

ARTICLES

GERHARD FUNKE

KANT ALS PERSÖNLICHKEIT UND DIE FRAGE NACH DEN BEDINGUNGEN DER MÖGLICHKEIT, WIRKLICH MENSCH ZU SEIN

Worin das Wichtigste dieses Lebens zu sehen ist und worauf der Wert des äußerlich glanzlosen Werkes beruht, das einem bescheidenen Dasein abgerungen worden ist und das sowohl für den damaligen geschichtlichen Augenblick als auch für die gegenwärtige Zeit und wohl noch für die zukünftige Entwicklung epochemachende Bedeutung haben soll, darüber sind sich die wenigsten Zeitgenossen jenseits der Gelehrtenrepublik im klaren; und sie wissen auch nicht, was er als Persönlichkeit war¹.

¹ Über Kants Persönlichkeit siehe: Bruno Bauch, Die Persönlichkeit Kants, in: Kant- Studien Bd. 9 (1904), S. 196- 210; Karl Vorländer, Neue Zeugnisse über Kants Persönlichkeit, in: Kant- Studien Bd. 23 (1918/1919), S. 503 ff., Paul Menzer, Kants Persönlichkeit, in: Kant- Studien Bd. 29 (1924), S. 1-20; Arnold Gehlen, Über Kants Persönlichkeit (1938), in: Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften (1965), S. 304-311. Weitere Auskunft geben u. a. die Schriften: Borowski/Jachmann/Wasianski, Immanuel Kant (1804), darin: L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants - R. B. Jachmann, Immanuel Kant, geschildert in Briefen an einen Freund - E. A. Ch. Wasianski, Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren; F. Th. Rink, Ansichten aus Kants Leben (1805); Chr. Fr. Reusch, Kant und seine Tischgenossen, in: Neues

Bei dem schleichenden *taedium historiae*, dem gerade für den Deutschen in dieser unserer Gegenwart so charakteristischen „Überdruß an der Geschichte“, gilt die Vergangenheit, auf der wir doch alle gemeinsam fußen, nicht viel - die vorweggenommene Zukunft, über die sich, nach einer stehenden Redewendung unserer Tage, jeder in vorlaufender Entschlossenheit seine eigenen Gedanken macht, verschlingt alles². Angesicht der geradezu als „Errungenschaft“ unserer Zeit ausgegebenen (gelegentlich sogar obrigkeitlich gepflegten) „Geschichtsvergessenheit“ seit dem Zweiten Weltkrieg fällt eine Erinnerung schwer, sie ist jedoch notwendig³. Der Kulturosoziologe Alfred Weber hat unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg (1946) in einem symptomatischen Buch unserer „Abschied von der bisherigen Geschichte“ beschworen⁴, der Kulturpädagoge Theodor Litt hat fast gleichzeitig (1948) in einer bedeutenden Analyse „Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens“ aufgedeckt⁵, und der Kultur- und Sozialhistoriker Hermann Heimpel hat im Zusammenhang hiermit in einer manifestartigen Untersuchung einige Jahre später (1956) gefragt, ob wir denn in Deutschland schlechtweg eine „Kapitulation vor der Geschichte“ betreiben⁶.

In solchen und anderen, von verschiedenster Warte vorgenommenen allgemeinen und speziellen Kulturkritiken kommt zum Ausdruck, wie groß für die Öffentlichkeit offenbar die Unsicherheit gegenüber der eigenen Geschichte geworden ist und wie sehr sich eine Überprüfung der unversehens eingebürgerten Abwertung des Menschen von geschichtlichem Verdienst und geschichtlicher Größe aufdrängt.

Mit Bezug auf Kant sind nun traditionell bestimmte Meinungen im Umlauf, die allerdings auch schon früher nicht bereits deswegen richtig waren, weil sie etwa ziemlich allgemein akzeptiert gewesen sind. Sie sind bei der zunehmenden Politisierung und Ideologisierung des historischen Bildes führender Persönlichkeiten, von der Kant nicht verschont geblieben ist, heute nicht weniger einseitig als ehemals - Karl Vorländer⁷ sozialistische Interpretation (1910, 1911, 1920), Hans Heyses nationalsozialistische

Preußisches Provinzialblatt Bd. VI (1848), Heft 4/5; M. Wentscher, War Kant Pessimist?, in: Kant-Studien Bd. (1899), 32-49; E. v. Hartmann, Kant und der Pessimismus, in: Kant-Studien Bd. 5 (1900), S. 21-29; F. A. Schmid, Kant im Spiegel seiner Briefe, in: Kant-Studien Bd. 9 (1904), S. 307-320; E. Adickes, Kant als Mensch. Zu Kants hundertjährigem Todestag, in: Dt. Rundschau, 30. Jg. (1904), S. 125-131; K. Vorländer, Kants Leben (1911, Neudruck R. Malter 1974); H. Linden, Kant kein Deutscher?, in: Kant-Studien Bd. 20 (1915), S. 447 ff.; K. Stavenhagen, Kant und Königsberg (1949); F. Gause, Kant und Königsberg (1974).

