten, riet Marat im Volksfreund. Danton stellte die Forderung als Justizminister vor dem Verteidigungsausschuß.¹⁶ Als es zu den Septembermorden kam, stand die große Frage im Raum, ob diese organisiert oder spontan waren und wer die Verantwortung trage. Unter den etwas mehr als 1000 Getöteten waren 202 Geistliche.¹⁷ Wenn man noch die 40000 Priester hinzurechnet, die vertrieben wurden, weil sie den Eid auf die Verfassung nicht leisten wollten, kann man sich eine Vorstellung machen von den Schwierigkeiten, welche die Zivilkonstitution des Klerus vom 12. Juli 1790 mit sich brachte.¹⁸

13 Hippolyte Taine: Die Entstehung des modernen Frankreich. Bd. 2. Merseburg o. J. S. 179.

14 Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. A.a.O. S. 85.

15 Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793. In: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin 1907. S. 188, Anmerkung.

16 Francois Mignet: Geschichte der Französischen Revolution von 1789 bis 1814. Leipzig 1975. S. 219.

17 Pjotr A. Kropotkin: Die Große Französische Revolution 1789 – 1793. Bd. I. Leipzig, Weimar, 1982. S. 295.

18 Die Zivilkonstitution ordnete die kirchliche Verwaltung nach der staatlichen. 83 Bistümer entsprachen den 83 Departements. Die Wahl des Pfarrers nahmen die wahlberechtigten Bürger vor. Die Wahl des Bischofs wurde von der staatlichen Departementsverwaltung vorgenommen. Vgl. Karl Heusi: Kompendium der Kirchengeschichte. 11. Aufl. Berlin 1958. S. 432.

Als den Königsberger Mittagstisch die Nachricht von den August-September-Ergebnissen erreichte, könnte Kant die Diskussion eröffnet haben mit den Worten: Hab' ich es nicht gesagt! Rebellion zerstört das gemeine Wesen.

Die Frage ist nur, wie der politische Hintergrund durch das religionsphilosophische Material hindurchscheint und was dieses Material selber erklärt, so daß wir noch immer etwas davon haben.

2. Das radikale Böse

Kant stellte die Religionsphilosophie unter die Leitfrage: Was darf ich hoffen?¹⁹ Es ging Kant um mögliche Hoffnung, nicht um Hoffnung auf alles Mögliche

Der Titel der Kantschen Schrift: »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« zeigt an, daß es Religion auch außerhalb der Grenzen der Vernunft gibt, aber den Philosophen geht sie nur innerhalb dieser Grenzen etwas an. Wenn Luther sagt, die Vernunft sei eine Hure, ist damit wohl ein eigentümliches Problem der Vernunft angezeigt. Kant will nun Religion philosophisch beerben. Kant treibt wie zuvor Vernunftkritik, jetzt auch Religionskritik, aber gerade nicht als »unversöhnliche Verurteilung der Religion«, wie M. Buhr gerne möchte.²⁰

Die Schrift kreist um die Tragweite des Bösen. Der erste Abschnitt (Stück) ist überschrieben: »Einwohnung des bösen Principis neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur«. Das Böse entspringt der Natur des Menschen, aber gerade nicht aus Naturnotwendigkeit. Die Natur trägt nicht die Schuld, wenn der Charakter böse ist und ihr kommt nicht das Verdienst zu, wenn er gut ist, sondern wir sagen, »daß der Mensch selbst Urheber desselben sei«. ²¹ Der Mensch ist zwar seiner ursprünglichen Anlage nach auf das Gute hin disponiert, aber gerade deshalb von der Wurzel her und damit radikal böse.

Diese Lehre hatten Kants Zeitgenossen nicht erwartet. Goethe schrieb in einem Brief (7.6.1793) an Herder, Kant habe »seinen philosophi-

19 Was kann ich wissen?, war die Leitfrage der Metaphysik. Was soll ich tun?, war die Leitfrage der Moral. So teil es Kant in einem Brief vom 4. Mai 1793 Stäudlin mit. Vgl. Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 497.

20 Manfred Buhr: Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk. A.a.O. S. 152.

21 Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 21.

schen Mantel« »mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert«. Anstoß bereite, daß das Böse der Vernunft entspringen sollte.

Kant argumentiert so: Der Mensch ist 1. bestrebt zu leben, 2. bestrebt glücklich zu leben, 3. bestrebt, rechtschaffen glücklich zu leben. Anlage 1 geht auf die Tierheit des Menschen. Das wären die vitalen Bedürfnisse. Anlage 2 geht auf die Menschheit des Menschen. Das wären die kulturellen Bedürfnisse. Anlage 3 geht auf die Persönlichkeit des Menschen. Das wären die moralischen Bedürfnisse.²²

Wenn wir damit rechnen können, daß Kant während der Ausarbeitung seiner Religionsphilosophie mit den Gedanken auch in Paris war, dann wohl besonders an dieser Stelle. Eine Revolution bricht nicht aus Jux aus. Vor diesem Hintergrund wird die Lehre vom radikalen Bösen nicht nur anschaulich, sondern im Blick auf andere kulturelle Erscheinungen auch wiederholbar. Große Philosophie ist immer im Begriff aktuell zu werden.

Um rechtschaffen glücklich leben zu können, muß ich die Freiheit haben, böse zu sein, sonst kann mir das Gute nicht zugerechnet werden. In der Freiheit steckt der Hang zum Bösen. So ist das Böse in der menschlichen Natur begründet als Folge einer personhaften Entscheidung. Es geht nicht nur um eine persönliche Entscheidung, um Geschmacksache. Ich kann – nach Kant – durch eine personhafte Entscheidung bestimmen, was ich im Zentrum meiner selbst bin, – weil es einen Begriff von Gut und Böse gibt, der a priori, also nicht durch Erfahrung, erkannt werden kann.

Bei Kant ist Moral keine Zwangsjacke, sie hat nämlich gar keinen bestimmten Inhalt. Nur von der Form handelt die Philosophie. In der Form steckt das Tabu. Das Tabu ist auch ein Verhältnis des Vertrauens, ohne welches man nicht rechtschaffen glücklich leben kann. Inhalt bekommt die Form und damit das Tabu bei Kant je und je in actu. Eine Gesellschaft, die im Tabubruch ihren Ruhm sucht, befindet sich auf dem Wege der Selbstzerstörung.

Folgendermaßen entwickelt Kant den Begriff von Gut und Böse, den wir a priori erkennen können. Der Mensch, auch der ärgste verzichtet »auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise«,²³ Der Sprachgebrauch assoziiert französischen Hintergrund! Wenn keine andere Triebfeder dagegen wirken würde, wäre er moralisch gut. Aber

22 Ebenda. S. 26.

23 Ebenda. S. 36.

neben dem moralischen Gesetz bestimmt auch die Sinnlichkeit und damit das Prinzip der Selbstliebe, das der Naturanlage nach nicht böse ist, sein Tun und Lassen. Gut oder böse wird die Person durch die Unterordnung der einen Triebfeder unter die andere. Die Entscheidung, die hier ansteht, betrifft die Person im Zentrum. »Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern ... umkehrt.« Er nimmt das moralische Gesetz in seine Maxime auf, aber er macht die Triebfeder der Selbstliebe – zur Bedingung des moralischen Gesetzes. Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht Bosheit, wo das Böse als Böses zur Triebfeder wird, das wäre teuflisch, »sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens.«²⁴

Aus diesem Begriff von Gut und Böse leitet sich der kategorische Imperativ her: Handle so, daß der letzte Grundsatz deines Handelns zur allgemeinen Gesetzgebung erhoben werden kann. D. h. ich soll mich fragen, ob ich wollen kann, daß die Handlung die ich vorhabe, nicht nur einmal, sondern immer so geschehen möge, – als ob sie nach einem Naturgesetz geschehen würde. Kann ich die Welt, die jetzt durch mein Handeln entsteht, wollen?

Damit hätten wir den Begriff von Gut und Böse a priori erkannt. Das ist der Gedanke vom Unbedingten. Das Bewußtsein kommt bei aller Modernisierung davon nicht los. Wir brauchen die Vorstellung, daß das Bedingte und das Unbedingte zusammenpassen, sonst würden wir selber nicht in die Welt passen.

Wie kommt nun der Begriff aus der Erkenntnis in die Erfahrung? Oder wie kommt es zu der Entscheidung, durch welche die Person wird, was sie ist?

Hier greift Kant auf die biblische Überlieferung vom Sündenfall zurück, weil die Vorstellungsart über den Ursprung des Bösen zusammenstimmt mit dem Vernunftsinne vom Anfang des Bösen »in der Menschengattung«.²⁵ Kant hat begriffen, daß der Mythos etwas aussprechen kann, was der Logiker ohne dieses Erbe kaum findet. Ohne Mythos kein Logos. Vielleicht hat Kant diese Einsicht sogar gewonnen, als er den Mythos mit den französischen Vorgängen konfrontiert hat.

Die Geschichte vom Sündenfall steht 1. Mose 3. Die Schlange verleitet Eva zum Zweifel an Gottes Gebot. »Sollte Gott gesagt haben, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen im Garten.« Das war eine hinterlistige Übertreibung. – Eine Diskussion, die nirgendwoanders als in Evas Geist stattfindet. – Eva stellt klar, daß sie von den Früchten der

24 Ebenda. S. 37.

25 Ebenda. S. 41.

Bäume essen, nur von dem Baum inmitten im Garten sollen sie nicht essen, damit sie nicht sterben. Die Schlange geht zur Attacke über. Ein Drogendealer auf dem Schulhof könnte es nicht gescheiter anstellen: Ihr werdet keineswegs sterben, sondern erkennen, was gut und böse ist und also sein wie Gott. – Nun sah Eva, daß der Baum »eine Lust für die Augen wäre und verlockend, weil er klug machte. (Das war Anfang der Wissensgesellschaft.) Und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihren Mann ...« Als sie gegessen hatten, wurden sie gewahr, daß sie nackt waren. Das war nun der Erfolg oder das Ende der Wissensgesellschaft. Da machten sie sich Schurze aus Feigenblättern. Von jetzt ab gab es Kultur, aber leider kein Paradies mehr, denn Gott vertrieb sie daraus.

In der Geschichte vom Sündenfall erscheint der Ursprung des Bösen in der Zeitfolge, obwohl das, was als das Erste gedacht werden muß, seiner Natur nach keinen Kausalgrund in der Zeit haben kann. Dann gäbe es Naturnotwendigkeit statt Freiheit und das Böse wäre nicht mehr böse.

Plötzlich war der Baum verlockend. Niemand kann sagen: Warum das so gekommen ist? Nirgends ist Ursprung, immer nur Spur, wird Derrida sagen. Das ist der Punkt, an dem Kant die Geschichte aufgreift. Kant kommentiert: »Anstatt nun diesem Gesetz ... gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch noch nach anderen Triebfedern um (III, 6) und machte es sich zur Maxime dem Gesetz der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fieng es damit an, die Strenge des Gebots ... zu bezweifeln ...« Und so ward gesündigt. Kant beendet mit einem lateinischen Satz den Kommentar der biblischen Geschichte: *Mutato nomine de te fabula narratur*. »Mit geändertem Namen wird eine Geschichte über dich erzählt.«²⁶

Das Böse ist in der Tiefe der Existenz nichts Gegenständliches, das der Mensch wissen kann. Das Böse aus der Wurzel begriffen, wirft den Menschen auf sich selbst zurück, wird zum Stachel. – Was Kant da vorträgt, ist überraschend reformatorisch.

Die Moralphilosophen glauben gewöhnlich, die Sache sei leicht zu erklären. Das Sittlichböse käme aus der Macht der Triebfeder der Sinnlichkeit und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft, also aus Schwäche. Dann müßte sich aber auch das Sittlichgute leicht erklären lassen, »denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne des anderen nicht

26 Ebenda. S. 42.

denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft durch die bloße Idee eines Gesetzes über alle entgegenstehenden Triebfedern Meister zu werden schlechterdings unerklärlich.«²⁷

In dem zwiefach Unerklärlichen steckt einerseits ein existenzielles Defizit und andererseits auch Grund zur Hoffnung.

Zwei Triebfedern, das moralische Gesetz und die Neigungen, beide gut, wirken in der bloßen Vernunft, aber wenn die Über- und Unterordnung nicht stimmt, steht dem Gesetz der Vernunft ein Böses der Vernunft gegenüber und es muß zum Kampf kommen.

