

Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne¹

Von WILLI OELMÜLLER (Münster)

I.

Wissenschaftsgeschichtlich und gesellschaftlich-politisch spricht heute manches für die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer neuen Grundlegung der praktischen Philosophie, die in der modernen Welt das leistet, was die aristotelische Form der praktischen Philosophie zumindest in der vormodernen europäischen Geschichte geleistet hat: eine Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns.

So sind die drei heute besonders einflußreichen philosophischen Positionen: der Marxismus (vor allem im Osten), der Neopositivismus (vor allem im Westen) und der Personalismus und Existentialismus (vor allem in Westeuropa) durch die Konfrontation mit gegenwärtig ungelösten sittlichen und politischen Problemen und unausweichlichen Entscheidungen der Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen, der Staaten und der Staatenvereinigungen gezwungen, ihre üblichen Stellungnahmen zu Fragen der praktischen Philosophie zu modifizieren bzw. zu korrigieren, und sie haben dies z. T. bereits getan.

Der Marxismus, auch der innerhalb der sozialistischen Gesellschaft, befindet sich in einer immer größer und offensichtlicher werdenden Entzweiung nicht nur mit dem, was sich in der Wissenschaft und Technik, in der Wirtschaft, Gesellschaft und Kunst, sondern auch mit dem, was sich in der Praxis des sittlichen und politischen Handelns gegenwärtig vollzieht. Fragen des sittlichen und politischen Handelns, die Marx ausdrücklich nicht von einer ‚Ethik‘, sondern von

¹ Dieser Aufsatz ist die vor allem durch Belege und Anmerkungen erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 4. 10. 1966 auf der Tagung der Görres-Gesellschaft in Fulda gehalten wurde. Zitate mit einfacher Band- und Seitenzahl beziehen sich auf die Cassirer-Ausgabe, Zitate mit einem vorgestellten A auf die Akademieausgabe der Werke Kants.

Zu dem Epochenbegriff Moderne sei in einem ersten Zugriff folgendes gesagt: Mit dem Begriff Moderne bezeichnete man vom Mittelalter bis zur ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘ die eigene Gegenwart und die gegenwärtige Kunst und Literatur im Gegensatz zur vorchristlichen Antike und ihrem Kunstideal (s. hierzu: Jauß, H. R., Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität, in: Aspekte der Modernität, Göttingen 1965, 150–197). Hegel und seine Nachfolger bezeichneten mit diesem Begriff vorwiegend die seit der Reformation, der Aufklärung und der Französischen Revolution sich ausbildende geschichtliche Welt. Hegel sah diese Welt noch trotz ihrer Verschiedenheit in ihrer Einheit mit der europäischen Überlieferungsgeschichte und glaubte, sie in ihrer Wahrheit und in ihrem weltgeschichtlichen Prinzip von der Philosophie des absoluten Geistes aus spekulativ begreifen zu können. Die Nachfolger definierten die Moderne jedoch durchweg durch den Bruch mit der Tradition. Seit etwa hundert Jahren meint der Epochenbegriff Moderne im allgemeinen Sprachgebrauch eine immer kürzer werdende Jetztzeit, die man durch schnell wechselnde Mode-, Geschmacks- und

seiner Geschichtsphilosophie aus in seiner Weise entschieden, werden heute selbst in dem offiziellen Wissenschaftssystem des Marxismus-Leninismus wieder unter dem Titel ‚Ethik‘ erörtert. Die Geschichte der Geschichtsphilosophie und Ethik des Marxismus² und die heutigen Diskussionen auch innerhalb der marxistischen Gesellschaft zeigen, daß für die Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns der Rückgriff auf den ideologischen Begriff *der* Gesellschaft, *der* Klasse und *der* Partei als Subjekt der Geschichte und des Fortschritts immer weniger überzeugt. Die Frage nach dem Sinn des persönlichen Lebens angesichts der auch in der sozialistischen Gesellschaft fortbestehenden Übel, Leiden und Ungerechtigkeiten, die Frage nach dem Recht der noch bestehenden vorrevolutionären bzw. der erst durch die Revolution geschaffenen sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen, das Gespräch und die Auseinandersetzung mit der nichtsozialistischen Gesellschaft, diese und andere Fragen verlangen konkrete Antworten, die nicht von den angeblichen Bewegungsgesetzen der Weltgeschichte und von der kaum noch erhofften fernen Utopie der klassenlosen Gesellschaft aus abgeleitet werden können.

Der Neopositivismus, der sich an einem allgemein kontrollierbaren und verifizierbaren Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriff orientiert und der daher – und zwar mit Recht – weithin als ein Korrektiv gegen tiefsinnige und unkontrollierte Spekulationen empfunden wird, kommt da, wo er radikal zu Ende gedacht ist, zu dem Eingeständnis, daß es „keine Sätze der Ethik geben [kann]. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. . . . Ethik und Ästhetik sind Eins“³. Die inzwischen auch innerhalb des Neopositivismus ausgesprochene Kritik an dem ursprünglich vorausgesetzten Wissenschafts- und Wirklichkeitsbegriff und die Auseinandersetzung mit Fragen der Gesellschaft und Geschichte⁴ erfordern heute jedoch auch innerhalb dieser philosophischen Bewegung eine andere Beurteilung der Ethik und praktischen Philosophie.

Ähnliches gilt für diejenigen philosophischen Theorien nach dem ersten und vor allem nach dem zweiten Weltkrieg, die man wohl unter dem Titel Philosophie des Personalismus und Existentialismus zusammenfassen kann⁵. Diese

Schulrichtungen definiert. Mit dem Begriff Moderne wird im folgenden die geschichtliche Welt bezeichnet, die sich seit der europäischen Aufklärung zunächst in Europa und dann auch darüber hinaus immer mehr realisiert, eine Welt, die jenseits der vielen seit der Aufklärung formulierten und fixierten Alternativen (Revolution – Restauration, Glauben – Wissen usw.) trotz aller großen Differenzierungen durch eine bestimmte Einheit von ungelösten Problemen und durch bestimmte sachliche und geschichtliche Voraussetzungen gekennzeichnet ist. Zur Genealogie und Interpretation der Moderne und zur folgenden Kant-Interpretation s. meine in Kürze erscheinende Arbeit ›Subjektivität und Geschichte. Studien über Lessing, Kant und Hegel‹.

² S. hierzu etwa: Fetscher, I., *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, Bd. 1, München 1962.

³ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, edition subrkamp 12, Frankfurt a. M. 1963, 112.

⁴ S. hierzu etwa: Patzig, G., Nachwort zu: Carnap, R., *Scheinprobleme in der Philosophie*, Theorie 1, Frankfurt a. M. 1966; Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in: *Philos. Rdsch. Beiheft 5* (1967).

⁵ S. hierzu etwa: Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965.

Philosophie hat gegen den transzendentalphilosophischen Ansatz der Phänomenologie und die objektivierenden Wissenschaften, gegen die Institutionen und die Es-Welt die Person und die noch nicht vergesellschafteten Ich-Du-Beziehungen des Menschen zum Ausgangspunkt für eine Theorie der konkreten sittlichen Handlungen und der einfachen Sittlichkeit zu machen versucht. Die Geschichte dieser philosophischen Bewegung zeigt jedoch, daß diese zwar eine bestimmte Korrektiv-Funktion hatte bzw. hat, daß auch sie jedoch ebensowenig wie der Marxismus und der Neopositivismus eine befriedigende Begründung des sittlichen und politischen Handelns zu leisten vermag. Der Personalismus und der Existentialismus können z. B. nicht mehr die ursprünglichen theologischen und rechtsphilosophischen Voraussetzungen des heute vieldeutig und unbestimmt gewordenen Personbegriffs⁶ sichtbar machen. Sie erschöpfen sich weit- hin in einem Appell an die angebliche Unmittelbarkeit der Gemeinschaft und in einem ohnmächtigen Protest gegen die verdinglichte Gesellschaft und ihre Institutionen. Die bestehende gegenwärtige Welt mit ihren Institutionen kann bei dieser Reduzierung des Phänomens des menschlichen Handelns auf das Private und Intime im Grunde nur als etwas Negatives begriffen werden. Der Personalismus und der Existentialismus in der Philosophie, der Theologie, der Pädagogik und in den anderen Wissenschaften machen in besonderer Weise deutlich, daß eine Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns, die sich ausschließlich am einzelnen Subjekt und seinen Ich-Du-Beziehungen orientiert, eben das nicht befriedigend zu leisten vermag, was sie zu leisten verspricht: eine Begründung des Handelns der freien und kritischen Subjektivität innerhalb einer durch Institutionen und Gesetze geordneten Rechtsgesellschaft und eines modernen Staates.

Aber nicht nur die angedeuteten philosophischen Bewegungen der Gegenwart, sondern auch die Untersuchungen zur Geschichte der Ethik, Ökonomie und Politik ermöglichen heute eine neue Zuwendung zum Problem der praktischen Philosophie. Untersuchungen zur Geschichte der praktischen Philosophie von Aristoteles bis zum 18. Jahrhundert z. B. haben heute ebenso wie Untersuchungen zur Geschichte der Metaphysik und Kunstphilosophie nicht mehr die Funktion oder gar Intention, den Historismus und Relativismus, das bloß historische Bewußtsein und ein nur museales Verhältnis zur Geschichte zu etablieren oder die Geschichtslosigkeit der modernen Gesellschaft zu korrigieren und zu kompensieren. Sie wollen, bewußt oder unbewußt, einen Beitrag zur Lösung gegenwärtiger Probleme liefern, und die verschiedenen, ja entgegengesetzten Weisen der Applikation und Aktualisierung der aristotelischen Form

⁶ S. hierzu: Theunissen, M., Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff, in: Die Frage nach dem Menschen, hrsg. v. Rombach, H., Freiburg-München 1966, 461 bis 490. Zum Personbegriff s.: Müller, M., Person und Funktion, in: Philos. Jb. 69 (1961-62), 371-404; Pannenberg, W., Person, in: ³RGG 5, 230-235; Halder, A., u. Grillmeier, A., Person, in: ²LThK 8, 287-292; Guggenberger, A., Person, in: Handbuch theol. Grundbegriffe 2, 295 bis 306; Müller, M., Halder, A., Heydte, Fr. A. Frhr. v. der, Conrad, H., Person, in: Staatslex. 6, 197-209; Ritter, J., Person und Eigentum. Zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘, § 34-§ 81, in: Marxismusstudien, 4. Folge, Tübingen 1962, 196-218.

der praktischen Philosophie in der Moderne⁷ sind ein Beweis für diesen auf dem Boden der historischen Wissenschaften sich vollziehenden Wandel.

Was diesem Wandel der ‚systematischen‘ und ‚historischen‘ Philosophie in der Mitte des 20. Jahrhunderts zugrunde liegt, ist zumindest eine doppelte Erkenntnis: 1. Die jetzt in der Wissenschaft und Technik, der Wirtschaft, Gesellschaft und Politik sich realisierende geschichtliche Einheit der Menschheit, die freilich zugleich noch durch die großen Spannungen und Gegensätze, z. B. die zwischen den Reichen und Armen und zwischen den verschiedenen, durchaus nicht ‚gleichzeitigen‘ geistigen und religiösen Überlieferungsgeschichten, tiefer gespalten ist, als dies die relativ homogene europäische Welt des 18. und 19. Jahrhunderts für möglich hielt, dieser gegenwärtige geschichtliche Prozeß verlangt eine neue Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns. 2. Die Begründung der Freiheit und der kritischen Subjektivität war bisher, vor allem in der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts, durchweg institutionsfeindlich. Die Skepsis und Verzweiflung der sich so freisetzenden und der so freigesetzten Subjektivität trieb jedoch das unglückliche Bewußtsein immer wieder zur Aufhebung (im Sinne der Negation) des kritischen Subjekts in vorkritische, vor-moderne Lebensordnungen oder in die hypostasierte höhere Einheit des absoluten Geistes (Hegel), der Geschichte und Gesellschaft (Marx) und der Natur (Feuerbach, Nietzsche, Löwith). Freiheit ist in der Moderne jedoch allein dann für das kritische Subjekt sittlich und politisch konkret realisierbar, wenn dieses einerseits die durch die Überlieferungsgeschichte vermittelten sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen in ihrer vernünftigen Substanz erkennt und anerkennt und andererseits diese Institutionen in ihren für die gegenwärtige Praxis des kritischen Subjekts feindlichen Formen kritisiert und modifiziert.

Aus diesen hier angedeuteten wissenschaftsgeschichtlichen und gesellschaftlich-politischen Gründen diskutiert man heute von verschiedenen Voraussetzungen aus über eine neue Grundlegung des sittlichen und politischen Handelns. Zu diesem Gespräch möchten die folgenden Überlegungen von Kant aus einen Beitrag leisten.

II.

In den drei Kritiken Kants werden nicht alle von Kant reflektierten und diskutierten geistigen und geschichtlichen Erfahrungen des Subjekts in der Moderne adäquat sichtbar. Der in den drei Kritiken entfaltete transzendental-

⁷ S. z. B.: Ritter, J., Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Arch. Rechts- u. Soz.-Philos. 46 (1960) 179–199; ders., ‚Naturrecht‘ bei Aristoteles, Stuttgart 1961; ders., ‚Politik‘ und ‚Ethik‘ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Philos. Jb. 74 (1967) 235–253; Gadamer, H. G., Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: Sein und Ethos, hrsg. v. Engelhardt, P., Mainz 1963, 11–24; Hennis, W., Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, Neuwied–Berlin 1963.

philosophische Standpunkt, der in der Philosophie nach Kant zuerst und vor allem weiterentwickelt wurde und der heute oft noch mit der kritischen Philosophie Kants schlechthin identifiziert wird, ist nicht die einzige und nicht die abschließende Gestalt der kantischen Philosophie. Es gibt eine Kontinuität bestimmter Probleme vom frühen bis zum späten Kant, die man dann nicht zureichend erfaßt, wenn man nur Kants Lösungsversuche dieser Probleme auf dem Boden seines „transzendentalen Idealismus“ berücksichtigt. Dies wird durch die neuere Kantforschung immer deutlicher⁸, und dies macht heute auch eine erneute Interpretation und Diskussion von Kants praktischer Philosophie möglich, ja notwendig.