² Vgl. Hermann Heimpel, *Der Mensch in seiner Gegenwart* (1954, 1957): *taedium historiae* S. 169, 198, 199; ders. *Über Geschichte und Geschichtsunterricht in unserer Zeit* (1959); Reinhard Wittram, *Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte* (1969)

³ Vgl. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte* (1950); H.-J. Schoeps, *Die letzten dreißig Jahre* (1956); A. Heuß, *Verlust der Geschichte* (1959); W. Kamlah, *Probleme einer nationalen Selbstbesinnung* (1962); W. Conze, *Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte* (1963)

⁴ A. Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte* (1946), S. 10 ff.

⁵ Th. Litt, *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens* (1948), hier: S. 111, 127 ff.; und *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte* (1948), S. 48 ff.

⁶ H. Heimpel, *Kapitulation vor der Geschichte?* (1956), bes. S. 5-11

⁷ K. Vorländer, *Kant und der Sozialismus* (1900); *Kant und Marx* (1911), bes. aber *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus* (1920) sowie *Von Machiavelli bis Lenin* (1926).

Adaption (1935)⁸ und Magdalena Aebis⁹ mit Affekt vorgetragene geschichtsklitternde Darstellung, also die loci communes aus der Weimarer, aus der Braunauer und aus der Nachkriegsmerziehungszeit (1947), sind Beispiel genug. Die Frage stellt sich, ob Geschichte eine Bildungsmacht sei¹⁰.

Woran erinnert man sich wirklich, wenn von Kant die Rede ist, und woran müßte man sich erinnern, wenn man den verdeckenden Vorurteilen im menschlichen wie im sachlichen Bereich den Abschied geben würde? Schlagworte vereinfachen und entstellen gewiß, sie beleuchten aber gelegentlich die Situation, und unsere Zeit lebt von bzw. lebt mit Schlagworten. Da wird von Kant, dem Bourgeois, dem deutschen Kleinstädter und Kleibürger, dem engen Professor und strengen Pedanten gesprochen, von dem „kleinen Magister“ (bei Hamann) und dem großen „Chinesen von Königsberg“ (bei Nietzsche), von dem „alleszermalmenden Kant“ (bei Mendelssohn) und dem neuen „Moses unserer Nation“ (bei Hölderlin), von dem Mann, der eine „kopernikanische Wende“ in der Denkart und eine Orientierung an einem rein aus Pflicht bestimmten Leben zuwege gebracht habe - da genießt man es, wenn man dem Philosophen Kant ignoblerweise und mit plebejischem Affekt „cant als intelligiblen Charakter“ zuschreibt - da weiß man gerade eben noch ein wenig von Kants als Opfer des Wöllnerschen Zensuredikts in der nachfridericianischen Epoche des deutschen „Vielgeliebten“ (Friedrich Wilhelms II.) - da geistern vage Vorstellungen von Kant als zeitweisem Parteigänger der französischen Revolution, von Kant als Theoretiker eines künftigen Völkerbundes und von Kant als dem im Jubiläumsjahr 1974 nolens volens akzeptierten Ahnherrn Hegel/Marxens - da greift man gedankenlos die Formel vom Kantischen Rigorismus in der Ethik, vom Kantischen Republikanismus in der Politik, vom Kantischen Kritizismus und Phänomenalismus in der transzendentalphilosophischen Grundwissenschaft auf, man wiederholt gelegentlich das Kantische Wort vom interesselosen Wohlgefallen in der Ästhetik, von der Naturzweckmäßigkeit als heuristischem Prinzip in der sehr weit aufgefaßten „Physik“ sowie vom Menschen als „Bürger einer bessern Welt“ in der Metaphysik, und endlich vom Radikalbösen im Menschen, der - in der Religionslehre - durchaus aus „krummem Holz geschnitzt“ erscheint. Gegner zitieren mokant Kants Wort vom wahren Philosophen qua wahren Kantianer aus dem „Streit der Fakultäten“, und schließlich hat man eine gewisse Ahnung davon, wie Kant in der „Anthropologie“ vom Menschen handelt, der da sein eigener, letzter Zweck ist. Dies, letzter Zweck seiner selbst und seiner Handlungen sein, ist aber offensichtlich das Entscheidende.