3. Die Revolution der Denkungsart

In einem zweiten Abschnitt (Stück) behandelt Kant den Kampf der unerklärlichen Mächte unter der Überschrift: »Vom Kampf des guten Principis mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen«. Er setzt ein mit kritischen Bemerkungen über die Stoiker. Zwar sei ihr Losungswort »Tugend«, was im Griechischen und Lateinischen Mut und Tapferkeit einschließt. Der Name sei herrlich, leider hätten die wackeren Männer den Feind verkannt. Sie suchten ihn in den natürlichen, undisziplinierten Neigungen. Die Übertretung des moralischen Gesetzes konnte daher nur als Unterlassung gedacht werden. Aber es sei zu harmlos, die Weisheit gegen die Torheit ins Feld zu führen, anstatt sie gegen die Bosheit aufzurufen.²⁸

Von Seneca bis Rousseau findet Kant solch gemütliche Moralisten.²⁹ Nun verlängert Höffe die Linie bis auf die Marxisten, die an naturhaft gute Menschen glauben, welche nur durch die gesellschaftlichen Zustände böse geworden sind. »Kants Lehre vom radikalen Bösen enthält eine deutliche Spitze gegen ein derartiges utopisches Denken.«³⁰ – Was heißt denn »nur durch die gesellschaftlichen Zustände«? Da ging, wie es scheint, in der Lust an der Polemik gegen die Marxisten die Erinnerung an Kants Text und zugleich gedankliche Substanz verloren. Bei Kant war doch im Rückgriff auf die biblische Überlieferung der »Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus ...«³¹ Und daß »utopisch« bei Höffe ausgerechnet im Zusammen-

27 Ebenda. S. 59, Anmerkung.

28 Ebenda. S. 57.

29 Ebenda. S. 20.

30 Otfried Höffe: Immanuel Kant. 5. Aufl. München 2000. S. 255.

31 Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 44.

hang dieser Lehre nur »unrealistisch« heißt, sieht aus, als hätte Kant nie gefragt: Was darf ich hoffen? Was soll das aber sein, wenn nicht das, was noch keinen Ort hat? Der Zynismus der Realisten sollte Philosophen jedenfalls nicht über die Maßen faszinieren.

Nach der Kritik an den Stoikern schließt sich Kant an den Apostel Paulus an: »Wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen – mit bösen Geistern zu kämpfen.«³² – Wenn da von bösen Geistern die Rede ist, muß man doch nicht gleich an Gespenster denken. Der Zeitgeist gibt eine viel bessere Repräsentation ab.

Um die unendliche Übermacht jener Gewalten auszusprechen, zitiert Kant die Bibel: »in Adam haben wir alle gesündigt.«³³ Adam ist für die Bibel der anonyme Stammvater der Menschheit. Adam ist ja kein Eigenname, sondern bedeutet Mensch. Adama bedeutet Erde, und zwar bewässerte Erde. Und nun heißt der Mensch Adam, weil er aus Adama besteht. Aus dem Acker er ist er geschaffen (Gen. 2,7), auf dem Acker hat er seine Wohnung, den Acker zu bebauen, ist sein Beruf (Gen. 3, 23), zum Acker kehrt er zurück, wenn er stirbt (Gen. 3,19). Erdverbundener kann man den Menschen kaum auffassen. Der biblische Materialismus ist schwerlich zu überbieten. Die Rede von der gemarteten Erde in der Umweltproblematik bestätigt auf negativem Wege die alte Geschichte. Die Wissenschaft zeitigt ständig neue Ergebnisse, aber im Vergleich zum Mythos eher weniger Einsicht. Adam ist der Typus Mensch, wie er am Anfang aller Geschichte steht. Es ist sinnlos zu fragen, ob eine historische Gestalt gemeint war oder nicht. Er ist der exemplarische Sünder. Es ist typisch für ihn, daß er die Triebfedern von Gesetz und Neigung verkehrt. Die ganze lange Geschichte macht der Typ das so; insofern haben alle in Adam gesündigt. Erst wenn man begreift, was Adam für ein Gewicht hat, kann man begreifen, was Kant eigentlich will.

Die »Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes«³⁴ »kann nicht durch allmähliche Reform ..., sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen bewirkt werden, ...«³⁵ Es geht Kant nicht um »Besserung der Sitten«, sondern um die »Umwandlung der Denkungsart«, also um eine »Revolution der Denkungsart«³⁶ Das klingt, als

32 Ebenda. S. 59; vgl. Eph. 6, 12.

33 Ebenda. S. 42.

34 Ebenda. S. 72.

35 Ebenda. S. 47.

36 Ebenda. S. 47, 48, 50.

habe Kant die Sprache für Marx schon zubereitet; gewissermaßen von der anderen Seite her, wenn doch jedes Ding seine zwei Seiten hat. Zur Revolution der Denkungsart mußte wohl die Denkungsart der Revolution kommen. Aber eine gerechtere Verfassung der Gesellschaft hätte keinen Bestand ohne die Umwandlung der Denkungsart. Wer immer noch zu Marx will, soll darum durchaus bei Kant beginnen.

Jemand, sagt Kant, »kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Johann. III, 5; verglichen mit I. Mose, 1, 2) und Aenderung des Herzens werden.«³⁷ An anderer Stelle heißt es: »Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen.«³⁸

Die Bilder von der Wiedergeburt und dem Anziehen des neuen Menschen sind unserer Kultur ungeläufig, aber dennoch nicht unverständlich. Die große Frage ist nun: Wie kann der durch verkehrte Zuordnung von Gesetz und Neigungen zerissene Mensch wieder heil werden?

Da stößt Kant ins Zentrum der neutestamentlichen Überlieferung vor. Dieses Zentrum ist die Christologie. Das Gegenteil des zerrissenen Menschen ist der Christus. Christus steht in Parallele zu Adam (Röm. 5). Hier haben wir es zwar, anders als bei Adam, mit einer historischen Person zu tun. Diese ist Jesus von Nazareth. Christus ist der Titel. Wie kommt dieser Jesus zu dem Titel? Kant rechtfertigt den Titel durch die historische Würdigung der Person Jesu. »Nun erschien in demselben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchischen Verfassung in vollem Maße fühlte, und sowohl dadurch, als vielleicht durch den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählich Einfluß hatten, größtentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner, als der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war ...«³⁹ Wir würden heute dem Spätjudentum gewiß mehr eigenes Gewicht zuschreiben. Für

37 Ebenda. S. 48.

38 Ebenda. S. 74.

39 Ebenda. S. 79f.

Kant war das Judentum eben nur eine statuarische Religion. Das Gesamtbild ist aber noch immer gut nachvollziehbar, ja daß der »garstige Graben« zwischen Israel zur Zeit Jesu und Französischer Revolution so schmal wird, ist der besondere Reiz dieser Darstellung.

Und er interpretiert dann die Person mit den geläufigen dogmatischen Begriffen: »Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ›ist von Ewigkeit her‹; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; ›das Wort, (das Werde!) durch welches alle anderen Dinge sind‹«⁴⁰ Dasselbe noch einmal anders. Auch dieser Christus ist aus Erdenstoff, aber er hat die Verkehrung von Gesetz und Neigung unterbrochen. Darum ist er der Mensch, wie er gemeint war. Er hat die Verbindung zum Grund seines Seins nicht unterbrochen. Das war ein Leben im Gehorsam mitten im Kampf, ein Leben im Vertrauen noch im Scheitern. Am Kreuz rief er: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Und im nächsten Augenblick: In deine Hände befehle ich meinen Geist. Weil er so existierte, war er der Mensch aus Erdenstoff wie alle und das Wort, das Werde, durch welches alle Dinge sind.

Das Erbe war Kant wertvoll genug, um es auch anzutreten. Es geht ja nicht darum, ob ich unglaubliche Sätze einer sogenannten religiösen Weltanschauung glauben kann oder nicht, sondern einmal darum, ob ich die überlieferten Texte verstehen kann oder nicht. Und bei sachgerechter Lektüre kann ich sie natürlich verstehen. Zum anderen geht es darum, ob ich dem Gesetz gehorsam sein will oder nicht und wie ich meinen Ungehorsam verantworten möchte. Für Kant bekam diese Fragestellung durch die Konfrontation von biblischer Überlieferung und »Französischen Angelegenheiten« eine besondere Würze.

Der Kampf um die neue Verfassung der Gesellschaft war roh und voller Greultaten, so daß »ein wohldenkender Mensch«, selbst wenn das Experiment beim zweiten Mal gelingen würde, dasselbe »auf solche Kosten« nicht beschließen könnte.⁴¹ Nun aber ist in Frankreich und sonst in Europa, wie zur Zeit Jesu in Palästina, im Volk der Sklavensinn durch die Freiheitslehren der Weltweisen erschüttert. Was soll da werden? Fast klingt es wie ein Notruf des Philosophen: »Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, daß er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringt und von selbst ein guter Mensch werde?«⁴²

40 Ebenda. S. 60.

41 Ebenda. 188 und Immanuel Kant: Der Streit der Fakultäten. A.a.O. S. 85.

42 Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 47.

Die Revolution, von der Kant hier redet, wäre sozusagen die innere Revolution der Revolution. Das ist die Überordnung des moralischen Gesetzes über die Neigungen in jedem Augenblick unseres Handelns, denn niemand kann wollen, daß seine Neigungen/Interessen Gesetz dieser Welt werden; abgesehen davon, daß das Gesetz im nächsten Moment gegen mich selber wirkt, und ich die Welt, die ich nicht will, aus eigener Schuld schon habe, bevor ich darüber philosophiere. Harmloser braucht man den kategorischen Imperativ gar nicht erst zu denken. Wenn er gedacht wird, bedeutet er aber eben eine Revolution in der Gesinnung, eine neue Schöpfung, wie Kant im Anschluß an biblischen Sprachgebrauch sagt. Und durch die Betonung der eigenen Kraft in dem ganzen Gedränge, hat Kant sogar noch Luther beschworen, durch den vollens klar wird: Das gute Werk, lediglich ein älteres Wort für diese innere Revolution, das geschehen muß, kann nur Gnade sein. Ich kann ja den kategorischen Imperativ nicht üben wie ein Musikinstrument, vielleicht gar eine Perfektion erreichen, die dem Ideal nahe kommt. Das Gute wird das Perverse, wenn im Wege der Arbeitsteilung dafür Spezialisten ausgebildet würden. Was als gutes Werk des Menschen, also als rechte Zuordnung von moralischem Gesetz und Neigung erscheint, muß Gnade sein vom ersten Augenblick an. Damit befinden wir uns allerdings nicht mehr innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Der Zwiespalt in der Vernunft, der überhaupt zu der Lehre vom radikalen Bösen geführt hat, war gegen die hiesigen Schwierigkeiten der Vernunft mit sich selbst noch gar nichts. Das war Kant zu viel.⁴³

Da fährt er offenbar in sehr überlegter Abwendung von der protestantischen Lehre lieber katholisch fort: »Und doch gebietet die Pflicht es zu sein (nämlich ein guter Mensch), sie gebietet nichts anderes, als was uns tunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmähliche Reform aber für die Sinnesart ... nothwendig, und daher dem Menschen möglich sein muß.«⁴⁴ Da kippt plötzlich die ganze radikale Denkungsart wieder um. Aus der Revolution wird die Reform. An anderer Stelle fordert Kant, »daß ein Jeder, soviel als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und alsdann ... wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere

43 Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Berlin 1961. S. 268:
»An diesem Punkt macht Kant resolut kehrt.« K. Barth belegt Kants Wende ausführlich.

44 Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 47.

Mitwirkung ergänzt werden.«⁴⁵ Was Kant da vorträgt, haben die Kirchenväter schon im zweiten und dritten Jahrhundert gelehrt. Dabei hatten sie ähnliche Gründe, um von Paulus abzurücken, wie Kant hatte, um Luthers Radikalität abzuschwächen. Die Gnade kann der Weltweise nicht demonstrieren. Die Gnade kann der Politiker nicht disponieren. Der Ökonom kann sie nicht kalkulieren. – Hier müßte über Gesetz und Evangelium gesprochen werden, so würden wir uns aber nicht mehr innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bewegen.

4. Das Gute in der Öffentlichkeit

Der dritte Abschnitt (Stück) ist überschrieben: »Von dem Sieg des guten Principis über das böse, und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.« Wir haben es mit einem philosophischen Text zu tun. Die Theologie könnte zwar vom Reich Gottes auf Erden sprechen, aber niemals von der Gründung eines Reiches Gottes. Der Begriff der Gründung ist schon problematisch, weil es kommt, aber der unbestimmte Artikel ist außer allem Spaß, was Kant einmal auch zugibt.