In einem ersten Zugriff läßt sich Kants praktische Philosophie so charakterisieren: Sie unterscheidet sich in entscheidenden Punkten sowohl von der praktischen Philosophie im Sinne des Aristoteles und der bis zum 18. Jahrhundert fortdauernden aristotelischen Tradition⁹ als auch von einer ‚Ethik‘ im Sinne einer besonderen, von der Ökonomie und Politik verschiedenen philosophischen Disziplin, die die Imperative und Verbote für das sittliche Handeln aus einem besonderen Prinzip (z. B. der Idee des Guten, den a priori erschaubaren Werten) oder aus sogenannten besonderen sittlichen ‚Vermögen‘ des Menschen rational begründet und deduziert.

⁸ Kants geschichtsphilosophische Schriften können etwa auf dem Standpunkt der drei Kritiken nicht adäquat interpretiert werden, wie z. B. die Arbeiten von L. Landgrebe (Die Geschichte im Denken Kants, in: *Studium generale* 7 [1954] 533–544; ders., Das philosophische Problem des Endes der Geschichte, in: *Kritik und Metaphysik. Studien Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, Berlin 1966, 224–243) und K. Weyand (Kants Geschichtsphilosophie, Köln 1963) gezeigt haben. Kants sogenannte kritische Ethik war bereits in den 60er und 70er Jahren in ihrer Substanz ausgebildet, wie z. B. D. Henrich (Hutcheson und Kant, in: *Kantstudien* 49 (1957/58) 49–69; ders., Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, in: *Kantstudien* 54 (1963) 404–431; ders., Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960, 77–115; ders., Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus, in: *Sein und Ethos a. a. O.* 350–386) und wie J. Schmucker (Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen, Meisenheim am Glan 1961) gezeigt haben. Kants ‚Religionsphilosophie‘ erörtert Fragen, die im Horizont einer Transzendentalphilosophie bzw. Transzendentaltheologie kaum befriedigend beantwortet werden können, wie K. Barth (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ²Zollikon/Zürich 1952, 237–278), J. Schmucker (Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant, in: *Kantstudien* 54 [1963] 445–463; ders., Die Originalität des ontotheologischen Argumentes Kants gegenüber verwandten Gedankengängen bei Leibniz und in der Schulphilosophie der Zeit, in: *Kritik und Metaphysik a. a. O.* 120–133), H. Blumenberg (Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott‘, in: *Studium generale* 7 [1954] 554–570) und H. Noack (Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants, in: *Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. v. Vorländer, K., ⁷Hamburg 1961, XI–CXIII) gezeigt haben.

⁹ Die klassischen Begriffe *civitas* und *societas civilis* werden in der *Metaphysik der Sitten* (§§ 45–46) beibehalten und zur Bezeichnung des Staates als einer bürgerlichen politischen Gemeinschaft gebraucht, die auf einer ökonomischen Sphäre beruht und sich von dieser abhebt. Kant bezeichnet als „Staatsbürger (*cives*)“ „die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i. eines Staats“ (7, 120). Auch der Begriff des Bürgers in der klassischen Bedeutung des *civis* bleibt bei Kant erhalten. Aktiver Staatsbürger als Glied der *societas civilis*, „der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens“ (7, 120) ist, ist nur der rechtsfähige, politisch berechnete, ökonomisch selbständige Bürger. Handwerker, Dienstboten, Holz-

Sicherlich hat Kants praktische Philosophie – wie auch schon ihr Sprachgebrauch zeigt – mit der aristotelischen Tradition manches gemeinsam. Kants Gebrauch der Begriffe Staatsbürger (*civis*) und *societas domestica* verweisen z. B. auf die vormoderne Tradition¹⁰. Kant unterscheidet noch nicht, wie es seit Hegel, Marx und Lorenz von Stein allgemein üblich ist, zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Es gibt für ihn wie für die praktische Philosophie der aristotelischen Tradition noch nicht die moderne industrielle Gesellschaft mit ihren spezifischen wissenschaftlichen, ökonomischen und sozialen Problemen. „Das bürgerliche Wesen“ betrachtet er noch wie die Tradition als Einheit von *civitas* und *societas civilis*. Gegenstand der praktischen Philosophie sind auch für Kant noch Fragen der Ethik, der Ökonomie und Politik, allerdings auch solche der Medizin, der Jurisprudenz und der Theologie¹¹. Praktische Philosophie ist auch für Kant, wie für Aristoteles, nicht eine voraussetzungslose und wertfreie Wissenschaft, die glaubt, von biologischen, psychologischen und soziologischen ‚Tatsachen‘ aus über das Handeln des Menschen und über das Wesen der gesellschaftlichen und politischen Institutionen verbindliche Aussagen machen zu können. Trotz ihrer großen sachlichen Differenzen stimmen Kant und Aristoteles auch darin überein, daß für ihre Grundlegung der praktischen Philosophie der jeweilige geschichtlich ausgebildete Stand des Menschen und seine Praxis, nicht die Theorie der außermenschlichen Natur und ihre Ansichten von der biologischen Gattungsnatur des Menschen, nicht die Theologie maßgeblich sind.

Trotzdem sind die Voraussetzungen der praktischen Philosophie Kants von denen der praktischen Philosophie des Aristoteles verschieden: Aristoteles geht aus von der in der antiken Polis verwirklichten sittlichen und vernünftigen Natur des Menschen und denkt bei seiner Grundlegung im Horizont der in der Polis ausgebildeten sittlichen und politischen Lebensordnungen und Institutionen. Kant dagegen geht aus von dem durch die christliche Überlieferung und durch die Aufklärung und Französische Revolution offenbar gewordenen Stand des Menschen und denkt bei seiner Grundlegung auf dem Boden der durch „hergebrachte fromme Lehren“ „erleuchteten praktischen Vernunft“ (6, 421) und der

hacker, Hauslehrer besitzen „keine bürgerliche Selbständigkeit“ (7, 121). Auch im Begriff der *societas domestica* und des „Rechts der häuslichen Gesellschaft“ wird der Zusammenhang mit dem klassischen Begriff des *οἶκος*, des alten Hausverbandes, deutlich. (S. hierzu die Arbeiten von Riedel, M., Tradition und Revolution in Hegels ›Philosophie des Rechts‹, in: Z. philos. Forsch. 16 [1962] 203–230; ders., Hegels ‚bürgerliche Gesellschaft‘ und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs, in: Arch. Rechts- u. Soz.-Philos. 48 [1962] 539–566; ders., Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965, vor allem 226–227. Riedel kommt zu dem Ergebnis, daß im Gegensatz zu Hegel, der auf Grund seiner Studien der englischen Nationalökonomie am „Beginn der modernen Industrielwelt“ stehe, „die städtisch-soziale Basis für Aristoteles und Kant trotz des zeitlichen Abstands und der verronnenen Pragmata des geschichtlichen Geschehens dazwischen immer noch die gleiche geblieben war“ [226].)

¹⁰ S. die Arbeit von Maier, H., Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition (Recht und Staat Heft 321), Tübingen 1966, 7 ff.

¹¹ S. etwa: A 23, 426; 428.

durch die geschichtlichen Erfahrungen seiner Zeit kritisch gewordenen Vernunft im Horizont der geschichtlichen Verwirklichung der das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft und der geschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Freiheit und Subjektivität des Menschen und die Geschichte werden bei Kant in einer Weise zum Grundproblem der praktischen Philosophie, wie dies bei Aristoteles und in der griechischen Welt unmöglich war. Dies wird von den Interpreten Kants allgemein anerkannt, aber von ihnen teils negativ teils positiv beurteilt.

Auch von einer ‚Ethik‘ in dem oben angegebenen Sinne ist Kants praktische Philosophie verschieden. Selbst wenn man von den Schriften und Reflexionen absieht, in denen Kant von Anfang an rechtsphilosophische, politische und religionsphilosophische Fragen erörtert, selbst wenn man allein die sogenannten ethischen Schriften Kants betrachtet, kommt man zu dem Ergebnis, daß es bei Kant keine abschließende Gestalt einer ‚Ethik‘ gibt. Der Prozeß, in dem Kant die Grundidee seiner ‚Ethik‘ in immer neuen Ansätzen zu formulieren versucht, bleibt unabgeschlossen. Alle Versuche Kants, die sittliche Einsicht und das Phänomen des Sittlichen aus einem allgemeinen Prinzip zu deduzieren und eine ‚Ethik‘ zu entwickeln, die in Übereinstimmung mit den Ergebnissen seiner kritisch-theoretischen Philosophie steht, sind am Ende gescheitert, wie vor allem die Arbeiten von Henrich gezeigt haben¹². Alle Versuche enden mit dem Ergebnis, daß die Voraussetzung des von Kant in verschiedener Weise formulierten kategorischen Imperativs: das Achtung fordernde Faktum der Vernunft „in uns gegeben“ ist und von der menschlichen Vernunft schlechthin unableitbar und unbegründbar ist: „Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen“ (6, 165 Anm.).

Die praktische Philosophie handelt nach Kant wie nach Aristoteles also von Voraussetzungen, die dem Menschen, wenn auch in einem bei Kant und Aristoteles verschiedenen Sinne, „gegeben“ und ihm in seiner Praxis offenbar sind. Gegeben ist dieses Gesetz dem Menschen nach Kant freilich weder im Sinne einer bloß historischen, vorkritischen Positivität noch im Sinne einer unsere Freiheit in Frage stellenden Heteronomie. In beiden Fällen könnte die offene und kritische Vernunft im Sinne Kants dieses Gesetz dann weder im Ernst als ihr eigenes Gesetz erkennen noch es in einer freien und vernünftig begründeten Zustimmung als ihr eigenes Gesetz anerkennen.

Kants praktische Philosophie ist also weder praktische Philosophie im Sinne der aristotelischen Tradition noch ‚Ethik‘ in dem oben genannten Sinne. Sie ist vielmehr diejenige Gestalt der praktischen Philosophie, in der die Vernunft als eine durch die geschichtliche Überlieferung „erleuchtete praktische Vernunft“ und als eine kritische Vernunft auf Grund der geistigen und geschicht-

¹² Henrich kommt etwa zu folgendem Ergebnis: „Auch in der ‚Grundlegung‘ ist dieser Prozeß nur vorläufig abgeschlossen; und man kann sagen, daß eine endgültige und in allen Zügen verbindliche Gestalt der Ethik im Werk Kants überhaupt nicht zustande gekommen ist“ (Über Kants früheste Ethik a. a. O. 404).

lichen Erfahrungen des Subjekts in der Moderne „die oberste Bedingung des praktischen Vernunftgebrauchs“ (A 23, 428) „in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Menschheit im Gange des menschlichen Geschlechts“ (A 23, 427) offenhält und von ihr aus Ziele und Imperative für das konkrete sittliche und politische Handeln formuliert. Die praktische Philosophie hat für Kant im „Zeitalter der Kritik“ als kritische und „zetetische“ (2, 321) Philosophie die Aufgabe und „das Zensuramt“, zu verhindern, daß sich der Einzelne, die Gesellschaft und die Wissenschaften „von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit“ (3, 568) entfernen. Sie hat die „Verwüstungen“ abzuhalten, die die sophistische Vernunft als Handlangerin der egoistischen Leidenschaften und die „gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde“. In der Moderne – das ist Kants Überzeugung – kann die menschliche Vernunft eine solche kritische Philosophie niemals entbehren, „die sie zügelt und durch szientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde“ (3, 568).

Kants jahrzehntelange Bemühungen um eine Klärung und Begründung der Grundlagen des Sittlichen bestehen vor allem in der Kritik der vielfältigen Formen der empirisch bedingten praktischen Vernunft, die sich in den Dienst der Lust gestellt hat und deren Sophist geworden ist¹³. Kants praktische Philosophie ist ebenso wie seine Kritik der rationalen Metaphysik, des Empirismus und der Ästhetik Kritik derjenigen zeitgenössischen Vernunft, die illegitime Ansprüche auf die Erkenntnis und auf die Grundlegung des Handelns erhebt.

Die praktische Philosophie muß nach Kant daher z. B. im Gespräch und im Streit mit der medizinischen, juristischen und theologischen Fakultät die obersten Bedingungen des sittlichen und politischen Handelns deutlich machen. Diese drei Fakultäten behandeln ja nach Kants Vorarbeiten zum ›Streit der Fakultäten‹ „die wesentliche Angelegenheit der Menschen“: „Die wesentliche Angelegenheit der Menschen ist dreyfach. 1. Am Leibe (und der davon abhängigen Seele) gesund, 2. ein rechtliches und somit glückliches Mitglied des gemeinen Wesens während dem Leben 3. nach demselben ewig seelig zu seyn“ (A 23, 426). Sie hat ferner im kritischen Gespräch mit der Gesellschaft und der Politik die obersten, durchaus nicht folgenlosen Bedingungen der „moralischen“

¹³ „Kant betrachtet seine ganze Philosophie als einen Versuch, die Sophistik der Vernunft zu widerlegen, die im Dienste der Lust steht, und damit der Einsicht des Guten gegen ihre dialektischen Künste festen Halt zu geben“ (Henrich, D., Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft a. a. O. 90). Kants praktische Philosophie entlarvt, wie Gadamer formuliert, die „Dialektik der Ausnahme“. Diese „bestreitet nicht die Geltung des Sittengesetzes, aber sie sucht den Ausnahmecharakter der Situation, in der sich der Handelnde befindet, geltend zu machen, in dem Sinne, daß unter den gegebenen Umständen bei aller Geltung des Gesetzes doch eine Ausnahme gerechtfertigt sei. Es ist die von solcher Verführung bedrohte sittliche Vernunft, der die moralphilosophische Reflexion zu Hilfe kommen soll. Sie bedarf solcher Hilfe um so mehr, als die moralphilosophische Reflexion selber in ihrer ‚gemeinen‘ Form dieser Verführung indirekt Vorschub leistet“ (Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik a. a. O. 15).

Praxis des Einzelnen, der „staatsrechtlichen“ Praxis der staatsbürgerlichen Gesellschaft und der „völkerrechtlichen“ Praxis der weltbürgerlichen Gesellschaft offenzulegen, wie Kant in der Schrift ›Über dem Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis‹ zeigt.