Kant hat am Schluß seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die drei Fragen: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen? als eben für den Menschen bezeichnend formuliert. Aus seiner „Logik“ geht hervor, daß er sie alle drei als eigentlich eine,

⁸ H. Heyse, Philosophie und politische Existenz, in: Kant- Studien Bd. 40 (1935); Idee und Existenz in Kants Ethiko- Theologie, in: Kant- Studien Bd. 40 (1935); Kant und Nietzsche, in: Kant- Studien Bd. 42 (1943)

⁹ M. Aebi, Kants Berründung der deutschen Philosophie (1947),bes. Vorrede, dagegen:l. Ebbinghaus, Magdalena Aebi und Immanuel Kant, in: Archiv für Philosophie (1954), V, 1, S. 37-56; auch: Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden (1968), S. 120-139

¹⁰ Gerhard Ritter, Geschichte als Bildungsmacht (1946)

nämlich als die Frage: Was ist der Mensch? aufgefaßt wissen wollte¹¹. Dabei muß heute eines vorausgeschickt werden: Der Mensch läßt sich je nach Wahl des Gesichtspunktes natürlich in durchaus verschiedener Weise bestimmen¹². Zoologisch betrachtet ist er ein Säugetier, zur Familie der Hominiden, einem Zweig der Primaten also (der „Herrentiere“) gehörig, wie einige meinen, ein arrivierter, großwahn sinnig gewordener Affe; chemisch gesehen, ist derselbe Mensch eine Mischung von Eiweiß, phosphorsaurem Kalk, Kohlensäure, Schwefel, Wasser, Eisen, kurz: er ist, was er ißt, in physiologischer Sicht stellt er ein strukturiertes Funktionsganzes mit Steuerung der Organleistungen durch Nervensystem, durch innersekretorische Drüsen und enzymatisch ablaufenden Zellstoffwechsel, eine Tiefenperson vor und neben der heranreifenden Kortikalperson, also ein paläenzephalas „Es“ und ein neenzephalas „Ich“ dar.

Als Individuum ist er „Fall“ in der Medizin, in der Psychologie, ggf. in der Existenzanalyse; als sozial lebendes partikulares Wesen wird er von Ethologie, Soziologie, Politologie erfaßt und beschrieben; als universal verankerter und universal interessierter Mikrokosmos ist er Gegenstand der philosophischen Anthropologie. Diese philosophische Anthropologie, im 20. Jahrhundert zu einer bevorzugten Disziplin im Zwischenbereich zwischen Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaft avanciert, hat von altersher die verschiedensten Formeln für die Kennzeichnung des Wesens des Menschen zur Hand: er heißt homo sapiens, homo faber, homo viator, homo loquax; es wird der Satz homo mensura, homo homini deus, homo homini lupus, je nachdem, auf ihn angewandt; man begreift ihn als homme machine, als intelligence servie par ses organes, als condamné á être libre; weiter: ob good-natured man oder hell's angel - es bleibt beim man that unknown und damit bleibt der Mensch the proper study of mankind. Es wird der Mensch, der nach dem harmlosen Platonischen Schema als „unbefiederter Zweifüßler“ definiert ist und der die satirisch von Diogenes hinzukomponierte Gegendefinition als also „gerupfte Gans“ gefunden hat, heute bei Sartre zur „Hölle des Menschen“. Ob dieser Mensch als wesentlich lachend, weinend, spielend oder leidend angesehen wird, ob er sich selbst als von göttlicher Faulheit oder ob er sich als grundsätzlichen Neinsagenkönner versteht, ob er als besonnen, unbehaust, als von Natur zur Kultur bestimmt bzw. als erster Freigelassener der Schöpfung auftritt, immer ist er (den Kant das Tier genannt hat, das, wenn es unter Seinesgleichen lebt, einen Herrn nötig hat) in allen diesen Gegensätzen das noch nicht festgestellte Tier.

Die Entscheidung für die eine oder die andere vorgängige, inhaltliche Wesensbestimmung kann nicht leicht fallen, zumal die Auswahlliste sich fast beliebig verlängern ließe. Was Kant betrifft¹³, so würde er vielleicht summarisch sagen, der Mensch sei dasjenige Wesen, welches den bestirnten Himmel über sich und das moralische Gesetz in sich erkennt bzw. anerkennt¹⁴. Wie dem auch sei - allein mit der Frage nach dem Wesen

¹¹ Kritik der reinen Vernunft B 833, in: Neudr. d. Ak. Ausg. (1968) Bd. III, 522; Logik (1800), in: IX, 25

¹² Der Orbis- Sammelband De Homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens (1962), hrsg. v. M. Landmann; und der DTV - Doppelband Biologische Anthropologie (1972), hrsg. v. H.-G. Gadamer und P. Vogler, vermitteln einen Überblick.