Die erste Abteilung dieses Abschnitts trägt die Überschrift: »Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Principis unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.«

Ein »moralisch wohlgesinnter Mensch« existiert nicht nebenbei, während er sonst handfeste Geschäfte erledigt, sondern muß den Kampf gegen das böse Prinzip führen, ohne je von seinen Angriffen loszukommen. »In diesem gefährvollen Zustand ist der Mensch gleichwohl durch seine eigene Schuld«. – »Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht ...«⁴⁶ »Seine Bedürfnisse sind nur klein und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten, und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und damit verbundene feindselige Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, daß diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele

45 Ebenda. S. 51f.

46 Ebenda. S. 93.

vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind ... und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen.⁴⁷

Wie geht das wechselseitige Verderben der moralischen Anlagen vonstatten? Wer macht wen böse und in welcher Größenordnung? Rousseau hatte offenbar begriffen, daß der Allgemeinwille durch Parteiungen verfälscht wird und wollte Parteien verboten wissen. Eine ganz andere Lösung schlägt John Rawls vor. Er läßt Demokratie hinter dem »Schleier des Nichtwissens« entstehen. Jeder gibt seine Stimme ab, keiner weiß vom anderen, welches Interesse ihn leitet. Diese politische Form ist wohl so fair wie sonst keine. Dann ist Fairness ja bestimmt Gerechtigkeit. Wenn der Schleier fällt, kann es freilich sein, daß diejenigen, die gerade ihre Arbeit verloren haben und diejenigen desselben Koernes, die millionenschwere Abfindungen vor Gericht rechtfertigen, sich unversehens als Angehörige verschiedener Klassen gegenüberstellen. – Dieser »Schleier des Nichtwissens« ist das schäbigste sozialphilosophische Symbol. In seiner Verführungskunst ist es wenig weniger zynisch als jene Torbogenaufschrift »Arbeit macht frei« und dahinter war das KZ.

Wie Höffe sagen kann, die Lehre vom radikalen Bösen sei eine deutliche Spitze gegen die Behauptung, die Menschen würden nur durch die gesellschaftlichen Zustände böse, ist mir unerfindlich. Genau dieses lehrt Kant mit deutlichen Worten. Kant liefert im Gegenteil noch die Gegenprobe. Bei ihm ist nämlich nicht der einzelne aufgefordert, sich aus dem gefährlichen Zustand »herauszuarbeiten«.⁴⁸ Da kommt nun bei Kant die Organisation ins Spiel, eine Organisation neben dem Staat, die doch keine Partei ist.

»Die Herrschaft des guten Princips, so fern Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben ... – Denn so allein kann für das gute Princip über das böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralischgesetzgebenden Vernunft außer den Gesetzen, die sie jedem einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgestreckt, um sich darunter zu versammeln...«⁴⁹ Man könne eine solche Verbindung eine ethische »und

47 Ebenda. S. 93f.

48 Ebenda. S. 93.

49 Ebenda. S. 94.

sofern die Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen ...«⁵⁰

Dieses ethische gemeine Wesen hat als Vereinigungsprinzip die Tugend, nicht das Recht. Die Verfassung unterscheidet sich daher von dem bürgerlichen gemeinen Wesen, wiewohl doch eine Analogie zwischen beiden besteht. Das rechtlich-bürgerliche gemeine Wesen, also der Rechtsstaat, ist dem »juridischen Naturzustand«, d. h. dem Krieg aller gegen alle, entgegengesetzt. In einem solchen politischen Gemeinwesen »befinden sich alle politischen Bürger, als solche doch im ethischen Naturzustand, und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (in adiecto) ... Wünschen kann es wohl jedes gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde ... Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte!«⁵¹ Er würde dadurch das Gegenteil einer ethischen Verfassung bewirken und so auch die politische untergraben. Wilhelm v. Humboldt äußert sich in seinen »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«. Manchmal hört man, die sozialistischen Staaten hätten diesen Fehler begangen. An welcher Stelle könnte das denn passiert sein? Doch nicht etwa, daß jeder ein Recht auf Arbeit hatte und aus dem Recht sich eine Pflicht herleitete? Doch bleiben wir bei Kant.

Der Bürger des politischen Gemeinwesens bleibt also frei, ob er mit anderen Mitbürgern in eine ethische Vereinigung treten oder lieber im Naturzustand bleiben wolle. Und so wie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges aller gegen alle ist, so ist der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung und »ein Zustand innerer Sittenlosigkeit, aus welcher der natürliche Mensch, so bald wie möglich herauszukommen sich befließigen soll.

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Mensch gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst.«⁵²

Das höchste sittliche Gut kann nicht durch die Bestrebung der einzelnen Person allein bewirkt werden, sondern erfordert eine Vereini-

50 Ebenda.

51 Ebenda. S. 95.

52 Ebenda. S. 97.

gung in ein Ganzes, eben die allgemeine Republik nach Tugendgesetzen. Diese Idee des Ganzen, von dem wir ja nicht wissen können, ob es in unserer Gewalt steht, muß unterschieden werden von allen moralischen Gesetzen sonst. Die Pflicht auf ein moralisches Ganzes hinzuwirken, läßt vermuten, sagt Kant, daß wir »eines höheren moralischen Wesens bedürfen«. Dieses höhere Wesen nennt Kant Gott. Nun dürfen wir nicht vergessen, wir haben keinen theologischen, sondern einen philosophischen Text vor uns. Gott ist der Ganzheitsbegriff, den Kant braucht, um die Pflicht auf jenes Ganze, die allgemeine Republik nach Tugendgesetzen, hinzuwirken, begründen und überhaupt denken zu können.

Die Denker der Moderne sind offenbar damit befaßt im Zuge der Dekonstruktion der Metaphysik die Welt nicht aus der Ganzheit, sondern aus der Vielheit zu verstehen. Mit der Metaphysik sollen die Ganzheitsbegriffe erst flüssig und dann überflüssig werden. Ein Stück weit will ich mir das ja gefallen lassen. Was machen wir, wenn die moderne politische Philosophie in die Kerbe haut? Das Ich ist auch ein Ganzheitsbegriff. Das Ich in seiner Ganzheit, z. B. mit seinem Recht auf Arbeit und auf Muße, kann der Neoliberalismus überhaupt nicht gebrauchen.

Genau zu diesem Thema kann man schon bei Schleiermacher lesen Sätze lesen, als wären sie vorgestern geschrieben worden. Woher rührt es, daß echte Bildung »vor der plumpen Barbarei und dem kalten irdischen Sinn keine Freistatt finden?«⁵³ »Alles Überirdische und Wunderbare ist proscribiert.« Und die Antwort lautet: »Absicht und Zweck muß in allem sein, sie müssen immer etwas verrichten, ... nur keine ruhige hingebende Beschauung.«⁵⁴ »Von der zarten Kindheit an mißhandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren.« Im »bürgerlichen Leben« ist alles auf den Nutzen berechnet. »Alles Handeln soll sich ja auf dieses (bürgerliche Leben) beziehen, uns so meinen sie, bestehe auch die gepriesene innere Harmonie des Menschen in nichts Anderem, als daß sich alles wieder auf Handeln beziehe.«⁵⁵ Zu den »Reden muß man auch Schleiermachers »Monologen« vom Jahre 1800 hinzunehmen. Da schreibt er: »Es seufzet, was zur besseren Welt gehört in düsterer Sklaverei.«⁵⁶ »O schnöde Quelle solcher Übel, daß

53 Friedrich Schleiermacher: Reden über die Religion. Kritische Ausgabe, hrsg. von B. Pünjer. Braunschweig 1879. S. 14.

54 Ebenda. S. 156f.

55 Ebenda. S. 154, 159.

56 Friedrich Schleiermacher: Werke. Auswahl in vier Bänden, hrsg. von Otto Braun. 1910–1913. Bd. IV. S. 437.

nur für die äußere Gemeinschaft der Sinnenwelt Sinn bei den Menschen zu finden ist und daß nach dieser sie alles messen und modeln wollen ... Darauf ist alles andere auch gerichtet: vermehrten äußeren Besitz des Habens und Wissens, Schutz und Hilfe gegen Schicksal und Unglück, vermehrte Kraft im Bündnis zur Beschränkung der anderen, das nur sucht und findet der Mensch von heute in Freundschaft, Ehe und Vaterland... O mitten im Reichtum beklagenswerte Armut.«⁵⁷ Das war im Jahre 1800. In dem selben Jahr hatte Fichte seinen »Geschloßnen Handelsstaat« veröffentlicht. Da ist der Gedanke, der nächste Schritt der Gesellschaft in den Luxus wird erst gegangen, wenn alle im Staate ihre Existenz durch Arbeit sichern konnten. Probleme hatte Fichte mit der Reisefreiheit, die offenbar noch nicht zu den Menschenrechten gezählt wurde.

Der Neoliberalismus wird doch nicht wie ein verstockter Despot 200 Jahre Denkgeschichte in den Orkus werfen wollen. Wenigstens sollten wir uns Kant nicht zerstören lassen. Moderne hin Moderne her, Kant gehört auch dazu und geht aufs Ganze.

Gott ist erforderlich für die Gesetzgebung dieses ethischen Gemeinwesens, insofern diese Gesetzgebung auf Autorität gestützt und öffentlich sein muß. Denn die Menschen sind nicht Herzenskündiger. »Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelnen einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden ...«⁵⁸

Ein ethisch gemeines Wesen unter göttlicher Gesetzgebung ist eine Kirche. Da Kant einen philosophischen Text liefert, ist Kirche auch ein philosophischer Begriff. Kant vollzieht in umgekehrter Richtung das, was im griechisch sprechenden Urchristentum mit dem Begriff Ekklesia geschah. Ekklesia (ek = aus, kleos = der ruf) heißt ursprünglich Volksversammlung und meint die aus dem Volk herausgerufenen Vertreter des Volkes. Dieses Wort eignete sich zur Bezeichnung der Gemeinde der Christen. Das hatte zunächst einen geistlichen Sinn. Dann bezeichnete es auch die Ortsgemeinde. Im Laufe der Zeit kam organisierte Gesamtheit der Christen In der deutschen Übersetzung wurde Ekklesia mit Kirche wiedergeben. Kant macht so etwas wie eine Rückübersetzung von Kirche in die Grenzen der bloßen Vernunft, wie er sich ausdrückt.

Sofern die Kirche kein Gegenstand der Erfahrung ist, heißt sie unsichtbare Kirche. »Die sichtbare Kirche ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammen-

57 Ebenda. S. 440.

58 Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 98.

stimmt ...«⁵⁹ Die alte theologische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche betrifft das Problem der Verfassung der Kirche. Ohne Verfassung kommt kein geistiger Gehalt unter die Leute. Kant greift das Problem auf, redet aber nicht in erster Linie von den historischen Kirchen, wiewohl er sich an ihnen orientiert. Warum etwas aus dem Boden stampfen, was die Geschichte schon hervorgebracht hat?

Er nennt vier Kennzeichen der wahren Kirche. Der Topos (Kennzeichen der Kirche) als solcher ist wieder theologischer Sprachgebrauch, aber die Merkmale sind dann Kantsche Philosophie.

1. Allgemeinheit = numerische Einheit (katholisch), d. h. Universalität und keine Zersplitterung.
2. Beschaffenheit = Qualität, d. h. Lauterkeit, kein Aberglaube und keine Schwärmerei.
3. Freiheit nach innen im Verhältnis ihrer Glieder untereinander, also der Befugnis von Gemeindeleiter und Gemeindegliedern, nach außen im Verhältnis zur politischen Macht.
4. »Unveränderlichkeit ihrer Constitution« was die Grundsätze betrifft, aber veränderbar nach Zeit und Umständen, was die Administration betrifft.⁶⁰

Kant erläutert, die Kirche »hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung«. Sie ist weder monarchisch (Papst, Patriarch), noch aristokratisch (Bischöfe, Prälaten), noch demokratisch (Sekte). »Sie würde noch am besten mit der Hausgenossenschaft (Familie), unter einem gemeinschaftlichen, ob zwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können...«⁶¹

Wie ist nun solch eine Kirche möglich? Nach Kant durchaus nicht unmittelbar. »Die Constitution einer jeden Kirche geht allemahl von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet.«⁶² Eine Buchreligion (Judentum, Christentum, Islam) hat für Kant den Vorteil eines stabilen Bezugspunktes zur Selbstidentifizierung einer Gemeinschaft. »Die Geschichte beweist, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können.«⁶³ Aus dem Grunde steht Kant bei der Beschreibung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen

59 Ebenda. S. 101.

60 Ebenda.

61 Ebenda. S. 120.

62 Ebenda. S. 102.

63 Ebenda. S. 107.

Vernunft selber schon mit einem Bein nicht mehr in deren Kreis. Geschichte ist eben nicht mehr die bloße Vernunft, aber wohin geht denn nun die nun die Reise? Ist denn nun alle Aufklärung umsonst gewesen?

Die zweite Abteilung des dritten Stücks (vom Sieg des guten Prinzips über das böse) trägt die Überschrift: »Historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Principis auf Erden.«

Warum braucht Kant diesen historischen Part? Inhaltlich kann nichts mehr gewonnen werden. Über die rechte Reihenfolge der Triebfedern von Pflicht und Neigung gibt es nichts zu klären und zu erklären. Der Mythos vom Sündenfall war klar genug. Darum hat Moral bei Kant auch keinen konkreten Inhalt, in der Form steckt das Tabu. Was soll also noch die historische Betrachtung?