Diese Gestalt der praktischen Philosophie ist für Kant von jetzt an der einzige Weg, auf dem der Mensch zur Weisheit und die allgemeine Ordnung zur Glückseligkeit gelangen kann. Sie ist jetzt die Instanz, die im kritischen Gespräch mit den Wissenschaften und den gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen die letzten und wesentlichen Fragen des Menschen offenhält, soweit dieses überhaupt auf dem Boden der Vernunft möglich ist: „Diese [die wahre Philosophie] bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet“. Selbst dann, wenn die kritische Philosophie „mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten als Erkenntnis zu erweitern, tut [dies] ihrem Werte keinen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Zensuramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit zu entfernen“ (3, 568).

Kants praktische Philosophie hat demnach eine doppelte Funktion: Sie ist 1. Kritik derjenigen nicht reinen praktischen Vernunft, die sich zur Handlangerin der egoistischen Interessen des Einzelnen und der gesellschaftlichen und politischen Gruppen macht. Sie treibt also nach heutigem Sprachgebrauch Ideologiekritik. Sie ist 2. die Instanz, die dem Einzelnen, der Gesellschaft und den Wissenschaften immer wieder das Ziel des sittlichen und politischen Handelns sichtbar macht. An der Art und Weise, in der Kant diese doppelte Funktion der praktischen Philosophie konkret entfaltet, wird seine Grundlegung deutlicher.

III.

Kants Kritik derjenigen nicht reinen praktischen Vernunft, die sich – bewußt oder unbewußt – in den Dienst der egoistischen Interessen gestellt hat, richtet sich von seinen frühen bis zu seinen späten Schriften und Reflexionen gegen vier besonders in der Moderne ausgebildete Begründungen des sittlichen und politischen Handelns: 1. gegen die von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen, 2. gegen die von einem teleologischen Begriff der Natur des Menschen, 3. gegen die von der außermenschlichen Natur, 4. gegen die von einem „anthropomorphistischen Begriff“ (6, 489 Anm.) des Willens Gottes ausgehende Begründung.

1. Von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen gehen nach Kant vor allem die Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts in England und Frankreich aus¹⁴. Der Ausgangspunkt ihrer radikalen Vertreter, z. B. Hobbes

¹⁴ Diese Theorien machen nach Kant „a. Moden und Beyspiele. b. die Ehrliche und Eigennutz zum Quell aller unserer tugendhaft scheinenden Handlungen“. Sie „suchen ein princi-

und Mandeville, sei der amour propre, der Lust- und Selbsterhaltungstrieb des egoistischen Einzelnen und die vorgesellschaftliche bzw. vorstaatliche „condition of man“ als eine „condition of war of every one against every one“¹⁵. Das Ziel ihrer praktischen Philosophie sei die Rechtfertigung und Stabilisierung des amour propre durch diejenigen sozialen Verhaltensweisen und politischen Institutionen, die die Bedingung dafür bilden, daß der Egoismus des Einen mit dem Egoismus des Anderen ohne schlimme Folgen für den Einzelnen und das Ganze bestehen kann.

Aber auch den Theoretikern des moral sense, vor allem Hutcheson und Shaftesbury, geht es nach Kant, wenn auch in gemäßigter Form und mehr oder weniger konsequent, allein um die Sicherung privater Interessen und die Befriedigung des individuellen Lust- und Glücksverlangens. Wenn Hutcheson nicht wie Mandeville zynisch zum Wohl der bürgerlichen Gesellschaft den amour propre empfehle, sondern glaube, aus dem moral sense das Wohlwollen für die ganze Menschheit und uneigennützige Neigungen zu anderen Menschen ableiten zu können, so sei das zwar ein gutgemeintes, aber ohnmächtiges Gerede, das durch das wirkliche Handeln des Menschen widerlegt werde. Man „redet nur immer von Gütigkeit und Wohltaten, welches das dichterische Steckenpferd ist... Dahin gehört auch Hutcheson“¹⁶. Der Mensch hat aber nach Kant „gar nicht besondere Gefühle“ (A 19, 187), von denen aus die unbedingte Forderung und die allgemeine Verbindlichkeit des Sittlichen unmittelbar begründet werden kann. Die angeblich ursprünglichen, guten moralischen Gefühle seien, wie unsere Erfahrung lehre, weder ursprünglich noch gut.

Der in der Erfahrung des sittlichen und politischen Handelns manifeste Widerspruch zwischen der depravierten Triebnatur des Menschen einerseits und der Freiheit und dem moralischen Gesetz, das den Menschen verpflichtet und zugleich frei macht, andererseits sei nicht durch moral sense zu versöhnen. „Natur und freyheit sind einander entgegengesetzt; das moralische Gesetz ist kein Gesetz der Natur“ (A 19, 125–126).

Kant sieht und bejaht durchaus die positiven Momente in den Theorien des Empirismus und moral sense und verteidigt diese z. B. 1768 ausdrücklich gegen die ‚Ethik‘ der rationalen Schulmetaphysik. Er kritisiert diese Theorien nicht, weil er als Rigorist das Gefühl und die Lust und als Idealist die Erfahrung als für das Handeln und die konkreten Entscheidungen des Menschen unwesentliche Momente ablehnt, sondern er kritisiert sie, weil für ihn der Begriff des Gefühls und der Erfahrung, so wie er von den Vertretern des Empirismus und des moral

pium... empiricum 1. ... in zufälligen Menschlichen Gesetzen: Hobbes; 2. In einem besonderen triebe der Menschlichen Natur und Gefühl, oder, 3. rationale“ (A 19, 121). Hierin sieht Kant bei aller Verschiedenheit die Einheit der ‚bürgerlichen Ethik‘. Sie dient dem Egoismus des Einzelnen: „Alle systeme der moral: 1. Die aus Zufälligen und Willkürlichen principien ableiten: Gewohnheit und bürgerlich Gesetz. 2. Aus nothwendigen und natürlichen Gründen, aber der blos eigenliebigen Neigungen: Mandeville, Helvetius. 3. Aus ... moralischem Gefühl“ (A 19, 121–122).

¹⁵ Hobbes, Leviathan, hrsg. v. Oakeshott, M., Oxford 1957, 85.

¹⁶ Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. v. Menzer, P., Berlin 1924, 146.

sense gebraucht wird, der konkreten geschichtlichen Natur des Menschen und seinen wirklichen geschichtlichen Erfahrungen unangemessen ist. Nicht weil diese Theorien das Herz ansprechen, sondern weil sie es so „ausdehnen und welk machen“ (5, 246 Anm.), daß es zu keiner konkreten sittlichen Entscheidung und Handlung mehr fähig ist, wendet sich Kant gegen sie. Er kritisiert die von einem nichtteleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgehenden Theorien – wie wir sehen werden –, weil diese weder die wahre Verderbnis noch die wahre Größe des Menschen im Horizont der Geschichte kennen und anerkennen¹⁷.

2. Kants Kritik der praktischen Philosophie, die von einem teleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgeht, richtet sich seinem Selbstverständnis nach einerseits gegen Wolff und die Schulmetaphysik seiner Zeit und andererseits gegen Plato und Epikur, die Stoa und die Zyniker¹⁸. Der Sache nach richtet sich diese Kritik vor allem gegen das „Naturrecht der praktischen Philosophie in ihrer Endschafft“¹⁹ und gegen die praktische Philosophie der Antike, besonders gegen das an der außermenschlichen Natur und der geschichtslosen Natur des Menschen orientierte stoische Naturrecht.

Die Kritik an Wolff formuliert Kant 1763 so: Der aus der Vernunftnatur des Menschen a priori deduzierte formale Begriff der Vollkommenheit ist inhaltlich leer, aus ihm ergibt sich für das konkrete sittliche und politische Handeln „keine besonders bestimmte Verbindlichkeit“ (2, 201). Die Kritik der praktischen Philosophie der Antike lautet etwa: „Das summum bonum der philosophischen secten“ ist nur ein Ideal der „naturglückseligkeit“ (A 19, 188): „Das summum bonum der philosophischen secten konte nur statt finden, wenn man annahm, der Mensch könne dem moralischen Gesetze adaequat seyn. Zu dem Ende muste man entweder seine Handlungen mit moralischem Eigendünkel vortheilhaft auslegen oder das moralische Gesetz sehr nachsichtlich machen. Der Christ kan die Gebrechlichkeit seines Persöhnlichen werths erkennen und doch hoffen, des

¹⁷ Hegel zählt „Spinoza, Shaftesbury, Rousseau, Kant“ zu den Männern, „die die Idee der Moralität rein aus ihrem eigenen Herzen entwickelten und darin als in einem Spiegel die Schönheit derselben erblickten und von ihr entzückt wurden“ (Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. Nohl, H., Tübingen 1907, Nachdruck Frankfurt a. M. 1966, 51). Hätte Kant den Standpunkt der Moralität im Sinne Hegels im Ernst vertreten, so wäre seine von den frühen Schriften an wachsende kritische Auseinandersetzung mit dem Spinozismus (s. hierzu etwa: Henrich, D., Zu Kants Begriff der Philosophie, in: Kritik und Metaphysik a. a. O. 40–59; Heimsoeth, H., Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie, in: Kantstudien 57 [1966] 206–229), mit Hutcheson und mit der Philosophie des moral sense (s. hierzu etwa: Henrich, D., Hutcheson und Kant a. a. O.) und mit Rousseau (s. hierzu etwa: Schmucker, J., Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen a. a. O. 128–225) wohl kaum verständlich.

¹⁸ Diese ‚Alten‘ nennt Kant in seinen Reflexionen über Fragen der Grundlegung der praktischen Philosophie oft in einem Atemzug, obwohl er selbstverständlich neben ihren Übereinstimmungen auch ihre Differenzen sieht und betont (s. hierzu etwa: Heimsoeth, H., Atom, Seele, Monade, Mainz 1960; ders., Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie a. a. O.).

¹⁹ So kennzeichnet J. Ritter die von Wolff im 18. Jahrhundert noch einmal entwickelte Gestalt der Schultradition („Naturrecht“ bei Aristoteles a. a. O. 9). Zur aristotelischen Tradition der praktischen Philosophie s.: Maier, H., Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition a. a. O.

höchsten Gutes selbst unter Bedingung des heiligsten Gesetzes theilhaftig zu werden“ (A 19, 187)²⁰.

Hier wird Kants entscheidendes Argument gegen die praktische Philosophie deutlich, die von einem teleologischen Begriff der Natur des Menschen ausgeht: Diese praktische Philosophie ist in einem doppelten Sinne geschichtslos: 1. Sie kennt und anerkennt nicht die Bedingungen, unter denen in der Moderne sittliches und politisches Handeln steht. 2. Sie kennt und anerkennt nicht wie die durch die christliche Überlieferung „erleuchtete praktische Vernunft“ den wahren geschichtlichen Stand des Menschen, die wahre Verderbnis des Menschen („corruption des Ebenbildes Gottes“ [A 23, 109]) und die wahre Vollendung des Menschen („restitutio imaginis dei“ [A 23, 110]). Das höchste Gut der von einem teleologischen Begriff der Natur ausgehenden praktischen Philosophie ist im Blick auf die Geschichte „ein bloßes Gedankenwesen“ (A 19, 188), ein „blos vernünftelnder Begriff“ (A 19, 214), der nicht, wie beansprucht, eine vorgegebene metaphysische Ordnung, sondern ein illegitimes Interesse des Menschen offenbart. Es ist, nach heutigem Sprachgebrauch, ein ideologischer Begriff. Die praktische Philosophie in diesem Sinne hat kein „Bewustseyn der menschlichen Schwäche und Hanges zum Bösen aus der er sich selbst nie befreyen kan“ (A 23, 120). Sie kennt und anerkennt weder das höchste Gut dieser Welt noch das höchste Gut dieser und einer andern Welt: „Das höchste Gut dieser Welt allein ist Weltklugheit (und Weltweisheit). Das höchste Gut dieser und einer andern Welt ist Heiligkeit“ (A 19, 189).

Dem aus der teleologischen Vernunftnatur entwickelten Tugend- und Pflichtbegriff stellt Kant – auch in seinen späten Aufzeichnungen – immer wieder die Heiligkeit als das letzte und höchste Ziel des menschlichen Handelns gegenüber: „Der Tugend ist bey gleich guten Maximen die Heiligkeit als ein moralisches Ideal gegenüber gestellt als Gesinnung die keiner moralischen Nöthigung durchs Gesetz bedarf (weil dessen Befolgung gern d. i. ohne allen Hang zur Übertretung geschieht) auf die also der Begriff der Pflicht mithin auch nicht der Tugend

²⁰ „Wir können natürlicher Weise nicht heilig seyn und dieses haben wir durch Erbsünde verloren wir können aber wohl moralisch gut seyn“ (A 20, 15).

„Der Fehler der philosophischen secten war der, daß sie die moral von der religion unabhängig machen wolten (daß sie die Glückseligkeit in Verbindung mit Moral von der Natur erwarteten und auch nur so viel Sittlichkeit . . . verlangten, als nöthig war, sich dieser naturglückseligkeit würdig zu machen; die Natur der Dinge aber enthält keine notwendige Verbindung zwischen wohlverhalten und wohlbefinden, und also ist das höchste Gut ein bloßes Gedankenwesen. Aber ohne Religion muß man doch einen Begriff davon haben, obgleich sie allein die Realität dieses summi boni in Ansehung des Menschen beweisen kan“ (A 19, 188).