¹³ Erich Adickes, Auf wem ruht Kants Geist? (Eine Säkularbetrachtung), in: Archiv für systematische Philosophie, X (1904), S. 1-17

¹⁴ Kritik der praktischen Vernunft, Beschluß des Werkes: Ak. Ausg. Neudr. V, 161

des Menschen gibt Kant schon eine gewisse Antwort, und er vermittelt mit seiner Unterscheidung von reiner theoretischer und reiner praktischer Vernunft, von das Spiel der Welt betrachten und das Spiel der Welt spielen bereits eine inhaltfixierte Angabe. Im übrigen steht er damit in einer ununterbrochenen abendländischen Tradition, die unterschwellig offenbar auch dann ihre Wirksamkeit beweist, wenn sie nicht ausdrücklich bewußt gemacht wird¹⁵.

In den *Gesta Romanorum*, jener nach 1300 wahrscheinlich in England entstandenen und in ganz Europa verbreiteten Sammlung lateinischer Geschichten und Erzählungen handelt eine charakteristische vom „Lebenslauf des Menschen“: sie stellt ausdrücklich die Frage nach der „Natur des Menschen“. Und wenn sie die Frage zunächst lapidar in dem hiobschen Sinne beantwortet, daß der Mensch elend die ganze Zeit seines Lebens sei, so bleibt sie doch weiterhin durchaus beim Thema, indem der König in der Erzählung es genauer wissen will und dem Philosophen vier Fragen zur Sache vorlegt. Sie lauten: Was ist der Mensch?, Wem gleicht er?, Wo befindet er sich?, Mit welchen Gefährten lebt er?¹⁶

Eineinhalb Jahrhunderte später, Ende des 15. Jahrhunderts, wirft der italienische Humanist Giovanni Pico della Mirandola dieselbe Frage auf und beantwortet sie in seiner Schrift *De hominis dignitate* (1486) zugleich dadurch, daß er den Menschen als frei, d. h. als freien Bildner seiner selbst, insofern als Abbild des Schöpfers, als Selbstgestalter innerhalb einer im übrigen durchaus festgefügt und durchgängig bestimmten Welt, als Freien neben anderen freien Menschen vorführt, die als selbstverantwortliche Bildner ihrer selbst ebenfalls die Natur erst wählen und hervorbringen, welche sie dann haben werden, und die alle insgesamt eben hierin, in dieser ihrer nicht selbst verordneten, sondern ihnen zugewiesenen Freiheit ihre Würde besitzen¹⁷.

Daß es somit eine abgeleitete und eben zugewiesene Freiheit ist, über die der Mensch da innerhalb der Natur verfügt, läßt die Frage nochmals 200 Jahre später in der Mitte des 17. Jahrhunderts neuerlich auftauchen, wenn Blaise Pascal in den „*Pensées*“ (1673) fragt, welche Stelle der einzelne in der Natur bei derartiger *condition humaine* wirklich einnehme. Und er weiß keine andere Antwort als die, daß er wohl ein Nichts angesichts des Unendlichen und alles gegenüber dem Nichts, ein Mittleres zwischen All und Nichts darstellen müsse: er kennt die Übermacht des Weltalls über ihn; das Weltall aber weiß nichts davon¹⁸.

Kant ist, am Ende des 18. Jahrhunderts, wieder eine entsprechende Frist später, offenbar von dieser Linie her zu sehen, und im Sinne Kants kann hier formal ein Fazit gezogen werden: der Mensch ist dasjenige Wesen, das der Welt, nämlich der uns allen allein gegebenen Welt (-einschließlich aller darin gegebenen divergierenden Auffassungen über das Wesen des Menschen-) als ihre unumgängliche Voraussetzung zugrundeliegt. Er ist das unentbehrliche, nicht wegdenkbare Korrelat, das *complementum*

¹⁵ Vgl. Erich Przywara, *Kant heute. Eine Sichtung* (1904)

¹⁶ *Gesta Romanorum*, nach der Übersetzung von I. G. Th. Grasse herausgegeben von H. E. Rübesamen (München 1962), Stück 36, S. 47 - 50, hier S. 47

¹⁷ Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486), dt. von W. H. Rüssel (Von der Würde des Menschen, Leipzig 1940), S. 40

¹⁸ Blaise Pascal, *Pensées* (Ausgabe nach der Anordnung von Léon Brunschvicg; dt. von E. Wasmuth, 1946, Nr. 347) S. 169 ff. (Strowski-Rüttenauer S. 128)

possibilitatis der empirischen Welt nicht nur, sondern auch der ins Transzendente ergänzten Welt¹⁹.