Kant will den Leser und also den »Gläubigen« der Gesellschaft, in der das Tugendgesetz gilt, nicht über den universalhistorisch-eschatologischen Erwartungshorizont jagen, bis ihm die Zunge zum Hals heraushängt und alle Hoffnung zu Schanden wird. Eine andere Absicht kann ich nicht ausmachen. Diese zweite Abteilung des dritten Stücks hat einen seelsorgerlichen Sinn.

»Von der Religion auf Erden ... kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist ... kein öffentlicher Zustand, sondern jeder kann sich die Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewußt werden.«⁶⁴ Trotzdem gibt es eine Zäsur in der Universalgeschichte, sozusagen die Mitte der Zeit, von wo ab man von der »allgemeinen Kirche« sprechen kann.

Nicht zu dieser Einheit der allgemeinen, d. h. katholischen Kirche rechnet Kant den jüdischen Glauben.⁶⁵ Der jüdische Glaube ist für ihn der Inbegriff bloß statuarischer Gesetze und damit etwas völlig Geistloses. Eine solche Auffassung erfüllt zwar den Tatbestand des Antisemitismus, aber das haben damals Kants jüdische Gesprächspartner offenbar auch noch nicht gewußt.

»Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das, als eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenssachen bewirkte.«⁶⁶ Dennoch ist der radikale Neuanfang verbunden mit ein wenig Vorbereitung. Kant verweist darauf, daß sogar das Judentum durch Berührung mit dem Griechentum

64 Ebenda. S. 124.

65 Vgl. ebenda. S. 125.

66 Ebenda. S. 127.

in einen Zustand kam, »wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und zu Revolutionen zuzubereiten, ... aus einem solchen Judenthum erhob sich das Christenthum.«⁶⁷ Für Kant vollzog sich die Geistverleihung an Jerusalemer Kultgemeinde Israel zur Zeit der Ptolomäer (305–30 v. Chr.) durch die griechische Bibelübersetzung.⁶⁸ Abzuwehren ist selbstverständlich die aufklärerische Überheblichkeit, daß Israel erst durch den Hellenismus aus seiner primitiven Einfalt erlöst wurde. Darüber hinaus, trägt Kant allerdings doch eine bemerkenswerte Geschichtsphilosophie vor.

Der wiederholte Bezug auf Revolution, sei es in der Denkungsart des Menschen, was die rechte Reihenfolge der Triebfedern von moralischem Gesetz und Neugung betrifft oder hier, was die Jesus-Revolution in der Entwicklung des Judentums betrifft, kann eigentlich nur ein Niederschlag der Bewertung der Französischen Revolution sein.

Der Lehrer des Evangeliums ist die Mitte der Zeit. Der Fronglaube ist nichtig durch Jesus und der moralische heilig. Kant schreibt, ob die ersten Christen dann wirklich moralisch gebesserte Menschen oder Leute vom gewöhnlichen Schlage waren, wissen wir nicht. Wichtig war die Zäsur, die an Jesus festzumachen ist. Die erste Absicht verschwinde dann zwar wieder in der Geschichte des Christentums. Kant nennt besonders Eremiten- und Mönchstum, Aberglauben des Volkes, eine sich freien Menschen audringende Hierarchie, Kreuzzüge mit blutdürstigem Haß gegen andersdenkende Mitgenossen und einiges mehr.⁶⁹

Kant stürmt wie der rasende Reporter durch die Jahrhunderte. An eine ausgewogene Darstellung ist da freilich nicht zu denken. Eremitentum und Kreuzzüge stehen zweifellos nicht auf derselben Ebene. Die Ausgewogenheit braucht Kant hier gar nicht. Er will das Tröstliche aller der Erscheinungen herausstellen. Die ganzen Verwerfungen, die herrühren aus dem schlimmen Hang der menschlichen Natur, lassen der ursprünglichen Absicht des Christlichen noch deutlich genug in jedem Jahrhundert hervorleuchten. Wer einmal den Sozialismus wollte, wird ja wohl für solche Art »Weltgeschichtliche Betrachtungen« (Burckhardt)

67 Ebenda. S. 128.

68 Immanuel Kant: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin 1912. S. 29.

69 Vgl. Immanuel Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. A.a.O. S. 130f.

ein Ohr haben. Aber Kant führt diese Betrachtungen noch zu einem unerwarteten Höhepunkt. »Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigende Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht.«⁷⁰

In einem vierten Abschnitt (Stück) unter der Überschrift »Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Principis, oder von Religion und Pfaffenthum« führt Kant die Frage nach der Verfassung der Kirche und ihrer Erscheinung in actu zu Ende. Dieses Stück beginnt mit dem Satz: »Es ist schon der Anfang der Herrschaft des guten Principis, ... wenn auch nur die Grundsätze der Constitution derselben öffentlich zu werden anheben ...«⁷¹ An anderer Stelle betont er ausdrücklich, daß die Bezeichnung »Pfaffenthum« nur durch den Nebengriff eines geistlichen Despotismus die Bedeutung eines Tadels bekomme. Sofern die kirchlichen Formen »Versuche armer Sterblicher sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen«, gebührt ihnen allen die gleiche Achtung.⁷²

Die historische Seite der Religion hat allerdings nicht nur einen tröstlichen Wert, sondern ist auch Quelle für Religionswahn und Afterdienst Gottes. Nun muß man genau aufmerken. Religionsglaube ist bei Kant die höhere Form des Kirchenglaubens. Religionswahn bedeutet daher nicht, die Religion sei Wahn. Wahn definiert er als Verwechslung der bloßen Vorstellung von einer Sache mit der Sache selbst. So gehört zum Ehrenwahn die Titel- und Ordenssucht. Afterdienst ist der Gegensatz rechten Dienst. After bedeutet mittelheuchdeutsch »hinten«, woraus der Begriff des Unechten, Schlechten wurde.

Religionswahn und Afterdienst entstehen, wenn historisch überkommene Kulthandlungen und Lehrformeln sich vom Lebenswandel abspalten und eine eigene Bedeutung annehmen. Dann wird das Fetischmachen daraus. Die Verfassung der Kirche mag monarschich oder aristokratisch oder demokratisch sein: die Praxis bleibt in all den Formen despotisch. »Wo Statute des Glaubens zum Constitutionsgesetz

70 Ebenda. S. 131.

71 Ebenda. S. 151.

72 Ebenda. S. 175, Anmerkung.

gezählt werden, da herrscht ein Clerus, der der Vernunft, und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisierter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschriften ausschließlich zu verwalten Autorität hat, und also mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf.«⁷³

Man kann sagen, sobald der Klerus Anspruch auf das Interpretationsmonopol der Lebenswelt erhebt und durchsetzt, kommt es zur Verkehrung der Prinzipien des Religionsglaubens. Die Tugendlehre und die Gottseligkeitslehre, wie Kant das nennt, vertauschen ihren Rang. Die historisch gewordenen Observanzen dienen nicht mehr der Tugendlehre und der Stärkung der Gemeinschaft, sondern die Beobachtung gewisser Regeln und das Für-wahr-halten gewisser Sätze machen den guten Menschen aus. Erst in dem Augenblick entsteht das Feld, auf dem sich die Inquisition oder ein ähnliches Büro betätigen kann. Vollzogen hat sich eine analoge Verkehrung wie die von Gesetz und Neigung aber schon vorher.

Wir hatten von Anfang an gesagt: Wir haben es mit einem philosophischen Text zu tun. Aus dem Grunde wurde Kirche auch ein Begriff der praktischen Philosophie. Darum ist nun wieder Pfaffentum nicht gleichzusetzen mit der ordinierten Pfarrerschaft, 200 Jahre nach Kant sowieso nicht. Inzwischen hatten auch die Marxisten ihr Pfaffentum. Heute stehen an der Spitze dieser pfäffischen Interpretations-Elite längst Journalisten, Politikberater und Rechtsanwälte.

Wenn der Wahn der Himmelsgünstlinge, schreibt Kant am Schluß seiner Religionsschrift, sich bis zur schwärmerischen Einbildung steigert, so ekelt sie endlich die Tugend an und wird zum Gegenstand der Verachtung. Man könnte meinen, Kant habe die Bilder auch gesehen, wie Spitzenmanager bei Gericht sich mit dem Victory-Zeichen grüßen in der Gewißheit, unangreifbar zu sein, weil ja nun einmal 60 Millionen Belohnung für eine verlorene Schlacht in der Wirtschaft durchaus üblich und also moralisch gut sind. Wenn dann auch juristisch alles in Ordnung geht, können Journalisten die Sache nur objektiv berichten, damit wir alle wissen und begreifen, wie die Welt nun einmal ist. Freie Wirtschaft, freie Presse und der Rechtsstaat konstituieren die freie Welt. Transparenz muß sein – damit unsere Akzeptanz nicht allzu sehr auf die Probe gestellt wird. Was heißt denn nun noch Aufklärung? – Kant antwortet den Himmelsgünstlingen einerseits und allen anderen anderer-

73 Ebenda. S. 180.

seits. Der Lehrer des Evangeliums habe gleichwohl diese äußeren Beweistümer dieser äußeren Erfahrung zum Proberstein an die Hand gegeben. An ihren Früchten kann man sie und ein jeder sich selbst erkennen.

Die Philosophische Fakultät der Universität Königsberg 1744–1844

Steffen Dietzsch

Als im Jahre 1862 die Universität Königsberg ein neues Gebäude am Paradeplatz bezog, da wurden dort an der Fassade die Portraits maßgeblicher Gelehrter der Albertina angebracht; u.a. Bildnisse der Philosophen Herbart, Kraus, natürlich Kants, des Mathematikers Jacobi, des Kunsthistorikers Hagen und des Astronomen Bessel. Sie alle waren Mitglieder der philosophischen Fakultät und gerade den wissenschaftlichen Leistungen dieser Fakultät verdankt die Universität ihren ehemals bemerkenswerten Platz innerhalb der deutschen Hochschulen. Zumal nach der Gründung der Berliner Universität »ward Königsberg mit einer Menge neuer, von dem Fortschritt der Wissenschaft geforderter Institute versehen, tüchtige, kraftvolle Lehrer ... berufen.«¹ Die hohe wissenschaftliche Anerkennung bewirkte dann auch entsprechende finanziellen Zuwendungen, zumal in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, als unter dem Cultusministerium des Hegelianers Altenstein [zwischen 1817 und 1840] die Albertina mehr als das achtfache ihrer früheren Dotationen erhielt.²

Nach der 1848er Revolution, nach dem Ende der liberalen Bewegung³ nimmt allerdings die wissenschaftliche Reputation namentlich der philosophischen Fakultät rapid ab. »Die dortige philosophische Fakultät«, so schrieb Johannes Schulze [er war die »rechte Hand« Altensteins]

1 K. Rosenkranz: Königsberger Skizzen. Danzig 1842. S. 225f.

2 Vgl. K. Varrentrapp: Joh. Schulze und das höhere preußische Unterrichtswesen in seiner Zeit. Leipzig 1889. S. 506; auch H. Lübke: Deutscher Idealismus als Philosophie Preußischer Kulturpolitik. In: Hegel-Studien. Beiheft 22. Bonn 1983. S.3–28; sowie E. Müsebeck: Das preußische Kultusministerium vor hundert Jahren. Berlin 1918 u. E. Kuhl: Der erste preußische Kultusminister K. v. Altenstein. Diss. Köln 1924.

3 F. Falkson: Die liberale Bewegung in Königsberg (1840–1848). Breslau 1888. S. 7–28.

am 21. Nov. 1852 an Karl Rosenkranz von seinem ›Schmerzenskind‹, »die früher, als Jacobi, Bessel, v. Bohlen u.s.w. noch lebten, den Vergleich mit jeder anderen bestehen konnte, geht zurück, wenn sie länger, ohne sich zu rühren, gelassen zusieht, daß die Staats- und Cameralwissenschaften, die orientalischen Sprachen und ihre Literatur und nun auch die Chemie keine gehörige Vertretung haben.«⁴

So erlebte gerade die Philosophische Fakultät in jenem Säkulum zwischen Kant und Rosenkranz einen Wechsel von höchstem Ansehen zu mediokrer provinzieller Enge, einen Wechsel zwischen Formen unübertroffenem Weltverstehen und administrativer Innerlichkeit. »Unsere Zeit geht darauf aus«, so beschrieb einmal Karl Rosenkranz den Hauptgrund für die ›Ent-Autonomisierung‹ speziell der Philosophischen Fakultät, »das *Gesetz als allgemeine Macht* des Staates geltend zu machen. Es soll zwar die *individuelle* Freiheit erhalten werden, aber das *Besondere* soll nicht gegen das Allgemeine oder Einzelne sich negativ verhalten dürfen. ... Die particuläre *Bevorrechtung* des Besonderen hört auf.«⁵ Für die Universität Königsberg bedeutete dies u.a., daß die Rechte des akademischen Senats stark reduziert wurden, auch wurde seit dem frühen 19. Jahrhundert (bis in die vierziger Jahre) das Rektorat der Albertina in königliche Hände gelegt, wobei der akademische Senat nur noch jeweils einen geschäftsführenden Prorektor zu wählen hatte. Alle noch vorhandene akademische Jurisdiktion – ohnehin hatte die rektorale Gerichtsbarkeit immer schon bloß die Kompetenz »in der ersten Instanz«⁶ – wurde auf das Preußische Landrecht hin vereinheitlicht; und schließlich wurde auch die Rekrutierung der akademischen Bürgerschaft *ministeriell* und nicht mehr *universitär* entschieden: »die Facultäten haben hierbei nur ein Recht der Petition an das Ministerium, nur ein Recht der Begutachtung, die Besetzung selbst gehört ihnen nicht mehr.«⁷

Ich möchte nun in zwei Abschnitten etwas zur Problem- und Bewußtseinslage der philosophischen Fakultät der Universität Königsberg *zwischen europäischer Aufklärung und deutschem Vormärz* vorstellen:

4 M. Jacobson: Zur Geschichte der Hegelschen Philosophie und der preußischen Universitäten in der Zeit von 1838–1860 (aus Briefen des Ministerialrats Johannes Schulze an Karl Rosenkranz). In: Deutsche Revue 30(1905). S. 120.