Der „stoischen Tugend . . . welche ein edler Stoltz ist alle Versuchungen zum Bösen als unter sich seiner unwürdig und sich selbst als über ihren Einfluss auf seine Willkühr erhaben vorzustellen“, stellt Kant – auch noch in den Vorarbeiten zu seiner späten Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – immer wieder das „Ideal der Heiligkeit“, „Gottseligkeit“, „demüthigen Rechtschaffenheit“ gegenüber, „denn diese [Gottseligkeit] erfordert Aufopferung eines moralischen Eigendünkels wegen vermeintliches Verdienstes und enthält ein analogon der Unterwerfung unter einen Oberherrn die dem Bewustseyn der menschlichen Schwäche und Hanges zum Bösen aus der er sich selbst nie befreyen kan angemessene Vorstellung seiner Pflicht giebt eine Rücksicht auf höhere Ergänzung als wir einsehen können nämlich der Heiligung zu verstehen“ (A 23, 120).

nicht angewandt werden kan“ (A 23, 120). Die Sophistik und Heuchelei der nicht reinen praktischen Vernunft zeigt sich für Kant darin, daß sie – trotz der Erfahrung der Schuld, des Bösen und der Endlichkeit – sich und anderen einredet, der Mensch könne von sich aus der Forderung des moralischen Gesetzes völlig genügen, daß sie nicht in einer „demüthigen Rechtschaffenheit“ bereit ist zu einer „Aufopferung eines moralischen Eigendünkels wegen vermeintliches Verdienstes“ (A 23, 120) und daß sie nicht offen ist für eine Hoffnung auf den gnädigen Gott, die darin besteht, „daß, wenn wir so gut handeln, als in unserm Vermögen ist, wir hoffen können, daß, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zustatten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht“ (5, 139 Anm.)²¹.

3. Das Problem der Freiheit und des Bösen ist ein Grundproblem der praktischen Philosophie Kants. Dieses treibt ihn immer wieder zur Kritik derjenigen Theorien, die von der außermenschlichen Natur aus eine Begründung des sittlichen und politischen Handelns versuchen. Kant braucht sich freilich noch nicht mit denjenigen auseinanderzusetzen, die, wie z. B. Feuerbach, Nietzsche, Löwith, den Anspruch erheben, nach dem totalen Bruch mit der europäischen Überlieferungsgeschichte von der geschichtslosen außermenschlichen Natur aus den Entwurf eines nachchristlichen Welt- und Selbstverständnisses liefern zu können. Das Problem der Freiheit und des Bösen stellt sich Kant noch diesseits der im 19. und 20. Jahrhundert in dieser Schärfe formulierten Alternative von Geschichte und Natur. Es stellt sich ihm – seinen verschiedenen Naturbegriffen entsprechend – auf verschiedene Weise.

Auf dem Boden des in der philosophischen Überlieferung ausgebildeten metaphysischen Begriffs der Natur, die Kant freilich nur als ‚Schöpfung‘ einer freien, absichtsvoll handelnden Gottheit denken kann, bleibt für ihn das Problem der Freiheit und des Bösen der „eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie“, wie Heimsoeth wiederholt gezeigt hat²². Die Kant allein be-

²¹ Wenn man, wie der nachkantische Idealismus, davon ausgeht, daß Kant aus mangelndem Vertrauen in die menschliche Vernunft oder gar aus Inkonsequenz an dem abstrakten Dualismus von Pflicht und Neigung, Heteronomie und Autonomie, theoretischer und praktischer Vernunft festgehalten habe und daß man daher im Geiste Kants über Kants Buchstaben und Unterscheidungen hinausgehen könne und müsse, so kann man freilich wie Hegel der Meinung sein, daß Kants „Ideal der Heiligkeit, ... in dem die Pflichten als gerne getan vorgestellt würden, ... in sich selbst widersprechend“ und „überflüssig“ (Hegels theologische Jugendschriften a. a. O. 267) sei. Man kann dann – wenn auch mit sehr verschiedenen Ergebnissen – wie Schiller, Schelling, Solger, Vischer und andere versuchen, von der Ästhetik aus eine Lösung der von Kant erörterten sittlichen und politischen Probleme und eine Aufhebung des kantischen Dualismus zu geben (s. hierzu meine Einleitung zu: Friedrich Theodor Vischer, »Das Erhabene und Komische« und andere Texte zur Ästhetik, Theorie 1, Frankfurt a. M. 1967). Man kann dann auch wie Hegel der Meinung sein, daß auf dem Standpunkte der „Liebe“, des „Lebens“ und des absoluten Geistes die vollbrachte Versöhnung so offenbar sei, daß das Unversöhnte im Leben des Einzelnen, der Natur, der Gesellschaft und Geschichte zwar für das reflektierende Bewußtsein einer unglücklich sich in sich verhausenden Subjektivität, nicht jedoch für die Philosophie ein ernsthaftes Problem darstelle.

²² „Der ‚eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie‘ ... liegt für die Metaphysik-Kosmologie, wie sie Kant vor Augen steht (so im ‚Dogmatismus‘ der Leibniz-Wolff-Schule, aber auch schon im Weltordnungsbegriff der Stoa!), nicht allein im Rätsel der menschlichen

kannte Form der Metaphysik ist seiner Meinung nach nicht mehr in der Lage, den Menschen als animal rationale von einer dem besonderen Sein des Menschen entsprechenden und ihm vorgezeichneten Tätigkeit her so zu deuten, daß das wahre Wesen des Menschen, seine Kreatürlichkeit *und* seine Subjektivität und Freiheit, verständlich wird²³.

Der Mensch ist für Kant nicht mehr in der Lage, die Einheit von „Naturgesetz und Sittengesetz“ (6, 122 Anm.), die „Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit“ (6, 130) spekulativ zu begreifen. Wir können nach Kant wohl in der uns begegnenden Natur „beliebige Zwecke“ erkennen und von dort aus, wie die Physikotheologen, versuchen, auf die „Kunstweisheit des Welturhebers“ (6, 122 Anm.) zu schließen – obwohl uns die Absicht Gottes in seinem Werk „oft ein verschlossenes Buch [ist]; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist)“ (6, 131) aus seiner Schöpfung erkennen zu wollen. Das „höchste Gut, als der Endzweck aller Dinge“, mithin der Begriff der „moralischen Weisheit des Welturhebers“, der als Grund des Sittengesetzes und als Bedingung des sittlichen Handelns unbedingt vorausgesetzt werden muß, dieser Begriff dagegen kann „schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden“. Er kann auch nicht aus den „bloß transszendentalen Begriffen eines schlechthin notwendigen Wesens . . . herausgebracht werden“ (6, 122 Anm.).

Auf Grund der konkreten Welt- und Naturerfahrung kann die Vernunft nach Kant auch nicht vorbehaltlos die durch das Übel und das Böse gekennzeichnete Schöpfung als gute und vollkommene Schöpfung preisen – wenn sie aufrichtig und nicht heuchlerisch sein will. Die Welt, die uns in der konkreten geschichtlichen Erfahrung begegnet, verweist trotz aller Zweckmäßigkeit im einzelnen als Ganzes nicht mehr und nicht notwendig auf Gott. Die Welt als Natur ist für Kant trotz aller Physikotheologien für uns ein verschlossenes Buch, aus dem man die Endabsicht Gottes nicht erkennen kann. Sie enthält „allenthalben mehr als der Hälfte nach Ungereimtheiten und wiederwärtige Abweichungen in sich“ (A 17, 238). Die Natur ist für Kant zwar mehr als Objekt der exakten Naturwissenschaften und mehr als Material der technischen Naturbeherrschung. Sie bleibt Gottes Schöpfung. Allein, sie ist für den Menschen auch ein fremder und feindlicher Ort, „Tummelplatz“ (1, 441) menschlicher Begierden, „Schau-

Freiheit, sondern auch, universal, im Thema der Theodizee: die Weltursache, wenn nur eine, müßte Ursprung auch alles Widrigen im Weltall (und im Menschenleben!) sein“ (Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie a. a. O. 217). S. auch: Heimsoeth, H., *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*, Mainz 1963.

²³ „Ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äußern Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann), der Zurechnung fähig zu sein und seine eigne Tat doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammen *denken* müssen; die aber nur der *einsehen* kann, welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: . . . eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann“ (6, 130).

bühne der Eitelkeit“ (1, 472): „Die Betrachtung solcher schrecklichen Zufälle [sc. Erdbeben von Lissabon] ist lehrreich. Sie demütigt den Menschen dadurch daß sie ihn sehen läßt, er habe kein Recht oder zum wenigsten, er habe es verloren, von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet hat, lauter bequeme Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf diese Weise einsehen, daß dieser Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten sollte“ (1, 441). Auch wegen dieser geschichtlichen Erfahrung der Schöpfungsnatur nach dem ‚Sündenfall‘ bleibt daher für Kant der im ›Ende aller Dinge‹ dargestellte furchtbar-erhabene Gedanke vom Ende aller Dinge und der Gedanke der „Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (6, 412) für die praktische Vernunft ein vernünftiger Gedanke.

Auf dem Standpunkt des modernen Natur- und Wissenschaftsbegriffs²⁴ wiederum konnte Kant die Freiheit nur im Sinne der dritten Antinomie als Antithese zur Naturnotwendigkeit bzw. zu dem, was Kant mit „Determinismus“, „Materialismus“, „Fatalismus“, „Atheismus“ bezeichnete, denken. Den Spinozismus endlich, der von Jacobi her in dem sogenannten Pantheismusstreit in Deutschland zu heftigen Diskussionen führte, kritisiert Kant auch wegen seiner Konsequenzen für das sittliche und politische Handeln als „den wahren Schluß der dogmatisierenden Metaphysik“ (A 18, 436).

Doch nicht erst der sogenannte kritische Kant, auch schon der sogenannte vor-kritische war, z. B. in seiner ›Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹ aus dem Jahre 1755²⁵, wesentlich kritischer als sein Schüler Herder, dessen ›Ideen‹ Kant später vor allem um der Sicherung des Freiheitsproblems willen kritisierte. Kant nennt seine 1755 vorgetragene Theorie der „Geschichte der Natur“ eine „Hypothese“ (1, 236), die „allemaal etwas mehr wie bloß Willkürliches, obgleich jederzeit etwas weniger als Ungezweifertes“ (1, 238) enthält. Er beschränkt seine Hypothese ausdrücklich auf die Geschichte und Entstehung der Welt der unorganischen Natur. Er will mit ihr nicht, wie etwa Herder, die Entstehung der organischen, geschweige die der geistigen Welt erklären. Kant will nicht die „Ungereimtheit so weit“ treiben „und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft“ (1, 229) herleiten. Es gibt für ihn in der Überlieferung und in der zeitgenössischen Diskussion keinen Begriff der außermenschlichen Natur, von dem aus er eine überzeugende Grundlegung der praktischen Philosophie für möglich hält²⁶.

²⁴ S. hierzu etwa: Kaulbach, F., Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant, in: Kantstudien 56 (1966) 430–451.

²⁵ S. hierzu: Schneider, F., Kants ›Allgemeine Naturgeschichte‹ und ihre philosophische Bedeutung, in: Kantstudien 57 (1966) 167–177.

²⁶ H. Blumenberg kommt in seinen Arbeiten zur Geschichte der Naturphilosophie immer wieder zu dem Ergebnis, daß heute jeder Versuch vergeblich sei, von der außermenschlichen Natur als einer vorgegebenen Wirklichkeit aus etwas über den Menschen und seine Stellung in der Welt zu erfahren: „Der Anspruch der Vernunft, ihre eigenen Ansprüche zu prüfen, führt zu dem Resultat der Unmöglichkeit einer Gesamtvorstellung von der Welt und zwingt alle Spekulation, die dennoch die Natur für den Menschen Gesprächig machen will, zum Eingeständnis, Mythologie oder Poesie zu sein“ (Die kopernikanische Wende, edition suhrkamp 138, Frankfurt a. M. 1965, 163). In der Kritik an Grundlegungsversuchen der praktischen Philosophie von

4. Gegenstand der praktischen Philosophie ist für Kant wie für Aristoteles²⁷ nur das, was Ziel und Motiv des menschlichen Handelns ist und sein kann, nicht das, was dem Menschen durch Zufall zustößt oder ihm von Gott geschenkt wird. Kant unterscheidet – auch deshalb – bewußt und ausdrücklich zwischen Theologie und Philosophie, genauer zwischen „biblischer Theologie“ und „philosophischer Theologie“, wobei die kritische Philosophie jedoch nach Kants Verständnis durchaus offenbleibt für das, was dem Menschen nach der christlichen Überlieferung von Gott als ein „unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur“ (6, 422) geschenkt wird. Trotzdem nimmt die Kritik derjenigen Formen der praktischen Philosophie, die eine freie und vernünftige Begründung des sittlichen und politischen Handelns unmöglich machen, einen breiten Raum in Kants Schriften ein, und zwar von seinen frühen bis zu seinen späten Schriften. Jeder „anthropomorphistische Begriff“ (6, 489 Anm.) des Willens Gottes, der sich den Willen Gottes als einen „eigenliebigen und despotischen Willen“ (A 19, 247) vorstellt, zerstört nach Kant die Möglichkeit eines freien und verantwortlichen sittlichen und politischen Handelns. Kant wendet sich daher gegen die zeitgenössischen Theologen und Philosophen, die *unmittelbar* aus der Bibel, aus der je eigenen Vernunft oder aus dem bloßen Gefühl einen „anthropomorphistischen Begriff“ des Willens Gottes entwickeln.

Wie schon der Briefwechsel zwischen Kant und Hamann aus dem Jahre 1774 über Herders ›Alteste Urkunde‹ zeigt, kann für Kant in der geschichtlichen Situation nicht mehr aus der Bibel eine materiale Ethik und ein System von immergültigen Geboten und Verboten deduziert werden, in der durch die Ausbildung der kritischen Wissenschaften das Problem der Hermeneutik der Bibel unausweichlich geworden ist. Wo durch historisch-kritische Untersuchungen, z. B. durch die der Neologen und Deisten, sichtbar geworden ist, daß die Bibel nicht nur die Offenbarung Gottes enthält, sondern auch historisch bedingtes Reden und Reflektieren des Menschen über diese Offenbarung in bestimmten Formen, da ist nach Kant auch für das Selbstverständnis des Christen eine wissenschaftlich verfahrenende „biblische Theologie“ und eine „philosophische Theologie“ in einem hier nicht näher erläuterten Sinne notwendig, um „Aberglauben, Schwarmerey und Unglauben zu verhüten“ und die Offenbarung „in ihrer reinigkeit zu erhalten“ (A 18, 487). Eine „reine Vernunfttheologie“, wie Kant sie versteht, sei für den Christen in der Moderne auch noch aus einem anderen Grunde notwendig. Wenn die „Vernunfttheologie“ nämlich zeigen könne, daß ihre Erkenntnisse „vielleicht einem großen Theile nach Offenbarungstheologie“ sind, so sei das „für die Ausbreitung und Bevestigung dieser Glaubenslehre

der außermenschlichen Natur aus würde Kant mit diesem Satz übereinstimmen. Sonst unterscheidet er sich jedoch zumindest in zweifacher Hinsicht davon: 1. Kant hält trotz aller Differenzierung des Natur- und Weltbegriffs an dem theologischen Begriff der Schöpfung fest („Kant ist der letzte von unseren großen Philosophen, in welchen der theologische Begriff der Schöpfung noch ungebrochen, unbestritten waltet“ [Heimsoeth, H., *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis* a. a. O. 832]). 2. Kant versucht in dem hier angedeuteten Sinne eine Deutung des Menschen als Subjektivität und eine Grundlegung der praktischen Philosophie im Horizont der Geschichte.