Schon mit den Fragen also: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen? gibt der Mensch Auskunft über sich und legt in Umrissen die Rolle fest, die er spielt - er ist Spielbetrachter und Mitspieler (theoretische und praktische Vernunft), und genau bereits damit legt er seine Rolle in spezifischer Weise an. Die frühneuzeitliche *Fabula de Homine* (1518) des Spaniers Juan Luis Vives entfaltet hier das Leitmotiv in unüberbietbarer Klarheit, das als „geheime Philosophie“ zugrundeliegt²⁰.

Der Mensch, so beginnt die Untersuchung, ist als Hauptdarsteller einer von Juno arangierten Theateraufführung seinerseits Spielzeug und Spieldarsteller zugleich: während der Götterhimmel der Zuschauerraum dieses von Juno gewollten großen Welttheaters ist, wird die Erde mit ihren Bewohnern zur Bühne; und die Frage Junos nach dem besten Schauspieler wird von den Göttern dahingehend beantwortet, daß es unstreitig der Mensch sei, sehen die Götter doch durch die Maske des Menschen die Ähnlichkeit mit Jupiter hindurchlügen. Er ist für den, der tiefen blicken kann, göttlich und jupitergleich; er hat teil an seiner Weisheit, Klugheit, an seinem Gedächtnis und an seinen Talenten²¹. Der Mensch spielt seine Rolle in der Welt mit den von Jupiter verliehenen Gaben, aber er ahmt dabei nichts nach, sondern er ist eben mit diesen Gaben wie Gott und er schaltet mit ihnen wie ein Gott (wie Jupiter): insofern besteht bei ihm kein Gegensatz von Sein und Schein, von Menschsein und Darstellersein - er ist nur insofern Schauspieler, aus er in diesem großen Welttheater seine Rolle mit Jupiters Gaben auch jupitergleich spielt: eben das ist seine Wirklichkeit.

Vives leitet in seiner *Fabula de Homine* nun hieraus die Berechtigung her, diesen so begabten Menschen unter die Götter selbst zu versetzen²² und ihm die Maske als Zeichen seiner Schauspielerischen, darstellerischen, schöpferischen Rollenbeherrschung zu lassen, die gerade seiner Rangerhöhung zugrunde liegt.

Hinter die Maske dessen nun zu sehen, der vermöge seiner Rollenbeherrschung für jede mögliche (bekanntwerdende) Welt Voraussetzung ist, darauf zielt die Frage: Was ist der Mensch?, also auch die in Rede stehende Kantische Gesamtfrage ab! Er ist derjenige, der hinter der Maske einen Charakter entwickelt; und der zeigt sich, wird Erscheinung in dem, wie er erfährt und wie er handelt, das heißt in der Art, wie die theoretische und wie die praktische Vernunft auftritt und mit ihrem Auftreten implizit Gesetze enthüllt - Naturgesetze und Sollensgesetze²³.

Gleich also, ob der Mensch als Spiegel des Universums, als Echo der Welt, als Mikrokosmos oder als alter deus gedeutet wird - sowohl als Spiegel als auch als Resonanzboden, als Welt im Kleinen wie als nachgeborener Schöpfer bestimmt er mit seiner Verfassung die Verfassung dessen, was immer ihm zugänglich, was ihm damit zu seiner Wirklichkeit wird, bestimmt er seine Welt.

¹⁹ Kritik der reinen Vernunft B 360 bis 366, Ak. Ausg. III, 240-244

²⁰ Juan Luis Vives, *Fabula de homine* (1518), in: *Obras Completas* (Span. von Lorenzo Riber, Madrid 1948), Bd. I, S. 537-542; lat. *Opera omnia* (Valentiae 1783), Bd. VI, 3-8

²¹ *Fabula de homine* (Übers. Riber) Bd. I, 541

²² *Fabula de homine* S. 542

²³ Dazu Wilhelm Windelband, *Normen und Naturgesetze* (1882), in: *Präludien* (1883, 19073), hier: S. 278-317, bes. S. 284