5 K. Rosenkranz: Königsberger Skizzen. A.a.O. S. 259.

6 L. v. Baczko: Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsberg. Königsberg 1804. S. 269.

7 K. Rosenkranz: Königsberger Skizzen. A.a.O. S. 261.

- I. die philosophische Fakultät als Institution,
- II. ausgewählte personelle und geistige Konstellationen.

I.

Die Verfassung der Philosophische Fakultät der Albertina ist älter als die der drei anderen Fakultäten; die Statuten der *Facultatis artium* stammen aus den Jahren 1546 bzw 1554 und sie blieben – *mutatis mutandis* – bis weit ins 19. Jahrhundert hinein gültig.

Die hiesige Philosophische Fakultät war ausgestattet mit *acht* Ordinariaten: für hebräische Sprache, Mathematik, griechische Sprache, Logik & Metaphysik, praktische Philosophie (seit 1619), Physik (zwischen 1619 und 1637 war sie an der Medizinischen Fakultät angesiedelt), Poesie, Beredsamkeit & Geschichte (so verknüpft seit 1701).

Es kam also immer wieder einmal zur Veränderung im Status von Lehrgebieten, so z.B. auch im späten 18. Jahrhundert, etwa bei Kraus, der bis zu seinem Tod (1807) Praktische Philosophie und Cameralwissenschaft zusammen vertrat. Erst als Herbart 1809 [in der Krug-Nachfolge] berufen wurde, wurde die Cameralwissenschaft wieder von der Praktischen Philosophie separiert.

Aber noch eine Königsberger Professoren-Eigenheit ließ gerade Herbart aufmerken, nämlich daß »Professoren, die, nachdem sie mit schlechter Besoldung vorlieb genommen haben, nun ihr Brod durch Neben-Ämter suchen; so daß einer neben einer theologischen *und* philosophischen Professur noch Prediger *und* noch Direktor eines großen Gymnasiums ist. ... Von den Schriften dieser Männer hört und liest man nun freylich desto weniger.«⁸

Aber auch wenn man nicht gerade in zwei Fakultäten angesiedelt war, so mußten doch gerade die Lehrer der Philosophischen Fakultät ständig ganz unterschiedliche Wissensgebiete anbieten; Kant etwa las gleichermaßen über Logik und Geographie, Metaphysik, Menschenkunde oder auch Trigonometrie⁹. Es war eben dies u.a. die Einlösung der

8 J.F. Herbart an C. v. Steiger v. 27. Febr. 1810. In: J.F. Herbart: Sämtliche Werke, hg. v. K. Kehrbach u. O. Flügel. Bd. 17. Langensalza 1912. S. 64. Es war allerdings eigentlich seit einer Verordnung von 1804 »nicht mehr erlaubt, daß ein Professor zwei Stellen in verschiedenen Fakultäten besitzen darf.« (L. v. Bacsko: Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsbergs. A.a.O. S. 332.)

9 Vgl. neuerdings W. Stark: Die Formen von Kants akademischer Lehre. In: DZfPh 40(1992)5. S.543-562, und R. Pozzo: Catalogus Praelectionum Academiae Regiomontanae 1719–1804. In: Studi Kantiani 4(1991). S. 163–187.

durch die Verfassung der Philosophischen Fakultät gewollten Idee einer enzyklopädischen Bildung, einer allgemein-wissenschaftlichen Propädeutik als Vorbereitung für die dann eigentlichen Fachstudien an den drei »oberen Fakultäten«. Der segensreiche altpreußische Cultusminister v. Zedlitz, ein Freund und Mäzen Kants, der Vorgänger des strengen Woellner, hatte einmal in einem Papier von 1778 auf diesen heuristischen Sinn philosophischer Studien aufmerksam gemacht, nämlich daß zunächst, zu Beginn der akademischen Zeit, »die Studenten auf Universitaeten von den BrodtCollegiis zurück zu halten und ihnen begreiflich zu machen [sei], daß das bißchen Richterey, ja selbst Theologie und ArzneyGelahrtheit unendlich leichter und in der Anwendung sicher wird, wenn der Lehrling mehr philosophische Kenntniß hat«;¹⁰ schließlich sei man, so Zedlitz weiter, doch nur an wenigen Stunden des Tages Richter, Advokat, Prediger oder Arzt – in so vielen Stunden mehr aber Mensch!

Ein halbes Jahrhundert später klagt Karl Rosenkranz, der dritte Nachfolger auf Kants Lehrstuhl: »Die meisten unserer Studierenden sind von den Bedürfnissen der Brodwissenschaft wie von einer Chinesischen Mauer umgrenzt.«¹¹

Jedes Mitglied der Philosophischen Fakultät konnte hier – idealiter – alle vertretenen Fächer lehren, ausgenommen sind nur jene Fächer, die in den »oberen Fakultäten« vertreten werden. Diese prima vista Intradisziplinarität der Philosophischen Fakultät induzierte nun aber in aller Regel dort noch nicht etwa Forschung als den besseren Geist des Katheders; Grundlagen- bzw angewandte Forschung wurde in jener Zeit überwiegend an außeruniversitären Institutionen und Akademien betrieben¹². Erst im Fortgang der Professionalisierung auch der einzelnen Fächer in der Philosophischen Fakultät verliert sich dann - im 19. Jahrhundert - jene, aus der alten Universitätspraxis herkommende Fächervariabilität im Lehrangebot der Einzelnen, d.h. sogar Philosophie wurde bald Wissenschaft als Beruf.

Noch aber waren die Lehrgebiete der Philosophischen Fakultät – anders als an den drei anderen – auch *nicht* hierarchisiert, d.h. es gab

10 K.A. Freiherr v. Zedlitz an I. Kant, v. 1. Aug. 1778. In: Kant's gesammelte Schriften, hg. v. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. [abgek. AA]. Bd. 10. Berlin 1922. S. 236.

11 K. Rosenkranz an Varnhagen v. Ense, v. 30. Mai 1835. In: Briefwechsel zwischen Karl Rosenkranz und Varnhagen von Ense, hg. v. Arthur Warda. Königsberg 1926.

12 Vgl. H. Mehrtens: Die Naturwissenschaften und die preußische Politik 1806–1871. In: Philosophie und Wissenschaft in Preußen, hg. v. F. Rapp u. H.-W. Schütt. Berlin 1982. S. 225–249.

hier keine rangbestimmende 1. bis x-te Professur¹³.

Im obersten Verwaltungsgremium der Universität – im Akademischen Senat – waren jeweils die vier ältesten Professoren der Philosophischen Fakultät tätig, neben je zwei Kollegen aus den drei anderen Fakultäten. Für den Fall, daß einmal einer der jüngeren Professoren der Philosophischen Fakultät Decanus¹⁴ wird, so erhält der während seines Decanats zusätzlich und im Rang vor den übrigen Mitgliedern seiner Fakultät Sitz und Stimme im Senat. Dieses Gremium nun wählt semesterweise aus seinen Mitgliedern den Rector magnificus, d.h. es erhält z.B. ein Senator aus der Philosophischen Fakultät – eben auf Grund der Mitgliederstruktur – alle acht Jahre jenes hohe Amt, während die Senatoren der drei anderen Fakultäten alle vier Jahre mit ihm rechnen konnten.

Der Decanus der Philosophischen Fakultät hatte u.a. die Immatrikulationsprüfungen¹⁵ vorzunehmen [dafür erhielt er 2 rth. pro Immatrikulierten, bei Adligen und Juden das doppelte], und er hatte die Censur derjenigen Schriften zu gewährleisten, die von Mitgliedern der Philosophischen Fakultät veröffentlicht werden wollten; da solche Manuskripte vorher schon an einen Professor des betreffenden Fachgebiets gehen konnten und danach noch der Rector magnificus das Imprimatur erteilte, war es im Grunde so, wie v. Baczko schreibt, »daß auf diese Weise jede Schrift, welche hier in Königsberg gedruckt wird, eine dreifache Censur passieren muß.«¹⁶

Natürlich hat der Decanus der Philosophischen Fakultät auch Abschlußprüfungen durchzuführen bzw. das öffentliche Magisterexamen vor dem Kollegium der Fakultät zu organisieren; auf eine diesbezüglich innerhalb der deutschen Universitätsgeschichte singuläre Eigenheit der Philosophischen Fakultät der Albertina macht v. Baczko aufmerksam:

13 Bei den »oberen Fakultäten« war die Zuordnung, welcher der Professoren welches Fach lesen durfte statuarisch geregelt (z.B. las nur der 1. Prof. d. Rechte den justinianischen Kodex und nur der 1. Med.-Prof. durfte Anatomie betreiben).

14 »Nach einer Verordnung vom Jahre 1719 [vgl. D.H. Arnoldt: Historie der Königsberger Universität. 2. Theil. Königsberg 1746. Beylage] wird ein Professor, wenn zum erstenmale das Decanat an ihn kommen sollte, übergangen.« (L. v. Baczko: Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsbergs. A.a.O. S. 339.)

15 Vgl. dazu ein jüngst veröffentlichtes, bisher ungedrucktes Prüfungsprotokoll von I. Kant aus dem Jahre 1779 bei W. Euler / St. Dietzsch: Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg. Ein neu aufgefundener Prüfungsbericht Kants aus dem Jahre 1779. In: Kant-Forschungen. Bd. 5 (1994). S. 91–108.

16 L. v. Baczko: Versuch einer Geschichte und Beschreibung Königsbergs. A.a.O. S. 339.

»Diese Fakultät besitzt auch ein Privilegium vom polnischen König Sigismund, welches denjenigen, die in derselben promovieren, den polnischen Adel ertheilt.«¹⁷

In der gesellschaftlichen Rangordnung schließlich, bei Huldigungen oder höfischen Aufzügen z.B. waren die Königsberger Fakultäten auch sichtbar deutlich unterschieden: nach den Professoren der »oberen Fakultäten« und vor denen der »unteren« hatten die Bürgermeister der drei Teilstädte ihren Platz.

II.

Hier sollen an ausgewählten markanten Situationen aus der Geschichte der Albertina im dritten Säkulum gleichermaßen Formen der institutionellen ›Selbst-Immunsierung‹ der Philosophischen Fakultät als auch ihrer wissenschaftskritischen Potenzen (je an einem Beispiel vorgeführt werden, um abschließend auf die Unvermeidlichkeit des Streits der Fakultäten zu insistieren).

1. Die Professur der »unteren Fakultät«

Um ein beamteter Fackelträger der Vernunft zu werden, bedurfte es [und bedarf es immer noch] nicht nur eines entsprechenden Ingeniums, sondern man muß – mindestens – auch schon rechten Glaubens sein.

In dem Zeitraum, der uns hier interessiert, zwischen 1744 und 1844, mußte man gut lutherisch sein, um an der Philosophischen Fakultät zu reüssieren. An zwei Beispielen der Verweigerung soll die zwiespältige Kultur der Selbstbehauptung der protestantischen Universität im Zeitalter der Aufklärung angedeutet werden.

a. Isaak Euchel

Am 17. Dez. 1785 avisierte der Prof. für morgenländische Sprachen (Hebraistik) in Königsberg, Köhler, dem Akademischen Senat die Absicht seiner Demission und präsentierte auch zugleich einen möglichen Nachfolger: den ihm seit längerem aus der Königsberger Gesellschaft und von der Universität her bekannten jüdischen Publizisten und Herausgeber des hebräisch-sprachigen Periodikums *Der Sammler* [1784-1811], Isaac Abraham Euchel.