²⁷ Eth. Nic. 1099b.

darinn sehr vorteilhaft, da sie den vernünftelnden Theil der Menschen (der aber wird bey zunehmender Cultur, man mag ihn niederdrücken so sehr man will, allmählig sehr gros) zur Annehmung derselben geneigt macht“²⁸.

Die Bibel enthält nach Kant zwar „historische aber doch heilige . . . Gründe der Moralität“ (A 23, 451). Ihre Wahrheit sei tiefer als die der „griechischen Weisheit“. Sie könne „bei der fortschreitenden Cultur des menschlichen Geschlechts“ durch kein „neues für göttliche Offenbarung zu haltendes Buch“ (A 23, 452) überholt werden. Ja: „Die Bibel enthält in sich selbst einen in practischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer Göttlichkeit. . . . Es mag ihr nun in theoretischer um den Ursprung derselben nachzusuchen für die critische Behandlung ihrer Geschichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. Denn die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung“ (A 23, 454). Die Bibel und das Christentum fordern jedoch nicht nur „größte Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflößt“, sondern auch die Liebe „als freie Aufnahme des Willens eines andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur“ (6, 422). Trotzdem kann nach Kant in der Moderne aus der Bibel nicht unmittelbar eine für alle verbindliche materiale Ethik abgeleitet werden.

Aber auch aus der subjektiven Vernünftigkeit des Einzelnen, „aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft“, kann sich der Mensch nicht unmittelbar den Willen Gottes, „das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät“ (6, 494) herausvernünfteln. Das moralische Gesetz sei nicht etwas, das der Mensch „sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. . . . Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden“ (7, 250). Der Mensch erkenne und erfahre das moralische Gesetz als ein „von uns selbst unterschiedenes, aber uns doch innigst gegenwärtiges heiliges Wesen“ (7, 252). Nur dieses Gesetz kann und darf der Mensch als heiligen Willen Gottes betrachten, wenn er sich auf das beschränkt, was die praktische Vernunft – nach Kants Überzeugung – für alle als ein verbindliches Gesetz formulieren kann.

Auch von dem „vernunfttönenden Mystizismus“ (7, 371) der Inspirationstheologie, der im Pietismus „in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache“ (7, 366) gekommen sei, und von einer Glaubensphilosophie im Sinne Jacobis ist nach Kant nicht der heilige Wille Gottes zu erkennen. Der „vernunfttötende Mystizismus“ kann deshalb nicht die obersten Gründe des sittlichen und politischen Handelns sichtbar machen, weil er – wie sein Antipode: die gesetzlos spekulierende Vernunft – in Religion und Moral „Verwüstungen“ anrichtet. Er hält nach Kant nämlich 1. all das in Religion und Moral, was nicht dem unmittelbaren subjektiven Gefühl evident ist, für ein Nichts und gelangt so zu einer willkürlichen, bloß subjektiven Vorstellung vom Willen Gottes, zu Schwärmerei und Aberglauben. Er macht 2. das Herz so „ausgedehnt und welk“ (5, 246 Anm.), daß

²⁸ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft a. a. O. CI-CII.

es zu keiner vernünftigen sittlichen Tat fähig ist. Die Abgrenzung der eigenen kritischen Philosophie und praktischen Philosophie von der ‚Mystik‘, so wie Kant sie verstand²⁹, bildet die große Aufgabe, vor die der späte Kant sich gestellt sah³⁰.

IV.

Die praktische Philosophie hat in der Moderne für Kant jedoch nicht nur die Aufgabe, die illegitimen Ansprüche der nicht reinen praktischen Vernunft auf Begründung des sittlichen und politischen Handelns zurückzuweisen. Sie hat auch die Aufgabe, Imperative zu formulieren, bei denen, wie Kant schreibt, eine „gegründete Hoffnung da ist“ (6, 474), daß sich von ihnen aus für das Handeln konkrete Forderungen ergeben. Zwei Imperative, die „ihre unbezweifelte (praktische) Realität“ (6, 381) haben, sind für Kant besonders wichtig: die Verwirklichung des modernen Staates³¹ und die Verwirklichung des Reiches Gottes.

Die Verwirklichung des modernen Staates ist für Kant, vor allem nach der Französischen Revolution, ein dem Menschen in seiner praktischen Vernunft einleuchtender und ihn verpflichtender Imperativ. Was ist das für ein Imperativ, und welche Konsequenzen ergeben sich von ihm aus für das sittliche und politische Handeln? Ein moderner Staat im Sinne Kants ist a) eine „allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft“ (4, 156) und ein durch Gesetze geordnetes inneres und äußeres Staatenverhältnis, das „1. die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen. 2. die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan. 3. die Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers“ (6, 373) sichert. Ein moderner Staat im Sinne Kants ist b) ein System politischer Institutionen und Herrschaftsfunktionen, das eine wahrhaft republikanische, d. h. repräsentative Verfassung besitzt³².

²⁹ „Drei Lehren, die wenig miteinander verbindet, hat Kant unter dem Namen ‚Mystik‘ zusammengekommen: Inspirationstheologie, Moral-sense-Philosophie und Spinozismus“ (Henrich, D., Zu Kants Begriff der Philosophie a. a. O. 54).

³⁰ „Kant hatte gewünscht, mit der Kritik der reinen Vernunft die Philosophie auf eine sichere Heerstraße zu leiten. Was sie wirklich bewirkte, war alles andere als dies und gleicht eher dem Aufbruch der Conquistadores. Nur wenig Zeit verging, bis Kant es nötig fand, sich nicht allein gegen die alte Metaphysik, sondern auch gegen eine neue Welt, die durch sein Werk ermutigt worden war, und die Anfänge der idealistischen Spekulation zu verteidigen. Neben Eberhard, Flatt und Schwab gewannen auch Jacobi und Schlosser samt den eigenen Schülern Reinhold und Fichte das Ohr des Publikums in einem Maße, das Kant um den Erfolg der kritischen Reform fürchten ließ. So mußte er, von der Lage bewogen und von seinen Anhängern gedrängt, die Vollendung des Systems verschieben und die Feder in den Dienst der Polemik stellen“ (Henrich, D., Zu Kants Begriff der Philosophie a. a. O. 51–52).

³¹ Kant selbst verwendet, wie oben gezeigt, noch weithin den traditionellen Sprachgebrauch der praktischen Philosophie, er gebraucht jedenfalls noch nicht den Staatsbegriff in dem seit Hegel üblichen Sinn. Wenn er jedoch eine bestimmte Rechtsgesellschaft und bestimmte die Freiheit der Subjektivität sichernde Institutionen fordert, meint er der Sache nach das, was man heute zu Recht mit dem Begriff moderner Staat bezeichnen kann.

³² „Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses [repräsentative System] gekannt, und sie mußten sich darüber auch schlechterdings in den Despotism auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist“ (6, 439).

Ein moderner Staat ist damit für Kant zunächst einmal nicht wie die Polis für Aristoteles und die Civitas für Thomas durch das vollkommene und glückliche Leben der Menschen und das gemeinsame sittliche und religiöse Ethos aller Bürger definiert. Für Aristoteles ist die wahre Polis³³ und für Thomas ist die wahre Civitas³⁴ eine Gemeinschaft, die nicht nur um des bloßen Lebens und des wirtschaftlichen Handelns willen, sondern die um des vollkommenen Lebens willen gebildet ist und auf einem gemeinsamen Ethos, einer gemeinsamen in Sitte, Brauch und Gewohnheit ausgebildeten Lebensordnung beruht. Für Kant dagegen kann und darf der moderne Staat nur durch formale, vom gelebten Ethos seiner Bürger losgelöste Zwangsgesetze das Leben, das Eigentum und die geistigen und sittlichen Ordnungen seiner Bürger sichern. Für Aristoteles ist das ‚von Natur aus‘ Rechte das in den konkreten sittlichen und politischen Lebensordnungen und Institutionen der Polis gelebte und vorgegebene Recht. Das ‚von Natur aus‘ Rechte, das auf die Verwirklichung des vollkommenen und glücklichen Lebens gerichtet ist, ist hierbei für den Einzelnen und für die Polis dasselbe³⁵. Für Kant dagegen verlangt das allgemeine Rechtsgesetz lediglich: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ (7, 32). Das Recht ist nicht inhaltlich, sondern nur formal bestimmt: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (7, 31).

Das erste Ziel des modernen Staates ist damit die mögliche Koexistenz aller, die Sicherung der Freiheit und der Lebens- und Daseinsbedingungen der Bürger, die auf Grund ihrer „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ (4, 155) in einem Antagonismus leben, sowie die Freisetzung und Sicherung der sittlichen und religiösen Lebensordnungen der Bürger durch neutrale und formale Zwangsgesetze. Das erste Ziel des modernen Staates ist für Kant nicht die Verwirklichung des höchsten Gutes, sondern die Verhinderung größeren Unheils³⁶. Die Freisetzung der sittlichen und religiösen Lebensordnungen der Bürger im mo-

³³ S. Aristoteles, Pol. III. 9. 1290 b 30–35: „Man sieht also, daß der Staat keine Gemeinschaft bloß dem Orte nach oder nur zum Schutze wider gegenseitige Beeinträchtigungen und zur Pflege des Tauschverkehrs ist, sondern daß dies zwar da sein muß, wenn ein Staat vorhanden sein soll, daß aber, auch wenn es alles da ist, noch kein Staat vorhanden ist, sondern als solcher erst zu gelten hat: die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins“ (zitiert nach der Übersetzung von Rolfes, E., ³Hamburg 1958).

³⁴ S. Thomas, de regim. princ. 14: „Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent“ (Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino, hrsg. v. Schreyvogel, F., Jena 1923, 84–85).

³⁵ S. hierzu die unter Anm. 7 genannten Arbeiten von J. Ritter.

³⁶ „Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Rechte des andern) nicht Abbruch tut“ (6, 374).

deren Staat im Gegensatz zur klassischen Polis und Civitas begründet Kant so: In Ansehung der Glückseligkeit „kann gar kein allgemein gültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand seine Glückseligkeit setzt, (worin er sie aber setzen soll, kann ihm niemand vorschreiben) macht alle feste Grundsätze unmöglich und zum Prinzip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mituntertanen, Abbruch tut“ (6, 382).

Unter einem modernen Staat versteht Kant jedoch mehr und anderes als Macchiavelli, Hobbes und Rousseau. Kant konstruiert und deduziert nicht wie jene und die Theoretiker des modernen Naturrechts den Staat von der ungeschichtlich gedachten Natur des Menschen aus. Bei aller Anerkennung für Rousseau will Kant bewußt nicht von einem abstrakten Naturzustand, sondern von dem konkreten sittlich-politischen Zustand ausgehen: „Rousseau verfährt synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an“ (A 20, 14). Kants Begriff des Staates umfaßt auch mehr als Schillers „Naturstaat“³⁷ und Hegels „Not- und Verstandesstaat“³⁸. Kant versteht unter einem modernen Staat eine von vormodernen Institutionen verschiedene rechtliche und politische Gesellschaft, in der das Staats- und Völkerrecht ein im Grunde von jedermann in seiner Vernunft als kritischer Instanz gewußtes und durch die Institutionen schlecht und recht gesichertes Recht ist. Kennzeichen der Institutionen eines modernen Staates ist die Sicherung der Subjektivität, Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit der Bürger. Das Staats- und Völkerrecht des modernen Staates ist daher für Kant weder Kodifizierung zufällig herrschender, bloß positiver Gesetze noch ein ‚Recht‘, das auf Grund konstruierter Gesellschafts- und Staatsverträge lediglich der Legitimierung der Herrschaft des Souveräns oder der Sicherung des Eigentums oder der privaten Interessen des Bourgeois dient, der in einer bürgerlichen Gesellschaft im Sinne eines Systems der Bedürfnisse und deren Befriedigung lebt.

Der entscheidende Vorwurf gegen Macchiavelli, Hobbes und Rousseau lautet, daß sie sich bei ihrer Grundlegung des Staats- und Völkerrechts auf eine der Idee dieses Rechts und dem Faktum der Vernunft „vorgeblich widerstreitende Erfahrung“³⁹ beriefen. Es sei jedoch ein „Skandal der Philosophie“, wenn der

³⁷ Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, 1–5, ²München 1960, 5, 575.

³⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. Hoffmeister, J., ⁴Hamburg 1955, 165.

³⁹ „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß Jedes Freiheit mit der Andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich

Pflichtbegriff und, wie man analogerweise hinzufügen kann, die Idee des Staats- und Völkerrechts in der sogenannten Erfahrung des depravierten Menschen begründet werde, wenn die Augen, die „den Himmel anzuschauen gemacht“ sind, „mit Maulwurfsaugen“ (6, 359) korrigiert werden.

Kant geht bei seiner Kritik an Macchiavell, Hobbes und Rousseau davon aus, daß das „Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ im Grunde von jedermann gewußt wird, daß man weiß, „was Rechtens ist“ (6, 386). Wäre diese Voraussetzung nicht „gegeben“, so könnte man nach Kant aus der Natur des Menschen, so wie Macchiavell, Hobbes oder Rousseau sie sehen, kein wirksames und Achtung forderndes Staats- und Völkerrecht ableiten. „Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnötigt (wie das Menschenrecht), so sind alle Einflüsse auf die Willkür des Menschen unvernünftig, die Freiheit derselben zu bändigen“ (6, 391). „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ (6, 381) ist daher für Kant das, von dem alle im Ernst *wirklich* wollen, daß es herrsche, denn „bei jeder Übertretung . . . finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden; denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegenteil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns oder (auch nur für diesmal) zum Vorteil unserer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen“ (4, 282).