Daraus folgt, daß im Theoretischen, Praktischen und Poetischen der menschliche Verstand die Gesetze nicht aus einer fürsichseienden Natur aufgreift und entnimmt, sondern sie der Natur vorschreibt. Eben dieses Kantische, mit dem Namen der „kopernikanischen Wende“²⁴ bezeichnete Paradoxon: „Der Verstand schöpft die Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor“, ist das Motto der „Kritik der reinen Vernunft“ in ihrer theoretischen Variante²⁵. Es erscheint weniger überraschend im praktischen Zusammenhang. Denn daß Sollensgesetze fürs Handeln eben aus reiner praktischer Vernunft stammen müßten, hat nicht diesen Charakter des *épater le bourgeois*. Wenn Naturalismus, Positivismus, Materialismus des 19. und 20. Jahrhunderts hier glaubten, Dunkelheiten entdecken zu können, so haben sie nur die transzendente Reflexion nicht mitgemacht, d. h. die Überlegung, daß „Tatsachen“, „Erfahrungen“, daß sogenannte „natürliche Weltbegriffe“ usw. eine Überfülle von Voraussetzungen, Bedingungen, Grundbestimmungen enthalten, die ihrerseits gerade nicht wieder „Tatsachen“ usw. sind und nicht im weltläufigen Sinn erfahren werden können, vielmehr deren logische Ermöglichungsgrundlagen bezeichnen und iterativ-reflexiv herausanalysiert werden können; diese Überlegung ist ihnen Hekuba.

Kant hat das Denken mit einer solcherart prinzipiell vollzogenen Umkehrung der Betrachtung auf einen neuen Standpunkt gehoben, von dem aus die ins Wesen des Menschen tieferdringende Frage gestellt werden kann, die lautet: wie, unter welchen Vorbedingungen empirische und rationale Erkenntnis möglich und gültig sei. Es ist das für Kant zunächst das Problem der Transzendentalphilosophie in ihrer theoretischen Variante²⁶.

Wenn Kant bei seinem Thema („Möglichkeiten des Menschen“) das Erkennen, das Wollen, das Hoffen, d. h. wenn er *intellectus*, *voluntas*, *spes* berücksichtigt, so sind das drei grundverschiedene Funktionen, von denen sich zumindest die beiden ersten so zueinander verhalten, wie der Zuschauer, der einer Aufführung beiwohnt, zu dem Schauspieler, der selbst auf der Bühne steht²⁷. Die Fragen: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen? sind nun aber offenbar in einem Einheitspunkt miteinander verknüpft. Sie verweisen auf Möglichkeiten desselben Subjekts, das einerseits als erkennendes Ich die empirisch gegebene phänomenale Welt durch Anschauungen und Begriffe als Gegenstände der Erfahrung zur Erscheinung bringt und erfäßt, andererseits aber als wollendes Ich in den Lauf der Welt, in den Gang der Geschichte, in die Vorgänge der Natur, kulturhervorrufend, tätig eingreift, d. h. Absichten ins Werk setzt, Zwecke verwirklicht, Ziele verfolgt und dafür auch Verantwortung trägt²⁸. Dieser Zwiespalt von Erkennen und Wollen, von theoretischer und praktischer Vernunft kündigt an, daß die auf die Bedingungen der Möglichkeit ausgehende Transzendentalphilosophie sich grund-

²⁴ Kritik der reinen Vernunft B XIII = Ak. Ausg. III, 10,11

²⁵ B 20 ff., Ak. Ausg. III, 14 ff.

²⁶ Vgl. Otto Liebmann, Geist der Transzendentalphilosophie, in: Gedanken und Tatsachen Bd. II (1904), S. 1- 90, hier S. 58 ff.

²⁷ Über den Begriff der Rolle siehe H. Popitz, Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie (1967); F. Znaniecki, Social Relations and Social Roles (New York 1940, 1965); M. Banton, Rôles. An Introduction to the Study of Social Relations (London 1965).

²⁸ Liebmann a.a.O. S. 59

sätzlich in zwei Zweige wird aufteilen müssen, zwischen denen eine gewisse Parallelität zu bestehen scheint und die von Kant deshalb auch parallel behandelt werden²⁹.

Nicht die Sachen selbst anzuvisieren, wie sie die Erfahrung vermittelt, sondern die Bedingungen, unter denen sie zur Gegebenheit kommen, aufzudecken, ist also das Forschungsziel der Transzendentalphilosophie in einem ganz umfassenden Sinne. Vom Menschen wird insofern der Ausgang genommen, als der Kantische Kritizismus im Gegensatz zu jeder Form von Dogmatismus (-des idealistischen wie des skeptizistischen-) die Voraussetzungen und Bedingungen des Empirischen nicht in irgendeinem transzendenten Jenseits, sondern in den Weisen der Vermittlung selbst, die stets solche unseres auffassenden Bewußtseins sind, sucht³⁰.