17 Ebenda. S. 340f.

Euchel sei, so führte Köhler in seinem Schreiben aus, »ein sehr fleißiger und wohlgelittener Mitbürger unserer Academie, [der] nicht nur ... mit den philosophischen und mathematischen Wissenschaften, und zuletzt auch mit der Arzeneykunde sich fleißig beschäftigt, sondern besonders auch in der Bibelerklärung und der orientalischen Litteratur nicht geringe und weit über die gewöhnlichen Einsichten der Zunft weisende Kenntnisse habe.«¹⁸ Die Universität bekäme mit diesem Dozenten einen sehr nützlichen und tätigen Mann.

Euchel (1756–1804) war Hauslehrer bei der bekannten Königsberger Kaufmannsfamilie Friedländer und seit dem 2. April 1782 an der Albertina immatrikuliert. Er bewarb sich dann auch selber schriftlich (am 3. Jan. 1786) beim zuständigen Berliner Minister v. Zedlitz um die Köhler-Nachfolge; Euchel verweist dabei u. a. auf den persönlichen Umgang mit Königsberger Gelehrten, wie Diederichs oder Kreutzfeld, auf die Nähe zu dem maßgeblichen Berliner Aufklärer und Bibliothekar Biester – »dem ich auch von dem Herrn Professor Kant empfohlen bin«¹⁹ – und natürlich auch auf Immanuel Kant selbst. Kant hat dann diese Bewerbung Euchels zunächst auch unterstützt, in einem entsprechenden Schreiben betonte er, es sei wohl »diese Interimsverwaltung der orientalischen Professur, wengleich durch einen jüdischen Gelehrten [nicht unbillig], zumal dieser sich von selbst bescheidet, keine Exegesis in seine Unterweisung mengen zu wollen, sondern sich bloß auf eine gründliche Sprachkenntnis einzuschränken.«²⁰ Auch in einem späteren Gutachten Kants an den Prorektor der Universität vom 24. März 1786 unterstreicht er nochmals die besondere Befähigung Euchels für jene Stelle: »Die Philosophische Facultaet, insbesondere der jetzige Dechant derselben kann gedachtem Abraham Isaac Euchel ein rühmliches Zeugnis wegen seiner guten Sitten, seines Fleißes imgleichen allerley in Wissenschaften erworbenen Kenntnis, nicht verweigern, und überdem weit entfernt, aus intoleranten Grundsätzen ihm sein Gesuch abzuschlagen oder zu erschweren.«²¹

Doch sieht Kant natürlich hierbei auch die universitätsrechtlichen formalen Schwierigkeiten für solch eine Anstellung als Professor für einen Juden. Denn die von der Fakultät zu ernennenden akademischen Lehrer mußten sich zur Augsbургischen Konfession bekennen. Der De-

18 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Dahlem [ehemals Merseburg]. Rep. 7. Nr. 190 (1777–1808), fol. 472.

19 Ibid., fol. 470v.

20 I. Kant an die Philosophische Fakultät, v. 20. Feb. 1786. In: AA. Bd. 12. S. 451.

21 Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz. A.a.O. fol. 477.

kan Kant lehnt die Anstellung Euchels ab, da der nicht bereit war zu konvertieren; daß Kant in seinem ablehnenden Schreiben die Statuten der Universität ins Gespräch bringt, versteht sich von selbst, aber – merkwürdig genug – er mahnt auch noch zur Vorsicht gegenüber einem möglichen »Mißbrauch, der von einer solchen Freiheit gemacht werden könnte«²².

Gewissermaßen als Ausgleich für jene ihm so verweigerte Stelle wurde Euchel im Herbst 1786 vom akademischen Senat als Dolmetscher für Hebräisch und Jiddisch an der Universität in Vorschlag gebracht. Auch hier argumentiert der Akademische Senat – und mit ihm Kant – mit überraschender Zurückhaltung, fast verantwortungsscheu, als sie am 11. Okt. 1786 nach Berlin schreiben: »Ein gewißer jüdischer Studiosus Euchel aber hat unseres Wissens die zu diesem Amte erforderliche Geschicklichkeit, und diesen bringen wir darauf in allerunterthänigsten Vorschlag, überlassen es aber jedoch endlich Ew. Königl. Majestät Allerhöchster Verfügung.«²³ Euchel war dann bis 1789 in Königsberg als vereidigter Übersetzer an der Universität tätig. Anschließend ging er nach Berlin, an die jüdische Freischule. Die Albertina verlor mit Euchel einen der namhaften Vertreter der jüdischen Aufklärungsbewegung.

b. Ludwig von Baczko

Baczko (1756–1823), Zögling des Collegium Fridericianum, studierte Jura (1771–1775) und Cameralwissenschaften (1783–1786) in Königsberg; er bewarb sich mehrmals, immer vergeblich um eine Anstellung an der Philosophischen Fakultät.

Auch als er 1786 z.B. mit einer Lehrankündigung in den *Catalogus Lectionis* aufgenommen werden wollte und ihm von Berlin aus zumindest eine Ankündigung am sog. »schwarzen Brett bekannt zu machen, zugestanden worden«²⁴, da wurde dies von der Philosophischen Fakultät wegen statuarischen Bedenkens²⁵ abgelehnt – Baczko war Katholik.

Baczko erlebte, wie er in seinen Memoiren festhielt, bei diesen amtlichen Vorgängen einen ebenso prinzipienfesten wie des Amtes insgeheim leicht überdrüssigen Kant; er nämlich lehnte Baczkos Gesuch

22 Ibid., fol. 477 und I. Kant: AA. Bd. 12. S. 453f.

23 Geheimes Staatsarchiv Preuß.Kulturbesitz, Dahlem. Abt. XX. EM 3e. Nr.29, fol. 839.

24 Allergnädigster Special-Befehl, v. 5. März 1787. In: L. v. Baczko: *Geschichte meines Lebens*. 2. Bd. Königsberg 1824. S. 249.

25 Vgl. D.H. Arnoldt: *Historie der Königsberger Universität*. Königsberg 1746. Theil 1. Beylage. Cap.XVI. S. 190.

um Lehrerlaubnis ab²⁶, aber, so vermutete Baczko, Kant unterschrieb die Ablehnung, ohne sich hinreichend informiert oder gar für den Kandidaten eingesetzt zu haben. Baczkos Vorwurf: »Kant, der nie der Pluralität [im Akademischen Senat] widersprach und sich selten Zeit nahm, ein Actenstück der Philosophischen Facultät durchzulesen.«²⁷

Einige Jahre später – 1801 – bewarb sich Baczko erneut um eine Lehrerlaubnis an der Philosophischen Fakultät, diesmal um die Mangelsdorff-Nachfolge (nachdem er sich bereits viele Jahre vorher zusammen mit Mangelsdorff um die Kreutzfeld-Nachfolge bemüht hatte!). Der Ablehnungsgrund war jetzt, wie in dem entsprechenden kgl. Rescript vom 12.10.1801 nachzulesen ist, nicht mehr zuerst der abweichende Glaube des Kandidaten, sondern dessen »Mangel des Gesichts«²⁸, d.h. seine Blindheit würde ihn außerstande setzen, das Fach – Geschichte – im erforderlichen Umfang vertreten zu können; ein schwaches Argument angesichts der vielen (zum Teil mehrbändigen) Publikationen Baczkos zur Preußischen, und speziell Königsberger Historie.

So wurde Wald mit der Mangelsdorff-Nachfolge betraut; aber für Wald war dies eine Ämterhäufung – es war immerhin (mit den Lehrstühlen für griechische Sprache und für Beredsamkeit) seine dritte Stelle –, die ihn offensichtlich überforderte, denn er legte sie einige Jahre später nieder.

Baczko wurde derweil Prof. für Geschichte an der Königsberger Militärschule. Baczko intervenierte im Jahre 1806 erfolgreich beim Akademischen Senat, als man dort den französischen Emigranten und Katholiken Prof. de Grandpont zu Universitäts-Vorlesungen zuließ; der Akademische Senat korrigierte nach einem Bericht vom 19. Okt. 1807²⁹diesen »Irrtum«.

2. Ein »gesetzmäßiger Streit« mit der Medizinischen Fakultät

Seit den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts verzeichnen die meisten Universitäten bei der »medizinischen und philosophischen Fakultät

26 Vgl. Archiwum Panstwowe, Olsztyn. Köngl. Kuratorium. XXVIII/2. Nr. 137, fol.39.

27 L. v. Baczko: Geschichte meines Lebens. A.a.O. Bd. 2. S.137f. An anderer Stelle macht er einen Rat Kants wegen seines Promotionsgesuchs bekannt: er – Baczko – solle seine Bewerbung auf später verschieben, »nicht unter dem jetzigen Dekanat, denn *Reusch* ist ein guter, aber peinlicher Mann und voll Bedenklichkeit«. (Ibid. Bd. 2. S. 84).

28 L. v. Baczko: Geschichte meines Lebens. A.a.O. Bd. 3. S. 25f.

29 Vgl. L. v. Baczko: Geschichte meines Lebens. A.a.O. Bd. 2. S. 253f.

weitaus die größte Lehrerzahl [und] ... die größte Zahl von Studierenden«³⁰, aber dieser starke Zuwachs hatte bisweilen auch bedenkliche Folgen für den Wissenschaftsstatus der hier betroffenen Wissenschaften. So konnte es geschehen, daß wegen der überkommenen Fakultätskultur z.B. der Medizinischen Fakultät die Fachpräsentation mehr und mehr schematisch und oberflächlich wurde; dies betraf etwa die Chemie, die hier vom 3. Prof. der Medizinischen Fakultät gelesen wurde und natürlich ganz althergebracht und pragmatisch als medizinisches Fach, auf die Therapie bezogen wurde. Die Folge ist ein flacher Praktizismus und trivialer Positivismus, ohne alle paradigma-relevanten Impulse oder Kapazitäten.

Einen solchen alarmierenden Zustand bemerkte Ende der dreißiger Jahren Johannes Schulze vom Berliner Cultusministerium, dessen Verantwortungsbereich eben die preußischen Universitäten waren. Er habe häufiger die Gelegenheit, so schreibt er einmal nach Königsberg, »die grenzenlose Unwissenheit zu bemerken, die unter den jungen Ärzten und Naturforschern in Hinsicht selbst der ersten Elemente der Naturphilosophie herrscht. [...] Schon lange sinne ich vergebens auf wirksame Mittel, um der krassen empirischen Richtung der jungen Mediziner entgegenzuarbeiten; aber ich finde keine Hilfe, wenn sie nicht von Lehrern der philosophischen Fakultät selbst ausgeht.«³¹ Zu Kants Zeiten gab es noch einen lebhaften interfakultativen Austausch und ein anhaltendes Interesse von Medizinstudenten am philosophischen Wissen, was sich z.B. in deren Dissertationen oder in den Studienpapieren auswies. Hier also wäre die Philosophische Fakultät gefordert, um lehrend und kritisch mit der Medizinischen Fakultät ins Gespräch zu kommen.

3. Von der Unvermeidlichkeit des Streits der Fakultäten

Karl Rosenkranz spricht noch bei der dritten Säkularfeier der Universität Königsberg [1844] in bezug auf die Fakultätsordnung der Hochschule von einem *notwendigen* Antagonismus zwischen den drei »oberen« und der »unteren« Fakultät; während jene augenscheinlich »die stabile Funktion der Wissenschaft« repräsentieren, ist »die untere mit der mobilen (Funktion) beschäftigt«³². Der wissenschaftliche Fortschritt war,

30 F. Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts. Bd. 2. Berlin/Leipzig 1921. S. 264.

31 J. Schulze an K. Rosenkranz, v. 17. Febr. 1838. In: M. Jacobson: Zur Geschichte der Hegelschen Philosophie und der preußischen Universitäten. A.a.O. S. 119.

32 K. Rosenkranz: Neue Studien. Bd. 2. Leipzig 1875. S. 7.

wenn es ihn denn geben sollte und konnte, an diese Mobilität gebunden, an die forschende, erfindende und kritische Kompetenz der Vernunft, kurz: an die *philosophische facultas* der philosophischen Fakultät. Diese Fakultät »ist an keinen partikularen Interessen der Bürger orientiert, an keine kanonischen Schriften gebunden und keiner Autorität der Regierung unterworfen, sondern folgt allein der Vernunft und ihrer (interessiert-)interesselosen Wahrheitsuche.«³³

So wird es also in der Gelehrtenrepublik immer zu einem – Kant nennt es »gesetzmäßigen« – Streit der Fakultäten kommen müssen, denn: »In Ansehung der drei obern dient sie [die untere] dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf *Wahrheit* ... alles ankommt; die *Nützlichkeit* aber, welche die obern Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist.«³⁴ Die Philosophische Fakultät ist so auf Autonomie, Denk- und Publikationsfreiheit angewiesen, da sie nicht nur nicht den Befehlen der Regierung zu folgen hat, sondern diese gar zu beurteilen alles Recht beansprucht.