Kants Idee des Staats- und Völkerrechts ist durchaus nicht leer, unbestimmt und geschichtslos⁴⁰. Sie fordert z. B. nicht die Verwirklichung einer platonischen

entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet) daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann“ (3, 258–259).

⁴⁰ Sie ist nicht nur so eine Idee, ein leeres Postulat, ein bloß subjektives eitles Meinen, wie Hegel und die nachkantischen Kritiker meinen. Zur Kritik dieser Kant-Kritik s. Adorno, Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, vor allem 3. Teil. Dieses Buch zeigt an vielen Stellen, was eine Theorie der Gesellschaft, die Marx durch Freud korrigieren und modifizieren will, durch ein Gespräch und eine kritische Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie an diagnostischer Kraft zu gewinnen vermag. Über manches freilich wird man anderer Meinung sein können, etwa über die Deutung von Kants Begriff des Gewissens und des Sittengesetzes als einer heute durchschauten „blinden und bewußtlosen Verinnerlichung von gesellschaftlichem Zwang“ und als eines „Überichs“ und „repressiven Prinzips“ (267). Vor allem bleibt auch in diesem Buche die Frage offen, warum eine Theorie der totalen Entfremdung des Menschen in und durch *die* Gesellschaft, in der es kaum noch die Hoffnung und Aussicht auf eine zukünftige, denkmögliche neue Welt gibt, so wenig zu denjenigen konkreten sittlichen und

Republik, sondern die Verwirklichung der das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft mit einer republikanischen Verfassung, die die Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit der Bürger sichert. Von ihr aus ergibt sich die für die Praxis durchaus nicht folgenlose Forderung, den weltbürgerlichen Zustand zu realisieren und den Frieden zu sichern⁴¹. Von dieser Idee aus ergibt sich ferner die Forderung, die Menschheit in der Person eines jeden Einzelnen nie als Mittel, sondern jederzeit als Zweck zu gebrauchen. Von ihr aus ergeben sich für Kant ferner als „Zwecke, die zugleich Pflichten sind . . . : Eigene Vollkommenheit – fremde Glückseligkeit“ (7, 195). Im Blick auf die Idee des Staats- und Völkerrechts kann Kant auch erklären, daß sich die bisher in Europa ausgebildeten Staaten so lange in einem „chaotischen Zustande“ befinden werden, als sie – trotz aller Fortschritte der Zivilisation und trotz des „betrüghchen Anscheins äußerer Wohlfahrt“ (4, 161)⁴² – „durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegeneinander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Notwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten“ (4, 160), die „innere Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen“ (4, 161).

Auch ist es – wie Kant bereits nach den Erfahrungen der Französischen Revolution mit Recht sagen kann – keine Schwäche, sondern ein Vorzug seiner Theorie des Staats- und Völkerrechts, daß sie in der seit der Französischen Revolution gesellschaftlich und politisch unbefriedeten Welt nicht *unmittelbar* politisch gebraucht bzw. mißbraucht werden kann. In einer revolutionären Situation, in der die Herrschenden wie die Beherrschten eine ideologische Rechtfertigung ihres Handelns suchen – „Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen und wird Rebell“ (6, 386) –, in einer solchen Situation bleibt Kants Idee kritische Instanz gegen beide. Sie kann nicht ideologisch mißbraucht werden, weder zur Legitimierung ungerechter Herrschaft noch zur Legitimierung ungerechter Rebellion. Sie

politischen Problemen zu sagen vermag, vor die sich die kritische Subjektivität heute innerhalb des Pluralismus von Gesellschaften und der verschiedenen durch die Überlieferungsgeschichten vermittelten sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen gestellt sieht. In dem während der Drucklegung dieses Aufsatzes erschienenen Band »Kant/Gentz/Rehberg, Theorie und Praxis« (Theorie 1, Frankfurt a. M. 1967) zeigt D. Henrich in der Einleitung in überzeugender Weise, wie Kant in Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen und Schülern das Theorie-Praxis-Verhältnis deutet und worin angesichts des bis heute ungelösten Problems des Verhältnisses von Theorie und Praxis und angesichts der offensichtlich gescheiterten Lösungsversuche dieses Problems von Hegel und Marx die Größe und Ergänzungsbedürftigkeit des Versuchs von Kant liegt.

⁴¹ Der Krieg ist und bleibt für Kant eine „Geißel des menschlichen Geschlechts“, der „mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt“ und der immer wieder die Bildung einer „Republik freier verbündeter Völker“ (6, 173 Anm.) zerstört.

⁴² Trotz aller Fortschritte des menschlichen Geschlechts in der „Kultur der Talente, der Geschicklichkeit und des Geschmacks“ ist der durch den Egoismus des Einzelnen und den Antagonismus der Gesellschaft geschaffene Zustand für Kant „gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl: weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel sie zu befriedigen“ (6, 416).

schmeichelt weder dem Monarchen noch dem Volk. Sie verweist auch den Souverän auf das ihn verpflichtende Recht, „das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen, zu verwalten“ (6, 438 Anm.), sie kritisiert den Rebellen, der sich auf die „Idee des Sozialkontrakts“ als ein „Faktum (wie Danton will)“ beruft, um „alle in der wirklich existierenden bürgerlichen Verfassung befindliche Rechte und alles Eigentum für null und nichtig“ (6, 386) zu erklären, und damit den „Zustand der Anarchie mit allen ihren Greueln“ (6, 386 Anm.) herbeiführt.

Angesichts der Erfahrungen der Französischen Revolution bestreitet Kant aus pragmatischen Gründen dem Volk das Zwangsrecht. Die Abschaffung des Staates und des Eigentums im Namen der Freiheit wird nach Kant nur eine neue Form der Diktatur oder eine neue Herrschaft einer Minorität errichten. Nur durch Kritik und Änderung der ungerechten und unvollkommenen Formen der politischen Institutionen kann es für Kant einen Fortschritt als Vermehrung der Produkte der Legalität geben. Die „Freiheit der Feder“, die Förderung der liberalen Denkungsart in und durch die öffentliche Meinung und die Kritik des bestehenden Unrechts sind für Kant nach den Erfahrungen der Französischen Revolution „das einzige Palladium der Volksrechte“ (6, 388), die einzige Form, in der der Mensch *unmittelbar* den Fortschritt des Staates fördern und zu der Verwirklichung der das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft beitragen kann. Die Ideologie eines sich auf angeblich weltgeschichtliche Gesetze und Notwendigkeiten berufenden Klassenkampfes oder andere ideologische Begründungen von Revolutionen wird man diesem kantischen Ansatz gegenüber wohl kaum als ‚Fortschritt‘ bezeichnen können⁴³.

Der Erfahrungsbegriff des sogenannten Empirismus und die Erfahrungen, die der depravierte Mensch mit sich und mit seinen Mitmenschen macht, können für Kant keine letzten Begründungen der praktischen Philosophie leisten. Trotzdem wendet Kant sich der Geschichte zu, um aus der Betrachtung der bisherigen und gegenwärtigen Geschichte der in der Gegenwart lebenden unbefriedigten Subjektivität einen Grund zur Hoffnung auf Besserung geben zu können. „An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden“ (7, 396), wenn man auch aus der Geschichte nur „etwas wenig“ (4, 162) von „Plan und Endabsicht“ und leider mehr „planloses Aggregat menschlicher Handlungen“ (4, 164) erkennen kann. Es gibt für Kant also keine Gewißheit über den zukünftigen Geschichtsprozeß, keine Garantie des Fortschritts, keine Überzeugung, daß das Spätere immer und notwendig auch schon das Bessere ist. Trotzdem darf der Mensch nach Kant vor allem aus zwei Gründen hoffen, daß sich in Zukunft die Idee des modernen

⁴³ In der Macht der wahrlich nicht folgenlosen öffentlichen Kritik sieht Kant das Kennzeichen und die Chance seines Zeitalters: „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“ (3, 7 Anm.).

Staates weiter verwirklichen wird. Vor allem zwei „Geschichtszeichen“ deuten auf eine „Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen“ (beides bei Kant gesperrt) und lassen „auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schließen“ (7, 397):

1. Ein erstes „Geschichtszeichen“ (7, 397) sieht Kant in der Verbesserung der Staatsverfassungen. Bereits die gegenwärtig bestehenden Institutionen und Verfassungen der Staaten seien für die Verwirklichung der Subjektivität, ihrer Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit besser geeignet als die Verfassungen der vergangenen Staaten. Kant vertritt keine naive Fortschritts- oder Verfallstheorie der Geschichte. Er kritisiert den „Eudämonismus“ (7, 394), der in der Geschichte einen moralischen Fortschritt des Menschen sieht. Er kritisiert jedoch auch den „Abderitismus“, der in der Geschichte nur die sinnlose Arbeit des „Sisyphus“ und ein „bloßes Possenspiel“ (7, 395) zu erkennen glaubt. Dennoch ist für Kant der Versuch, nicht nur in der Natur, sondern auch in der Geschichte „Plan und Endabsicht“ erkennen zu wollen, legitim, kein bloßer „Roman“ (4, 164), kein schwärmerischer „Chiliasmus“ (4, 162). Bei einem Vergleich der Institutionen und Verfassungen von den Griechen bis zur Gegenwart könne man nämlich „einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile, (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird), entdecken“ (4, 165).

Dieser Fortschritt sei zwar nur eine „Vermehrung der Produkte ihrer [der Menschen] Legalität“. Dies ist jedoch die einzige Form von Fortschritt, die nach Kant in der bisherigen Geschichte zu erkennen ist. Es gibt für ihn kein „immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung“ (7, 404). Zu einem Fortschrittsglauben, der annehme, daß „die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrößert“ werde, sei „eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich“ (7, 405). Hiervon aber könne eine philosophische Betrachtung der Geschichte nicht ausgehen.

2. Ein zweites „Geschichtszeichen“ ist für Kant die Französische Revolution. In der Französischen Revolution, die er aus der Ferne bis zum Schluß seines Lebens einerseits wegen ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung bewundert und bejaht und andererseits wegen ihrer konkreten politischen Konsequenzen aus pragmatischen Gründen kritisiert und aus theoretischen Gründen als Rechtsmittel verwirft⁴⁴, sieht er die große Begebenheit seiner Zeit, die eine „moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweist“ (7, 397). Trotz der Ausschreitungen der Jakobiner und trotz der „wildten Kämpfe . . . indem der Krieg von innen und außen alle bisher bestandene statuarische [Verfassung] zerstört“, sieht Kant in der Französischen Revolution eine „Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, . . . die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinstreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen“ (7, 400).

Selbst wenn jetzt in Frankreich und in Europa die Reform der Verfassung nicht gelinge und in den gegenwärtigen Bewegungen und Unruhen die Stabili-

⁴⁴ Zu Kants Verhältnis zur Französischen Revolution im einzelnen s.: Goldmann, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich 1945, 221–223 Anm.; Weynand, K., *Kants Geschichtsphilosophie a. a. O.* 186–191.

sierung der politischen Ordnung ungelöst sei, so werde doch nimmermehr „alles ins vorige Gleis zurückgebracht“ werden, da bei einer zukünftigen Wiederholung der Revolution „dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemütern aller zu bewirken nicht ermangeln würde“. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte“ (7, 401).

Kant bejaht damit nicht nur die freie und öffentliche Kritik der politischen Zustände durch die „Freiheit der Feder“, sondern auch die mit der Französischen Revolution geschichtlich aufgebrochene allgemeine „Evolution“, die zur wahren republikanischen Verfassung treibt. Er hofft, daß diese geschichtliche Bewegung die wahre Staatsverfassung realisieren wird, und verwahrt sich dagegen, deswegen von „verleumderischen Sykophanten“ wegen „Neuerungssucht, Jakobinerei und Rottierung, die dem Staat Gefahr drohe“ (7, 398 Anm.), beschuldigt zu werden. Ja, Kant ist der Überzeugung, daß die in und durch die Französische Revolution offenbar gewordene allgemeine „Denkungsart der Zuschauer“ einen „moralischen Charakter desselben [des Menschengeschlechts im Ganzen] wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht“ (7, 397–398).

Sittliches und politisches Handeln zielt also für Kant auf die geschichtliche Verwirklichung der allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft und derjenigen politischen Institutionen, die die Subjektivität, die Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit der Bürger sichern. Ein solches Handeln des Menschen versteht Kant als ein freies Handeln im Horizont der Geschichte. Dies ist für seine praktische Philosophie kennzeichnend. Kant versteht sittliches und politisches Handeln nicht als rituelle Wiederholung bestimmter in den Mythen bewahrter und vermittelter Paradigmata menschlichen Handelns⁴⁵ oder als Realisierung einer dem Einzelnen und der politischen Gemeinschaft immer schon vorgegebenen metaphysischen Ordnung⁴⁶.

⁴⁵ „Der Hauptunterschied zwischen dem Menschen der archaischen und traditionsbezogenen und dem Menschen der modernen Gesellschaften mit ihrer starken Prägung durch das Judentum liegt in der Tatsache, daß der erste sich untrennbar mit dem Kosmos und den kosmischen Rhythmen verbunden fühlt, während der andere darauf besteht, nur mit der Geschichte verbunden zu sein“ (Eliade, M., Kosmos und Geschichte, rowohlts deutsche enzyklopädie 260, 1966, 132).