Erfahrungsmäßig gegeben sind empirische Dinge, Gegenstände, sind Weltbild und Weltbewußtsein: die Transzendentalphilosophie, die eben gerade keine Transzendenzphilosophie sein kann, geht hier auf die logisch ursprünglichen Erkenntnisformen, auf Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisgesetze zurück, aus denen sich für uns und unser Erfahrungsbewußtsein das Gesamtphänomen einer existierenden Natur, Einer Welt überhaupt ergibt. Sie zeigt, wie durch eine in den Voraussetzungen des Erfassenkönnens selbst a priori angelegte Synthesis des Mannigfaltigen der Sinneseindrücke unter wesentlicher Beihilfe der „produktiven Einbildungskraft“ das Bild einer uns umgebenden, im Neben- und Nacheinander (also räumlich und zeitlich) geordneten, dabei nach bestimmten Regeln in Veränderung begriffenen Natur zustandegebracht wird. Bis dahin also bleibt die Transzendentalphilosophie theoretisch.

Dem Menschen ist nun jedoch empirisch nicht nur eine Natur (eine gemeinsame phänomenale Außenwelt) gegeben, sondern er weiß darüber hinaus um sich selbst, verfügt über eine höchst persönliche Innenwelt. Und wenn der Mensch als Ich, als Betrachter, als vorstellendes, welterfahrendes Subjekt dem durch seine Vermittlungs- und Erfassungsorganisation hervorgebrachten Gesamtphänomen Natur wie ein desinteressierter Beobachter, als Zuschauer eines Schauspiels also, gegenübersteht, so sieht er sich zugleich innerhalb dieses Rahmens als wollendes, handelndes, aktives, praktisches Ich zur Tätigkeit gedrängt³¹, und verfügt über Gesinnungen. Er schreibt, spielt, sieht sein „Stück“³².

In jedem Augenblick seines empirischen Daseins steht er vor einer Vielzahl „möglicher“, „verfügbarer“, „ausführbarer“ Handlungsweisen, die sich realiter allerdings wechselseitig ausschließen können und zwischen denen eine Wahl, eine Sichtung, eine Entscheidung zu treffen ist: das „Faktum der Vernunft“³³ ist nicht bloß theoretisch³⁴; es ist ohne praktische Vernunft unvollständig.

²⁹ Liebmann a.a.O. S. 60

³⁰ Vgl. Wilhelm Windelband, Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie (1881), in: Präludien (1883, 19073), S. 135- 168, hier S. 146 ff.

³¹ W. Windelband a.a.O. S. 164 ff.

³² „Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben“, in: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis (1793), siehe Ak. Ausg. VIII, S. 288.

³³ Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Ak. Ausg. V, 47

³⁴ In der wenig beachteten Schrift Vom Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, in: Altpreußische Monatsschrift (I 1882, II 1883, III 1884) III, S. 418 heißt es: Natur und Freiheit sind die beiden Türangeln der Philosophie.

Kants erste Frage: Was kann ich wissen? zielt ab auf die Feststellung der Grenzen möglicher Erkenntnis³⁵; denn daß Erkenntnis wirklich ist, beweist schon die Praxis eines jeden Tages, beweist jedes Verhalten, jede Lagebeantwortung. Kants zweite Frage: Was soll ich tun? ist sinnlos, wenn nicht von vornherein zugegeben wird, daß es neben Naturprozessen noch Handlungen, neben determinierten Abläufen noch zurechenbare Entscheidungen gibt. Wenn wirklich alles kausal bestimmt ist, bleibt für ein freies Tun, damit auch für Zurechnungen, für Verdienst und Schuld, für Reue und Strafe kein Raum. Wer also die Frage: Was soll ich tun? stellt und einen Sinn damit verbindet, unterstellt dabei mehr, als möglicherweise erfahrungsgemäßerweisbar ist, und eben gerade hiermit gibt er einen Zipfel von dem zu erkennen, was für ein Mensch er sei.

Bei jeder Auswahl, bei jedem Fällen einer Entscheidung liegen Bestimmungsgründe vor, von denen her gesehen die eine Handlung vorzuziehen und die andere nachzusetzen ist. Auch diese in der praktischen Erfahrung als Maximen anzutreffenden subjektiven Handlungsregulatoren werden nun, wenn überhaupt so etwas wie ein gemeinschaftliches, geregeltes, soziales Zusammenleben möglich sein soll, auf irgendwelchen Bedingungen a priori beruhen, die eine nach den Bedingungen der Möglichkeit grundsätzlich forschende Transzendentalphilosophie ebenfalls aufsuchen muß. Und eben dabei wird sie praktisch. Sie geht nicht nur auf die Bedingungen dessen aus, was die Erfahrung als „seiend“ vermittelt, sondern sie zielt ab auf jenes andere, das als „seinsollend“ begriffen wird und das in dieser besonderen Erfahrung mindestens ebenso charakteristisch für das Wesen des Menschen ist.