An diesem großen Anspruch mußte dann aber auch insbesondere Kants Universitätstheorie in Preussen scheitern; und mit einer ähnlich resignativen Erfahrung wie Kant, hat dann auch z.B. Herbart Königsberg und Preußen nach langer, erfolgreicher Arbeit in der Philosophischen Fakultät sogar verlassen: »In Preußen erscheint Jeder als ein etwas seltsamer Mensch, der etwas unternimmt und treibt, was nicht die volle Gunst der Regierung für sich hat.«³⁵, kurz: »In Preußen ist Alles am Ende von der Regierung abhängig. Sie kann was sie will.«³⁶

Und noch später sieht sich auch Karl Rosenkranz veranlaßt, zu konstatieren: »Wir stehen [wieder] im Woellnerschen Reaktionsstadium gegen die Philosophie«³⁷. Den Theologiestudenten beispielsweise wurde noch im Jahre 1834 von ihrer Fakultätsobrigkeit ausschließlich die Wolffsche Philosophie empfohlen, sie »sei die beste, was nachher ge-

33 R. Brandt: Die politische Institution bei Kant. In: G. Göhler / K. Lenk / H. Münkler / M. Walther (Hg.): Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Opladen 1990. S. 349.

34 I. Kant: AA. Bd. 7. S. 28. Vgl. auch: A. Jung: Die Universität und das freie Bürgerthum. In: Königsberger Literatur-Blatt 3(1844). Nr. 68 v. 24. Aug. Sp. 537–544.

35 J.F. Herbart an W. Drobisch, v. 28. Nov. 1833. In: J.F. Herbart: Sämtliche Werke. A.a.O. Bd.18. S. 44.

36 J.F. Herbart an W. Griepenkerl, v. 4. Jun. 1832. In: J.F. Herbart: Sämtliche Werke. A.a.O. Bd. 17. S. 304.

37 K. Rosenkranz an Varnhagen v. Ense, v. 27. Nov. 1838. In: Briefwechsel zwischen K. Rosenkranz und Varnhagen v. Ense. A.a.O. S. 70.

kommen, vertrage sich nicht gut mit dem Christentum und die Studierenden möchten sich daher zu Wolf halten.«³⁸ Kurz: »Die Frömmigkeit vernagelt die Köpfe.«³⁹

Dies nun aber ist die geistige Situation, in der die Albertina 1844 die dritte Säkularfeier ihrer Gründung vorbereitet; in Hinsicht auf das geschichtliche Schicksal der Philosophischen Fakultät wäre man beinahe geneigt, der dritten historiographischen Hypothese aus Kants »Der Streit der Fakultäten« [1798] zuzuneigen, der Hypothese vom Abderitismus, derzufolge »geschäftige Torheit« den Charakter menschlicher Handlungen ausmache, insgesamt »eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen sich abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst ... als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte.«⁴⁰

38 K. Rosenkranz an J. Schulze, v. 7. Aug. 1834. In: Sammlung Varnhagen der Dt. Staatsbibliothek.

39 K. Rosenkranz an v. Hennig, v. 19. Feb. 1836. Privatbesitz Bonn.

40 I. Kant: Der Streit der Fakultäten, hg.v. St.Dietzsch. Leipzig 1992. S. 81.

Neue Biographien zu Immanuel Kant

Dieter Wittich

Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie. Verlag C.H.Beck oHG .
München 2003. 639 Seiten.29,90 Euro.

Manfred Geier: Kants Welt. Eine Biographie. Rowohlt Verlag GmbH.
Reinbek bei Hamburg 2003. 350 Seiten.

Steffen Dietzsch: Immanuel Kant. Eine Biographie. Reclam Verlag.
Leipzig 2003. 368 Seiten.

Jubiläen bekannter Persönlichkeiten werden mit schöner Regelmäßigkeit durch deren Biographien angekündigt. Insofern überrascht es wenig, daß dies nun auch an einem Mann bestätigt wird, der philosophisches Denken weltweit und nachhaltig in vielen seiner Problembereiche beeinflusst, verändert und geprägt hat: In das Jahr 2004 fällt der 280. Geburtstag und der 200. Todestag des großen deutschen Philosophen und Aufklärers Immanuel Kant, der auf den Namen »Emanuel« getauft worden war. Dabei sind die im folgenden beachteten Biographien Kants keineswegs die einzigen, die allein in Deutschland angesichts des Jubiläumsjahres erschienen sind. Schon 2002 publizierte etwa der frühere Kölner Sportphilosoph und heutige Ordinarius an der Humboldt-Universität Volker Gerhardt im Stuttgarter Reclam-Verlag das Buch »Immanuel Kant: Vernunft und Leben«.

Es läßt sich in der Tat kaum ein philosophisches Gebiet nennen, das durch Kant nicht deutlich befördert und oft sogar revolutioniert worden wäre. Die Naturphilosophie oder Erkenntnistheorie unterlagen ebenso seiner »alles zermalmenden Kritik« wie die Ethik, Religions-, Rechts- oder Sozialphilosophie. Stichworte wie »ewiger Friede« oder »kategorischer Imperativ« sind ebenso Indikatoren für die Weite und Kraft seines philosophischen Denken wie »reine Anschauungsformen«, »transzendentes Subjekt« oder »synthetische Urteile a priori«. Die franzö-

sische Revolution begrüßte er, den mit ihr einhergehenden Terror beurteilte er mit Nachsicht. Religiösen Lehren begegnete er mit so deutlicher Skepsis oder Ablehnung, daß Kirchenfunktionäre, obwohl sie mit Kant gut bekannt gewesen waren, ihrer weiteren Karriere zuliebe selbst seiner Beerdigung fernblieben.

Kant ist einer der wenigen Philosophen, an deren Wirken einflussreiche Strömungen direkt anknüpften, wie etwa seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland der sogen. Neukantianismus. Daß die Kant-Rezeption dabei auch zeit- und sozialbedingt einseitig war, liegt nahe. Schon 1865 suchte Otto Liebmann, der am Beginn des Neukantianismus stand, ungeachtet seiner ständig wiederholten Aufforderung, daß auf Kant zurückgegangen werden müsse, wichtige materialistische Positionen des späteren Kant, wie seine Anerkennung eines »Dinges an sich«, aus dessen Rezeption zu verdrängen. Doch nicht nur in der Philosophie blieb Kant lebendig, sondern auch weit über sie hinaus. Wenn etwa seit den 1960er Jahren in der Wissenschaftstheorie das Problem der »Theoriebeladenheit der Beobachtungen« diskutiert wird, dann ist das eine Sicht des Erkennens, die weit früher von Kant deutlich benannt und begrifflich erfaßt worden war. Leider bleibt Kant bei solchen einzelwissenschaftlichen Anleihen heute weit mehr verborgen als etwa 150 Jahre früher. Damals hatten Naturforscher wie Johannes von Müller oder Hermann Helmholtz die experimentell erwiesene Subjektivität von Sinnesdaten (die ihre gleichzeitige Objektivität nicht in Frage stellt) noch unter direkter Berufung auf Kant zu deuten versucht.

Kant-Biographien werden nicht erst seit heute verfasst. Schon in Kants Todesjahr erschienen die ersten und etwa einhundert Jahre später publizierte Karl Vorländer eine »kritische Studie« allein über die »ältesten Kant-Biographien«. Eine neuere Bibliographie aus den 1990er Jahren zählt nur zu Kants Leben 483 Titel auf, von denen aber nicht wenige lediglich über bestimmte Episoden berichten. Biographien sind also kein ein für allemal abschließbares Gebiet, sondern unterliegen selbst der historischen Bewegung. Diese wird etwa durch neu gefundene Dokumente zum Leben der betreffenden Persönlichkeit, durch eine veränderte Sicht ihrer Bedeutung für die nachfolgende Geschichte oder durch die Einbeziehung neuer sozialer, historischer oder intellektueller Aspekte zu deren Leben und Wirken veranlasst. Das erklärt vielleicht die Frage, warum eigentlich immer wieder neue Biographien zu einem längst abgeschlossenen Leben nicht nur erscheinen können, sondern sogar müssen. Selbst Biographien, wenigstens was deren Sichtweise angeht, können nicht als ewige Wahrheiten gelten.

Von den drei hier beachteten Kant-Biographien sticht die von Manfred Kühne nicht allein wegen ihres bedeutend größeren Umfangs hervor. Kühne war viele Jahre als Philosophieprofessor in den USA tätig. Seit einiger Zeit vertritt er dieses Fach an der Universität Marburg. Seine Kant-Biographie erschien zuerst 2001 in englischer Sprache. Daran, daß Kühne (Jahrgang 1947) bereits seit langer Zeit über Kant sowie zur philosophischen Aufklärung in Europa insgesamt arbeitet, läßt sein kenntnisreiches Werk keinen Zweifel. Doch selbst über sein Buch könnte nicht analog zu einem Spruch geurteilt werden, den einst Leipziger Studenten ihrer Universität und deren Stadt nachsagten: »Extra Lipsiam nihil est«. Auch Kühnes Biographie, die der Verlag zu Recht mit dem werbenden Prädikat »meisterhaft« versehen hat, läßt angesichts der Beziehungsvielfalt ihres Gegenstandes viel Raum für Ergänzungen oder andere Auffassungen. Deshalb macht diese sehr informative und brillant formulierte Kant-Biographie die beiden anderen hier vorgestellten keineswegs überflüssig.

Die Erschließung bisher wenig oder gar nicht beachteter Aspekte zu Kants Leben und Werk zeichnet besonders die Arbeit von Steffen Dietzsch (Jahrgang 1943) aus. Er trat schon in der DDR mit Arbeiten zu Kant hervor. U. a. publizierte er 1974, gemeinsam mit Birgit Dietzsch, die erste Bibliographie zu den in der DDR herausgegebenen Werke Kants und zu dort veröffentlichten Arbeiten über ihn. Letztere zählte schon damals mehr als 300 Titel. Nach der sogen. Wende führte Dietzsch seine Kant-Studien weiter. So bearbeitete er auch das Thema »Kant und die Juden«, das nun in seiner Kant-Biographie einen zentralen Platz findet. Kant unterhielt zu jüdischen Intellektuellen, u. a. zu dem Berliner Philosophen Moses Mendelssohn, enge Beziehungen. Darüber hinaus ist in dieser Biographie eine so detaillierte Beschreibung Königsbergs zu Zeiten Kants enthalten, dass der Leser nicht wenig Lust verspürt, im heutigen Kaliningrad den Resten aller von Dietzsch erwähnten Örtlichkeiten selbst nachzuspüren.

Einig sind sich alle drei Biographen darin, daß die besonders durch Heinrich Heine bekannt gewordene Sicht der Lebensweise Kants nur sehr ungefähr dessen tatsächlichem Alltag gerecht wird. Heine hatte ja gemeint: »Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben ... Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagestolzleben ... Ich glaube nicht, daß die große Uhr der dortigen Kathedrale leidenschaftsloser und regelmäßiger ihr äußeres Tagwerk vollbrachte wie ihr Landsmann Immanuel Kant ...« Aber Kant war keineswegs ein allen menschlichen Freuden abholder Gelehrter, der pedantisch einen stets gleichen Tagesrhythmus absolvierte und sich um

nichts anderes als um Philosophie kümmerte. Er aß gern gut, und als junger Hauslehrer war er auch über seine Heimatstadt hinaus in der ostpreußischen Provinz herumgekommen. Zu seinem ständigen Freundes- und Bekanntenkreis zählten nicht nur Gelehrte, sondern auch Kaufleute oder Offiziere der Königsberger Garnison. Als Königsberg während des siebenjährigen Krieges jahrelang von den Truppen der Zarin Elisabeth besetzt war, fühlte sich Kant im Kreis russischer Offiziere nicht nur sehr wohl, sondern unterrichtete diese auch in Philosophie und anderen Fächern. Er erkannte damals die Zarin als Potentatin Ostpreußens an, wenn er auch bei ihr um eine Professur an der Königsberger Universität nachsuchte. Diese erhielt Kant allerdings erst weit später, im Jahre 1770. Damals war er immerhin schon 46 Jahre alt. Ehrenvolle Angebote anderer Universitäten, so der damals preußischen in Halle und Erlangen, der thüringischen in Jena, lehnte er höflich, aber auch sehr bestimmt ab. Königsberg wie der dort üblichen Aussprache des Deutschen blieb er zeitlebens treu.

Während seines langen Lebens erlebte Kant die Herrschaft von vier (der insgesamt neun) preußischen Königen, denen gegenüber er sich formal ehrerbietig zu verhalten suchte. In einer Friedrich II. zugeordneten Widmung eines seiner Bücher scheute er sich etwa nicht, auf seine eigene »Blödigkeit« zu verweisen. Ernsthafte Schwierigkeiten erwuchsen ihm zur Zeit der Herrschaft Friedrich Wilhelm II. (des »Dicken«), dessen hohen Beamten Kant viel zu freigeistig erschien. Die die preußische Oberschicht endlich aufschreckende Niederlage von Jena und Auerstedt fand erst zwei Jahre nach Kants Tod statt. Doch erlebte er noch den Beginn der Regierungszeit von Friedrich Wilhelm III., des Gatten von Königin Luise, und selbst mit deren Sohn, dem späteren deutschen Kaiser Wilhelm I., teilte er noch sieben gemeinsame Lebensjahre. Auch die von Bert Brecht angesichts von üblichem Heldenkult (am Beispiel Julius Caesars) gestellte und längst berühmt gewordene Frage »Hatte er nicht wenigstens einen Koch bei sich?« wird von allen drei Biographen angemessen beachtet. Kants »Koch« hieß Martin Lampe und war etwa vierzig Jahre, bis zwei Jahre vor Kants Tod, dessen unentbehrlicher Diener.