⁴⁶ Wie schon Aristoteles (s. hierzu: Ritter, J., ‚Politik‘ und ‚Ethik‘ in der praktischen Philosophie des Aristoteles a. a. O.), so unterscheidet sich auch Kant in diesem Punkt von Plato. Für Plato ist die Vernunft gleichsam eine goldene und heilige Schnur, durch die der Einzelne und die politische Ordnung mit der kosmischen Ordnung verknüpft sind (Nom. 644 D – 645 B). Kant dagegen schreibt, daß dann, wenn „die Handlungen des Menschen . . . in demjenigen ihren bestimmenden Grund [hätten], *was gänzlich außer ihrer Gewalt ist* [bei Kant gesperrt], nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt, . . . die

Kants Begründung des sittlichen und politischen Handelns vollzieht sich noch diesseits der Alternative von Staat und Gesellschaft, die seit dem 19. Jahrhundert das Denken bewegt, die heute jedoch immer weniger plausibel ist⁴⁷. Der moderne Staat wird von Kant nicht von einer absoluten Idee aus so deduziert, daß er die bürgerliche Gesellschaft in sich „aufhebt“ und daß man von ihm sagen kann, der Mensch verdanke alles, was er sei, dem Staate. Der moderne Staat ist für Kant jedoch auch kein bloßes Machtinstrument herrschender oder konservativer Mächte, das im Namen einer revolutionären Klasse abgeschafft werden sollte oder im Blick auf eine institutionslose, sich allein durch das System der Bedürfnisse und deren Befriedigung regulierende bürgerliche Gesellschaft abstirbt. Kant verteidigt vielmehr die bestehenden politischen und rechtlichen Institutionen gegen die vor allem seit der Französischen Revolution offenbar gewordenen anarchistischen Tendenzen der Gesellschaft. Er fordert dort jedoch Rechts- und Freiheitssicherung, wo die bestehenden Institutionen diese nicht gewähren. Er ist der Überzeugung, daß Kritik und Aufklärung die einzigen Mittel sind, mit denen der praktische Philosoph *unmittelbar* der weiteren geschichtlichen Verwirklichung des modernen Staates dienen kann. Das ist die Weise, in der Kant das Verhältnis von Theorie und Praxis denkt. In der in der Wirklichkeit noch ungelösten Spannung, ja in dem Konflikt zwischen der praktischen Vernunft der konkreten Subjektivität und den bestehenden Institutionen sieht Kant einen Grund zur Hoffnung auf Besserung. Er sieht in ihr nicht wie der späte Hegel ein Ärgernis, das die Philosophie auf dem Standpunkt des absoluten Geistes – wenigstens in der Theorie – beseitigen muß⁴⁸.

Der Mensch erhofft jedoch nicht nur das, was er selbst bzw. die menschliche Gesellschaft machen und manipulieren kann. Seine tiefste Hoffnung richtet sich, das ist Kants Überzeugung, angesichts der Gewißheit der Endlichkeit und des Todes sowie der Erfahrung der Zweideutigkeit und des Bösen der Welt und des Fragmentarischen der menschlichen Geschichte auf das, was nicht allein in der Verfügungsmacht des Menschen steht. Für Kant ist die konkrete Vernunft des Einzelnen die durch die Tradition und durch „hergebrachte fromme Lehren“ „erleuchtete praktische Vernunft“ (6, 421), und es gibt nach seiner Auffassung

Freiheit nicht zu retten“ sei. „Der Mensch wäre Marionette, oder ein . . . Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewußtsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtsein seiner Spontanität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird“ (5, 110).

⁴⁷ S. hierzu etwa: Rendtorff, T., Zum sozialetischen Problem der Institutionen, besonders im Verhältnis von Staat und Gesellschaft, in: Glaube und Gesellschaft, Stuttgart-Berlin 1966, 42–58.

⁴⁸ S. hierzu etwa: Lübke, H., Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel-Stuttgart 1963; ders., Herrschaft und Planung, in: Die Frage nach dem Menschen a. a. O. 188–211; Adorno, Th. W., Negative Dialektik a. a. O.; Habermas, J., Nachwort zu: G. W. F. Hegel, Politische Schriften, Theorie 1, Frankfurt a. M. 1966; Marsch, W.-D., Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik, München 1965.

für diese Vernunft keinen überzeugenden Grund, angesichts der genannten Erfahrungen die Hoffnung preiszugeben, die sich auf den durch göttliche Weisheit und durch göttlichen Beistand nach dem „Ende aller Dinge“ sich vollendenden Endzweck des Menschen und der Schöpfung richtet, einen Endzweck, den Kant in Übereinstimmung mit der christlichen Überlieferung „die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (6, 412), die Verwirklichung des Reiches Gottes und des höchsten Gutes nennt. Kant ist nicht der Überzeugung, daß sich die menschliche Vernunft angesichts der genannten Erfahrungen jeder über den gesellschaftlich-politischen Bereich hinausgehenden Hoffnung gegenüber verschließen müßte. Er ist vielmehr der Überzeugung, daß die konkrete Vernunft – wenn sie redlich ist – die genannten Erfahrungen nicht durch einen vagen Optimismus oder eine angeblich heroische Resignation oder Verzweiflung überspielen und verdrängen kann. „Denn, man mag so schwergläubig sein wie man will, so muß man doch . . . eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will“ (6, 421). Ohne eine Hoffnung auf den Endzweck des Einzelnen und der Schöpfung würde für Kant das menschliche Leben, die Schöpfung und die Geschichte sinnlos sein. Die Sinnlosigkeit des Ganzen würde jeden denkbaren Sinn im Einzelnen und für den Einzelnen aufheben. Die Hoffnung auf den Endzweck ist nach Kant für die durch die religiöse Überlieferung erleuchtete praktische Vernunft eine vernünftige Hoffnung, und auch von ihr handelt daher seine praktische Philosophie⁴⁰.

Der Endzweck wird nach Kant freilich erst nach dem „Ende aller Dinge“, d. h. jenseits der in der Zeit sich verwirklichenden Geschichte des Einzelnen und der Menschheit und nach dem Ende der Welt „in ihrer itzigen Gestalt“ (6, 412) offenbar. Das „Ende aller Dinge“ ist „der Tod . . . für jeden Einzelnen“ (A 23, 151) und „das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit“ (6, 412). Die Ewigkeit wird hierbei von Kant nicht als „eine ins Unendliche fortgehende Zeit“ verstanden, sondern als „Ende aller Zeit“ (6, 411), als etwas, was von jeder Zeit und Geschichte qualitativ verschieden ist.

Von dem „Ende aller Dinge“ kann man sich nach Kant allerdings keinen Begriff machen. Von ihm gibt es für die notwendig an Raum und Zeit gebundene endliche Vernunft keine wissenschaftlich kontrollierbare Erfahrung. Der Gedanke von dem „Ende aller Dinge“ hat seinen Ursprung auch nicht „von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge

⁴⁰ Zu Kants ‚Religionsphilosophie‘, zu seiner Deutung des Verhältnisses von ‚biblischer Theologie‘ und ‚philosophischer Theologie‘ und von Staat und Religion, zu seiner Deutung des ‚Sündenfalls‘, zu seinem Beweis des Mißlingens aller bisherigen und der Unmöglichkeit aller zukünftigen Theodizeeversuche verweise ich auf meine in Anm. 1 angekündigte Arbeit. Die geschichtliche und sachliche Bedeutung von Kants Beitrag zur Lösung dieser Fragen wird erst dann voll sichtbar, wenn man sie im Zusammenhang der klassischen deutschen Philosophie von Lessing bis Hegel sieht. Die folgenden Ausführungen können zu Kants ‚Religionsphilosophie‘ nur einige Bemerkungen machen, und sie können sich auf das Gespräch und die Auseinandersetzung mit der theologischen und philosophischen Literatur hier nicht im einzelnen einlassen.

in der Welt“ und ist „dadurch allein veranlaßt“ (6, 412). Alle in den Religionen und Eschatologien entwickelten Vorstellungen von den „letzten Dingen“ sind für Kant nur Versuche der „Versinnlichung“ (6, 412) des „furchtbar-erhabenen“ Gedankens vom „Ende aller Dinge“, den die Vernunft nicht abweisen kann; denn dieser Gedanke muß „doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein: weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andre Art eingekleidet, angetroffen wird“: „Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich: weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist . . .; und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden“ (6, 411).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen über das dem Einzelnen, der Natur und der Geschichte bevorstehende „Ende aller Dinge“ läßt sich Kants Deutung des radikal Bösen und des Reiches Gottes vereinfacht so darstellen: Das Phänomen des Bösen wird nicht zureichend interpretiert, 1. von der ‚biologischen Erbsündenlehre‘ der Theologen, vor allem die der Neologen und Deisten, 2. von der „gutmütigen Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau“ (6, 158), die in ihrem naiven Optimismus den Menschen „von Natur für gesund und gut“ halten und das Böse allein aus der noch nicht humanisierten Sinnlichkeit und tierischen Natur des Menschen oder aus den noch nicht aufgeklärten gesellschaftlichen Zuständen erklären. Dies ist für Kant eine „heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat“ (6, 158). Nicht zureichend interpretiert wird das Phänomen des Bösen 3. von denen, die davon ausgehen, daß der Mensch dem Bösen so total verfallen sei, daß er zu keiner guten Tat fähig sei und damit aller sittlichen Pflicht, Zurechnung und Verantwortung enthoben sei.

Das Problem des radikal Bösen, das für Kant dunkler ist, als die Optimisten meinen, und heller, als die Pessimisten wännen, besteht für ihn darin, daß sich der Mensch immer schon vor seinen einzelnen Entscheidungen und Taten in einem geschichtlichen Stand erfährt, in dem sein „Hang zum Bösen“ und die Antriebskräfte der ihn umgebenden naturhaften und gesellschaftlichen Welt seinem Willen zum Guten einen unerklärbaren und im letzten unaufhebbaren Widerstand entgegenstellen. Diesen Stand der menschlichen Natur, diese Verstrickung in eine gegen seine Bestimmung gerichtete zweideutige Welt, die sich der Mensch nicht existentialistisch-personalistisch aus seinen je eigenen einzelnen bösen Entscheidungen und Taten zureichend erklären kann und die er auch nicht von sich aus so aufheben kann, daß er endgültig mit sich, mit Gott und der Welt in Frieden leben kann, diesen geschichtlichen Stand des Menschen meint Kant, wenn er vom radikal Bösen spricht.

Damit ist freilich auch für Kant nicht der „uns unerforschliche“ (6, 183) Ursprung des Bösen aus der menschlichen Freiheit und das Wesen des Bösen erklärt und erklärbar. Seine Kritik der theologischen und philosophischen Sündenfalltheorien des 18. Jahrhunderts, sein Beweis des Mißlingens aller bis-

herigen und aller zukünftigen Theodizeen und auch seine eigenen Hypothesen über den „Sündenfall“ und die „intelligibele Tat“ vor aller Zeit gehen bewußt davon aus, daß für uns „kein begreiflicher Grund“ vorliegt, warum die Freiheit ihrem eigenen Wesensgesetz zuwider gehandelt hat: „Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ (6, 183). Kant beendet seine Überlegungen über das radikal Böse damit, daß er, in Übereinstimmung mit der „Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient“, und in diesem Punkt auch in Übereinstimmung mit Kierkegaard, erklärt, das Böse fange „von der Sünde“ (6, 181) an.

Kant will damit jedoch nicht das Problem des Bösen und des Übels in der Welt, das die europäische Philosophie von ihrem Ursprung in Griechenland an bewegt hat und das seit Leibniz von ganz bestimmten Voraussetzungen aus unter dem Begriff Theodizee erörtert wird, als ein illegitimes Problem aus der Philosophie verdrängen. Im Gegenteil, er betont ausdrücklich bei der Erörterung der Theodizee, in der die Vernunft vor dem Angesicht Gottes nach dem Ursprung des Bösen und des Übels in der Welt fragt, „daß nicht etwa ein solcher Proceß an sich vermessen u. frevelhaft sey sondern mit aufrichtiger Gesinnung geführt er mag ausfallen wie er will besser sey als eine heuchlerische Lobpreisung des unerforschlichen Welturhebers wenn gleich innerlich das Herz widerspricht“ (A 23, 85). Kant kritisiert lediglich die Theodizeeversuche derjenigen Vernunft, die sich als „der vermeintliche Sachwalter Gottes“ „anheischig“ macht, in einem „Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft“ die Einwürfe der Vernunft gegen die „höchste Weisheit des Welturhebers“ (6, 121) wegen des Zweckwidrigen in der Welt zu widerlegen und diese höchste Weisheit „durch Beleuchtung und Tilgung derselben [Einwürfe] *begreiflich*“ (6, 122) zu machen.

„Heuchlerische Lobpreisung“ ist für Kant jede spekulative Theodizee, die im Widerspruch zur konkreten Welt- und Selbsterfahrung des Menschen und im Widerspruch zu dem, was „innerlich das Herz“ sagt, vorgibt, angesichts des Übels und des Bösen in der Welt die unerforschlichen Absichten und Wege Gottes erkennen, ja beweisen zu können. „Mit aufrichtiger Gesinnung“ ist dagegen ein solcher Prozeß in einer „authentischen Theodicee“ geführt, wenn diese alle vermeintlichen Einwürfe gegen Gott ebenso wie alle heuchlerischen Rechtfertigungen Gottes abweist, „wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen“ (6, 131).

Auf den Standpunkt der „authentischen Theodicee“ stellt sich nach Kant derjenige, der wie Hiob „die gewissenhafteste Redlichkeit zum Princip aller seiner Glaubensaussprüche machte; ein Grundsatz von dem man weil er so klar einleuchtet vermuthen sollte er werde allgemein seyn der aber wegen eines eingewurzeltten Hanges des Menschen zur Unlauterkeit Falschheit die bis zur inneren Lüge geht so gar selten angetroffen wird daß es sogar gemeinlich als ein Mittel die Gunst des höchsten Wesens zu erwerben angesehen wird Dinge innerlich ja wohl gar äußerlich zu bekennen davon man nicht allein nicht über-

zeugt ist sondern sogar überall nichts versteht und um deswillen auch nicht glauben kan bloß weil so wie man bey Menschen durch Vorgeben von dem was vermuthlich von einem Mächtigen verlangt wird eben das ausrichten kan als ob es Warheit wäre bey dem Herzenskündiger dadurch daß man ihm den Hof macht Gunst zu erwerben sey“ (A 23, 85).

Kant weiß freilich, daß eine von ihm so genannte „authentische Theodicee“ in einer geschichtlichen Situation, in der – bewußt oder unbewußt – die herrschende Theologie ebenso wie die Aufklärungsvernunft den Offenbarungsinhalt der Bibel preisgegeben hat und in der die Vernunft unkritisch ihre Grenzen überschreitend „unfehlbar in Moral sowohl als Religion“ (3, 568) „Verwüstungen“ anrichtet, eine unzeitgemäße Antwort auf das Problem des Übels und des Bösen in der Welt ist. Dieser „Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis, oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein schlimmes Schicksal erfahren haben“ (6, 133).

Da sich der Mensch in einem in diesem Sinne durch das radikal Böse gekennzeichneten geschichtlichen Stand befindet, ist es für Kant „begreiflich, warum die griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten“ (5, 137) und warum „die Lehre des Christentums . . . in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes) [gibt], der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge tut“ (5, 138-139). Unter dem Reich Gottes als höchstem Gut des Menschen versteht Kant zumindest folgendes: 1. das durch „die christliche Sittenlehre“ verheißene Reich, das den „Mangel“ des moralischen Gesetzes der praktischen Vernunft ergänzt, die zwar von dem Menschen moralische Vollkommenheit fordert, aber ihm keine Glückseligkeit verheißsen kann, denn „das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit“ (5, 139). Das Reich Gottes dagegen sei jener verheißene Zustand, worin „die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, *meine eigene Glückseligkeit* mit enthalten“ (5, 141). Unter einem Reich Gottes versteht Kant 2. das Reich, das allein „durch einen heiligen Urheber kommen“ (5, 140) kann, allein durch Gott, der „der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise“ (5, 142 Anm.) ist. Er versteht unter ihm 3. jenes Reich, das *jetzt schon* – wenn auch noch verborgen – durch das Handeln des Menschen verwirklicht wird, denn das Ziel und der Wunsch des Handelnden ist, „das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen)“ (5, 141). Kant versteht unter dem Reich Gottes 4. jenes Reich, das jetzt jedoch trotz seiner verborgenen Gegenwart lediglich „Gegenstand der Hoffnung“ ist und erst in der „Ewigkeit“ (5, 140) offenbar wird, wenn der heilige und gnädige Gott das radikal Böse in uns und die Unangemessenheit zwischen unserer Tugend und der geforderten Heiligkeit der Sitten und erhofften Glückseligkeit aufgehoben haben wird.

Sicherlich bleiben bei Kants Deutung des radikal Bösen und des Reiches

Gottes manche Fragen unerörtert bzw. offen, die der „biblische Theologe“ unter der Voraussetzung seines Glaubens an die Offenbarungen und Verheißungen Gottes in der Bibel und vor allem in Jesus Christus erörtern muß. Selbst über Kants prinzipielle Unterscheidung zwischen „biblischer Theologie“ und „philosophischer Theologie“ kann und darf der „biblische Theologe“ von seinen Voraussetzungen aus streiten – auch nach Kants Selbstverständnis.

Soviel dürfte jedoch deutlich geworden sein, daß Kants Aussagen über das Reich Gottes auf dem Boden seiner „philosophischen Theologie“ sich von manchen Deutungen des Reiches Gottes in der nachkantischen Philosophie unterscheiden: das Reich Gottes kann sich nach Kant nicht innerhalb der menschlichen Geschichte in einem politischen Staat, in einem „messianischen Erdenreich“ (A 23, 112), verwirklichen und erfüllen. Kant spricht bewußt von einem „Reich Gottes nach dem neuen Bunde“, nicht von einem „nach dem alten Bunde“, von einem „moralischen“ und nicht von einem „politischen“ Reich (A 23, 113). Die Verwirklichung des Reiches Gottes ist für Kant auch nicht zu verwechseln mit einem allein von dem Menschen bzw. der Menschheit zu verwirklichenden Fortschritt der Sittlichkeit, der Kultur oder gar der Zivilisation. Kant entmythologisiert auch nicht die christliche Überlieferung von der Erbschuld und dem Reiche Gottes als Mythos oder Chiffer einer geschichtslosen eigentlichen Existenz. Er verflüchtigt sie auch nicht zu einer für das gegenwärtige sittliche und politische Handeln folgenlosen fernen Utopie oder Eschatologie. Kants sogenannte Ethikothologie und sein sogenannter Vernunftglaube⁵⁰ formulieren jenseits der von der Aufklärung fixierten Alternativen jene Bedingungen, unter denen möglicherweise die kritische Subjektivität auch in der Moderne dazu bereit und fähig sein kann, die durch die christliche Überlieferung vermittelte Wahrheit als ihre eigene Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen.

V.

Wenn die hier in einigen Zügen angedeutete Interpretation von Kants Grundlegung der praktischen Philosophie im Horizont der Subjektivität und Geschichte richtig ist, so ergibt sich für das philosophische Gespräch über Grundlegungsprobleme der praktischen Philosophie in der Moderne zumindest eine doppelte Aufgabe: 1. Notwendig ist dann eine erneute Prüfung und kritische Auseinandersetzung mit den Argumenten, mit denen die Philosophie nach Kant glaubte, über Kants praktische Philosophie, vor allem über seinen sogenannten Formalismus, hinausgehen zu können und zu müssen. 2. Notwendig ist dann eine genaue Formulierung und Erörterung der Fragen, die heute von einer praktischen Philosophie diskutiert werden müßten, die von Kants Voraussetzungen ausgeht. Nur auf einiges hierzu sei abschließend kurz hingewiesen.

1. In der Kritik des angeblich leeren Formalismus und rigorosen naturfeind-

⁵⁰ Kant bedient sich dieser und anderer Begriffe des „gewöhnlichen Redegebrauchs“ der Diskussionen seiner Zeit, obwohl er genau weiß, daß dieser „nicht . . . präzise“ (7, 361 Anm.) genügt ist.

lichen Moralismus von Kants praktischer Philosophie stimmen weithin selbst diejenigen überein, die sonst in ihren Positionen und Grundintentionen verschieden, ja entgegengesetzt sind. Andererseits scheint der Bruch mit Kant selbst dort, wo bestimmte mit Kant gemeinsame sachliche und geschichtliche Voraussetzungen ausdrücklich betont werden, z. B. bei Hegel, größer zu sein als die Kontinuität des Denkens.

Für Jacobi z. B. sind Kants Postulate „bloße subjektive Fiktionen“⁵¹. Die Konsequenz seiner praktischen Philosophie sei der „Nihilismus“⁵², „weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität“⁵³. Kants transzendentaler Idealismus und seine Konsequenzen für die praktische Philosophie werden 1801 von Reinhold als Beginn des Irrwegs der „Geschichte der neueren und neuesten Philosophie“ kritisiert: „So viel wird mir jeder, in der Geschichte der neueren und neuesten Philosophie auch nur obenhin bewanderte, Leser einräumen: daß die ganze transzendente Umwälzung durch sich selber auf die Kreislinie beschränkt sei, welche der fortschreitende Idealismus um die, als den einzig möglichen Mittelpunkt aller Wahrheit angenommene, Subjektivität herum beschreibt, – und daß durch die Fichtisch-Schellingsche Sublimation des Kantischen transzendentalen Idealismus jener Mittelpunkt entscheidend festgesetzt, und jene Kreislinie völlig vollendet sei“⁵⁴.

Hegel und die sich an ihm orientierenden Denker stimmen dagegen noch weithin mit Kant überein. Ihre Kritik des angeblichen Formalismus von Kant läßt sich kurz so formulieren: Kant entfaltet und fixiert den Standpunkt der bloßen Moralität, der Innerlichkeit und der schlechten Subjektivität, für die das Gute und das Sittliche nur ein der Geschichte und der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Welt und ihren Institutionen gegenüber fernes Jenseits, ein unendlicher Progreß, ein ohnmächtiges Sollen, eine utopische Versöhnung ist. Für Kant gebe es nur „das abstrakte, nur sein sollende Gute und die ebenso abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität“⁵⁵. Die Philosophie habe jedoch das Sittliche und Vernünftige als das an und für sich im Staat Vollbrachte und Verwirklichte aufzuweisen. Die Philosophie sei nicht ihrem Wesen nach Kritik der stets unversöhnten Wirklichkeit des Einzelnen, der Gesellschaft und des Staates und nicht Formulierung von Zielen und Bedingungen, unter denen die bestehenden sittlichen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen wenn nicht vollkommen und gut, so doch wenigstens besser werden können. Philosophie sei vielmehr die Theorie, die im Geiste, durch „Er-Innerung“, mit derjenigen substantiellen Wirklichkeit versöhne, die im sittlichen Universum des Staates realisiert und im Geiste der Weltgeschichte gerechtfertigt sei.

Marx und die sich an ihm orientierenden Denker kritisieren Kants soge-

⁵¹ F. H. Jacobis Werke, Leipzig 1812–1825, 3, 182.

⁵² ebda. 3, 184.

⁵³ ebda. 2, 44.

⁵⁴ Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts, hrsg. v. C. L. Reinhold, Erstes Heft, Hamburg 1801, VI (Vorrede).

⁵⁵ Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. Hoffmeister, J., ⁴Hamburg 1955, 140.

nannten Formalismus weithin mit denselben Kategorien wie Hegel und die sich an ihm orientierenden Denker. Ihre Formalismus-Kritik zielt jedoch auf anderes: Die Versöhnung besteht für sie nicht in dem bereits im Prinzip im Staat verwirklichten sittlichen Universum, sondern in der von der Zukunft erhofften Gesellschaft. Kants praktische Philosophie ist für sie daher z. B. eine im Ansatz atheistische und revolutionäre Ethik, die lediglich vor radikalen religiösen und politischen Konsequenzen zurückschreckt (Goldmann), oder eine Ethik, die den unhaltbaren Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft widerspiegelt, der nur noch an einem Naturrecht ohne Natur, an extremen Ausnahmesituationen und Pflichtkollisionen und an heroischen Entscheidungen Modellfälle wahrhaft sittlichen Handelns sichtbar machen kann (Bloch, Adorno).

Wo man Kants sogenannten Formalismus nicht mehr kritisiert im Blick auf das bereits im Staat im Prinzip verwirklichte sittliche Universum, das die philosophische Theorie aufweisen soll, oder im Blick auf die von der Zukunft erhoffte Gesellschaft, die die revolutionäre Praxis allererst schaffen soll, da betrachtet man aus verschiedenen Motiven Kants Grundlegung der praktischen Philosophie im Faktum der Vernunft, in der Idee des Staats- und Völkerrechts und in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft als eine unhaltbare Hypostasierung der Aufklärungsvernunft. Für diejenigen Vertreter des Naturrechts, die glauben, ein immergültiges materiales Naturrecht auf eine immergültige Weise aussagen zu können, ist Kant nach wie vor der Zermalmer der Metaphysik und der metaphysischen Begründung der praktischen Philosophie. Für die Werttheorie, die auf Grund ihres naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriffs die Geschichte und den metaphysischen Begriff des bonum preisgegeben hat und für die die ‚Ethik‘ eine Betrachtung des Reiches von Werten ist, bleibt Kants Fundierung der praktischen Philosophie leer und formal. Die Formalismus-Kritik auf dem Boden des biologischen Evolutionismus formuliert Lorenz z. B. so: Kants Ethik ist ein „in sich restlos stimmiger Apparat der Vernunft“, ein „leerlaufendes Räderwerk ohne Motor“⁵⁶. Doch nicht aus der Vernunft, sondern allein aus der Wertempfindung und dem Gefühl – „dem Drang der Dunkelheit, in die unser Bewußtsein nicht hinabreicht“⁵⁷ – könne der Mensch materiale Imperative und Verbote erhalten.

Wenn die hier vorgetragene Interpretation von Kants Grundlegung der praktischen Philosophie richtig ist, dann ist – wie gesagt – eine erneute Prüfung und kritische Auseinandersetzung mit der nachkantischen Philosophie notwendig, die glaubte, um der Grundlegung einer modernen praktischen Philosophie willen über Kant und seinen angeblichen Formalismus hinausgehen zu müssen.

2. Wenn man davon ausgeht, daß von Kant aus ein Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne geleistet werden kann, so wird man nicht so sehr die von Kant im Horizont der Geschichte formulierten Imperative, sondern vielmehr die sich von ihnen aus für das sittliche und

⁵⁶ Lorenz, K., Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 4Wien 1964, 380.

⁵⁷ ebda. 381.

politische Handeln heute ergebenden konkreten Forderungen genauer bestimmen müssen. Die Verwirklichung des modernen Staates und eines modernen Systems von Staaten im Sinne einer bestimmten Rechtsgesellschaft mit bestimmten die Freiheit sichernden Institutionen politischer Herrschaft verlangt heute z. B. die Berücksichtigung wirtschaftlicher, technischer, gesellschaftlicher und politischer Tatsachen und ‚Sachzwänge‘, die für Kant, der im Grunde nur die vorindustrielle Gesellschaft kannte, noch irrelevant waren.

Kant kritisiert angesichts der durch die Aufklärung und seit ihr fixierten Antithesen von Glauben und Wissen und von christlicher Überlieferung und freier religionsloser Selbstbegründung des Einzelnen und der Gesellschaft beides: die kleinmütige Verteidigung der orthodoxen Gestalt des Christentums und die „Keckheit der Kraftgenies“ (7, 377), die eine neue Religion stiften wollen. Er geht hierbei wie Lessing davon aus, daß das Christentum trotz aller Krisen und Erschütterungen allein dazu bestimmt ist, eine „allgemeine Weltreligion“ zu sein, und gibt daher wie jener in seinem ›Nathan‹ fast mit den gleichen Worten den Rat, „die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen“ (6, 422). Da heute jedoch der Bruch mit der europäischen und der christlichen Überlieferungsgeschichte offensichtlich radikaler ist als zu Kants Zeiten, ist eine Vermittlung der praktischen Philosophie mit dieser Überlieferungsgeschichte wesentlich schwieriger, als Kant annahm und annehmen konnte.

Dies und anderes ist an Kants Grundlegung der praktischen Philosophie ergänzungsbedürftig. Kants Grundlegung der praktischen Philosophie ist heute jedoch sicherlich bei der Erörterung von Grundlegungsproblemen der praktischen Philosophie fruchtbarer, als die bisherigen Kant-Rezeptionen und Kant-Kritiken annahmen.