Eine etwas abweichende Sicht bestimmter Werke Kants fällt besonders bei der Biographie Geiers auf. Manfred Geier widmet der frühen Arbeit Kants »Allgemeine Naturgeschichte« (1755) auffallend viel Lob. Diese Schrift war eine fundamentale Vorarbeit für die spätere Kant-Laplacesche Hypothese zur Entstehung unseres Planeten-Systems. Sie war in ihrem Tenor materialistisch, da Kant vornehmlich mit der Physik Isaac Newtons die Entstehung unseres Sonnensystems, aber auch die

unendlichen Weiten des Alls überhaupt zu erklären suchte, also dabei auf theologische Deutungen weitgehend verzichtete. So begeistert wie Geier habe ich nur – ein halbes Jahrhundert früher – Georg Klaus über Kants »Allgemeine Naturgeschichte« erlebt. Klaus hatte sich 1950 über die Kantschen Frühschriften an der Berliner Humboldt-Universität habilitiert.

Was den Werdegang des philosophischen Denkens von Kant angeht, so sind besonders Kühne und Geier bemüht, den »kritischen« Kant und damit dessen »Kritik der reinen Vernunft« (1781) und die mit ihr verbundene »kopernikanische Wende« in Kants Denken zu verdeutlichen. Diese »Wende« hatte Kant bereits ein Jahrzehnt früher begonnen, aber sie blieb der Öffentlichkeit lange Zeit ziemlich verborgen. Man hat deshalb die Jahre seines Paradigmenwechsels auch mit »der schweigende Kant« beschrieben. In der Tat gelingt es dem großen Philosophen in den 1770er Jahren das menschliche Erkennen so zu verstehen, daß sowohl seine nur empiristische als auch seine bloß rationalistische Sicht ausgeschlossen bleiben, doch Empirie und Ratio in ihrem wechselseitigen Zusammenhang erschlossen und problematisiert wurden.

Es wäre sicher von vielen Lesern begrüßt worden, wenn die heutigen Biographen Kants seine Art und Weise mit philosophischen Fragen umzugehen, stärker mit der jetzt üblichen verglichen hätte. Kant war ein systematischer Denker, was vor allem die »Kritik der reinen Vernunft« als sein wohl bekanntestes Werk verdeutlicht. Hier wird seine Sicht des menschlichen Erkennens, dessen Macht und Grenzen, schrittweise und mit logischer Konsequenz zu entwickeln versucht. Wo findet man das, abgesehen von einigen philosophienahen Gebieten wie Logik oder Wissenschaftstheorie, heute noch? Kant suchte seine Behauptungen und Methoden offen und begründet darzulegen. Er setzte sie damit freilich auch leichter den Einwänden seiner Kollegen und Nachfolger aus. Schon zu Lebzeiten Kants konnte so einer seiner frühen Königsberger Schüler, der zwanzig Jahre jüngere Johann Gottfried Herder, eine »Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft« (1799) schreiben, wie auch immer man zu dieser später gestanden haben mag.

Nicht zu bestreiten ist aber, daß die spätere Philosophie auch über Kant hinausgegangen ist. Kaum jemand wird heute noch Isaac Newtons geniale Synthese und Deutung des physikalischen Wissens seiner Zeit, also seine epocheprägenden »Philosophiae naturalis principia mathematica«, wie Kant als eine unerschütterbare Erkenntnis hinnehmen oder die Geometrie Euklids als die einzig mögliche ansehen. Beide Annahmen spielten aber für Kants »Kritik der reinen Vernunft« eine wichtige Rolle. Erst viele Jahrzehnte später haben Carl Friedrich Gauß oder

Albert Einstein auf die Grenzen jener naturwissenschaftlichen Konzepte verwiesen. 1931 vollendete dann der sowjetische Physiker und Philosoph Boris Hessen (Gessen) die Säkularisierung von Newtons Werk, indem er nicht nur geschichtliche Grenzen seiner Physik, sondern auch soziale Bedürfnisse zu erkunden suchte, die seine wissenschaftliche Leistung herausgefordert haben.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, die bei aller Würdigung ihrer Bedeutung einst für Marxisten selbstverständlich war, ist bei keinem der drei Biographen sonderlich bemerkbar. Das wird auch dadurch begünstigt, daß die Kant-Literatur, wie sie in den sozialistischen Ländern erarbeitet wurde, kaum zur Kenntnis genommen wird. Am stärksten wird sie noch bei Manfred Kühne beachtet, der immerhin außer einer Arbeit des sowjetischen Kant-Forschers Arsenij Gulyga auch Gottfried Stiehler als Herausgeber des Bandes »Materialisten der Leibniz-Zeit« (1966) und Ingrid Mittenzwei mit »Preußen nach dem siebenjährigen Krieg ...« (1979) in seine umfangreiche Bibliographie der Literatur über Kant aufgenommen hat. So erfreulich dies auch ist, die Lücken bei der Wahrnehmung allein der Kant-Literatur aus der DDR können kaum verdeckt werden. Als Herausgeber oder Interpreten von Arbeiten Kants wirkten hier u. a. Dieter Bergner, Manfred Buhr, Gerd Irrlitz, Georg Klaus, Hermann Klenner, Georg Mende, Helmut Seidel, Gottfried Stiehler und nicht zuletzt die Leipziger Kantexpertin Martina Thom. Sie veröffentlichte neben vielen anderen Studien zu Kant oder dessen Zeitgenossen (z.B. über Moses Mendelssohn) schon 1974 eine Kant-Biographie. Doch derzeit wird es nicht für opportun befunden, dies auch nur zu erwähnen.

Angesichts solcher Versäumnisse muß es fast traumtänzerisch erscheinen, auch noch gleichfalls übersehene russischsprachige Kant-Literatur anzumahnen. Etwa die Materialien einer Konferenz, die 1981 in Riga, am Verlagsort der ersten Ausgabe von Kants »Kritik der reinen Vernunft«, stattfand und an der auch der damalige Präsident der Kant-Gesellschaft in der BRD teilnahm. Hier wurden u. a. für eine Kant-Biographie relevante Themen wie dessen Beziehungen zur lettischen und litauischen Kultur behandelt. Mit der politischen »Wende« wurden leider auch viele Spezialkenntnisse sowie elementare Fertigkeiten, sie erlangen zu können, aus dem gesamtdeutschen Geistesleben verdrängt.

Aber schließen wir mit einem Kant-Zitat, das Manfred Geier in dessen Altersbriefen aufstöberte. Es zeigt, daß Kant sogar für die heutige Rentendiskussion aktuell geblieben ist. Kants sarkastische Feststellung lautet nämlich: »Es ist eine große Sünde, alt geworden zu seyn; dafür man aber auch ohne Verschonen mit dem Tode bestraft wird.«

Autorenverzeichnis

BÖNISCH, SIEGFRIED, Prof. Dr., Jahrgang 1936. Volkshochschule, Schlosserlehre, Maschinenschlosser. Auf die Arbeiter- und Bauernfakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg delegiert. Abitur 1956. Studium der Philosophie, im Nebenfach Physik an der Karl-Marx-Universität zu Leipzig. 1961/62 wissenschaftlicher Assistent für Logik, Aspirant am Lehrstuhlbereich Philosophische Probleme der Naturwissenschaften des Philosophischen Instituts der Humboldt-Universität zu Berlin. Promotion 1965, seither wieder am Institut für Philosophie der Karl-Marx-Universität, dort Dozent. B-Promotion, seit 1981 ordentlicher Professor für Dialektischen Materialismus. Mehrere Gastprofessuren, mehr als einhundert Publikationen. Im September 1991 von der Universität Leipzig entfernt, seither arbeitslos, vorzeitig verrentet (1996).

VOLKER CAYSA, Prof. Dr., Jahrgang 1957. Studierte Philosophie in Leipzig und unterrichtete dort Geschichte der Philosophie und Sportphilosophie. Zur Zeit nimmt er eine Professur in Opole wahr. Zu seinen zahlreichen Publikationen gehören u. a. *Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig* (Frankfurt am Main 1992, zusammen mit Petra Caysa, Klaus-Dieter Eichler und Elke Uhl), *Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers* (Frankfurt am Main u. a. 1994), *Praxis – Vernunft – Gemeinsamkeit. Auf der Suche nach Vernunft* (Weinheim 1994, zusammen mit Klaus-Dieter Eichler), *Auf der Suche nach dem Citoyen. Konzepte der Citoyenität* (Frankfurt am Main u. a. 1997).

STEFFEN DIETZSCH, Prof. Dr., Jahrgang 1943. Studierte von 1965 bis 1973 Philosophie in Leipzig und war danach bis 1991 am Bereich Edition der Akademie der Wissenschaften zu Berlin tätig. Seit 1992 erfüllt er Lehraufträge in Marburg, Hagen und Leipzig, seit 1999 am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin. Er arbeitet insbesondere in den Arbeitsgebieten Immanuel Kant und der deutsche Idealismus, Kulturphilosophie der Neuzeit und philosophische Editionen. Zu seinen Veröffentlichungen zählen u. a.: *Dimensionen der*

Transzendentalphilosophie (1990), *Fort Denken mit Kant* (1996), *Kleine Kulturgeschichte der Lüge* (1998) und *Immanuel Kant. Eine Biographie* (2003).

HELMUT SEIDEL, Prof. Dr. habil., Jahrgang 1929. Studierte 1951 bis 1956 Philosophie an den Universitäten in Leipzig und Moskau. Von 1956 bis 1990 an der Karl-Marx-Universität Leipzig als Assistent, Dozent und ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie tätig. Löste mit dem Aufsatz »Vom theoretischen und praktischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit« die zweite »Praxis-Diskussion« in der DDR aus. Buchpublikationen: *Von Thales bis Platon* (Berlin ¹1980, ⁵1989), *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie* (Berlin ¹1984, ²1988), *Scholastik, Mystik und Renaissance-Philosophie* (Berlin 1990), *Spinoza zur Einführung* (Hamburg 1994), *Fichte zur Einführung* (Hamburg 1997). Mitbegründer der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen.

MARTINA THOM, Prof. Dr., Jahrgang 1935. Studierte 1954 bis 1959 Philosophie in Leipzig, promovierte 1963 mit einer Arbeit über den neuhegelianischen Revisionismus (Lukács und Korsch) und habilitierte sich 1976 mit einem Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Philosophie Kants. Im selben Jahr wurde sie zum Professor für Geschichte der marxistischen Philosophie berufen. Zu ihren Veröffentlichungen zählen zwei Bücher über Kant: *Immanuel Kant* (Leipzig 1974 und 1978), eine populäre Bildbiographie, sowie *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants* (1980). Mehrere Arbeiten Kants wurden von ihr herausgegeben und mit Einleitungen versehen. Sie publiziert regelmäßig in Fachorganen Beiträge zur klassischen deutschen Philosophie, zur Entwicklung des Marxismus und zu aktuellen weltanschaulichen Fragen.

WERNER WITTENBERGER, Dr. sc. theol., Jahrgang 1935. Studierte Theologie in Jena. Nach Promotion A (1971) *Ort und Struktur der Ethik im Johannesevangelium und I. Johannesbrief*, Promotion B (1991) *Die Entstehung der christlichen Friedenskonferenz 1958 im Rahmen der Weltpolitik*. Forschungsschwerpunkte: Übergreifende Probleme von Theologie, Philosophie und Geschichte

DIETER WITTICH, Prof. Dr., Jahrgang 1930. Nach einer Ausbildung an der Pädagogischen Fachschule Schmalkalden für russische Sprache ist er als Lehrer tätig. 1950 bis 1956 studiert er Philosophie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und der Humboldt-Universität zu Berlin und ist anschließend Assistent bzw. Oberassistent bei Georg Klaus am Lehrstuhl Logik/Erkenntnistheorie der Humboldt-Universität. Promotion 1960, Habilitation 1966. Ab 1966 ist er Dozent, ab 1968 Professor für Erkenntnistheorie an der Karl-Marx-Universität Leipzig, 1974–1990 Dekan ihrer Fakultät für Philosophie und Geschichtswissenschaften. 1979 Wahl zum ordentlichen Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Rund 150 Publikationen in beiden deutschen Staaten, den USA, England u. a. Ländern zu Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie zur Philosophiegeschichte.