So besteht bei Kant ein gewisser Parallelismus zwischen Erkenntnistheorie und Ethik³⁶. Die reine theoretische Vernunft (der „Kritik der reinen Vernunft“ und der „Prolegomena“) findet ihr Gegenstück in der reinen praktischen Vernunft (der „Kritik der praktischen Vernunft“ und der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“). Der Sache nach entspricht dabei die Suche nach dem theoretischen Apriori auf der einen Seite (also den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, die zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind) dann auf der anderen Seite die Suche nach dem praktischen Apriori. Der Ursprung der Gesetze des Erkennens liegt dort, wo auch die Gesetze des Wollens ihre Herkunft haben, im Ich, im Subjekt, im Bewußtsein, im menschlichen Wesen selbst, im Faktum einer umfassend verstandenen Vernunft³⁷.

Wird bei Kant im theoretischen Zusammenhang gesagt: Was ist Erkenntnis? und Wie ist Erkenntnis möglich?, so ergibt sich im praktischen Zusammenhang parallel dazu die Frage: Was ist Moralität? und ist Moralität möglich? Ebenso wie im theoretischen Bereich von dem vorliegenden, im Alltagsverhalten wie in der jeweiligen Wissenschaft deponierten Wissen (also von der Erfahrung im üblichen Sinne des Wortes) ausgegangen und im iterierend analytisch-regressiven Reflexionsverfahren von der empirischen Erkenntnis und der empirischen Welt auf deren in der Vermittlung selbst steckende (und nur insofern „subjektive“) Grundbedingungen zurückgeschlossen wird, so wird bei Kant

³⁵ „Durch die Teilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern hat die Kritik der reinen Vernunft sowohl dem Despotismus des Empirismus, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen“, ebenda Schluß von II.

³⁶ Liebmann S. 60 ff.

³⁷ Über das „Faktum der Vernunft“ siehe Lewis White Becks gleichnamigen Artikel in: Kant-Studien Bd. 52 (1960), S. 271- 282.

auch im praktischen Bereich von den ethischen Erfahrungen, von dem sittlichen Bewußtsein *hic nunc*, der Ausgang genommen und analog in einem ebenfalls iterierend analytisch-regressiven Rückbesinnungsprozeß auf die Bedingungen der Möglichkeit a priori von so etwas wie Moralität geschlossen. Im ersten Fall fördert der reflexive Regressionsgedankengang den ganzen Zusammenhang von reinen Anschauungsformen, reinen Verstandesbegriffen, von Grundsätzen des reinen Verstandes und möglichen dialektischen (Fehl-) Schlüssen der reinen Vernunft, also der Erkenntnisvoraussetzungen a priori, zutage, im zweiten Fall kommen die formalen Vorbedingungen a priori von Moralität zum Vorschein, deren materialer Gehalt erst a posteriori ermittelt wird³⁸.

Bei Kants Frage: Was soll ich tun? ist implizit für seine zugrundeliegende Auffassung vom Wesen des Menschen dies charakteristisch und entscheidend, daß er jeden einzelnen für mündig erklärt³⁹, was in der philosophischen Tradition bis auf den heutigen Tag nicht selbstverständlich ist und noch weniger in der ideologisch-weltanschaulichen modernen Polemik begriffen wird. Denn wenn der oberste Grundsatz der praktischen Vernunft lautet: Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde, oder: handle so, als ob die *Maxime* deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte⁴⁰, so ist der Überlegung jedes einzelnen fallweise, also situations- und kontextbedingt, überantwortet, diese Frage zu beantworten und selbst zu entscheiden- wobei heteronome Instanzen (Staaten, Kirchen, Parteien) nicht helfen können, bei denen Anleihen zu machen oder zu denen sich zu bekennen, ja bereits jene verlangte autonome Kritik und Kontrolle bei der Standpunktgewinnung zur Voraussetzung hat. Der Gesetzgeber hierbei, also die entscheidende Instanz, ist niemand anders als die jeweils eigene, von sinnlich-neigungshaften Triebfedern unabhängige Vernunft; nur sie vermag festzustellen, was nicht bloß subjektive *Maxime* (also Regulationsprinzip für mich), sondern allgemeines (für alle geltendes) Gesetz werden kann. Denn die sittlichen Gesetze, die im entschiedenen Gegensatz zu allen Nützlichkeitsgeboten, Klugheitsregeln, technischen Vorschriften, zu allen „interessierten“ Strategien und Egoismen eben nicht hypothetische, sondern kategorische Imperative⁴¹ sind, gelten nicht bloß im Wenn-So-Zusammenhang nach dem Muster: wenn du dies haben willst, mußt du jenes andere tun. Sie gelten allgemein vielmehr nur gerade dann, wenn diese partikularisierenden Interessen nicht im Spiel sind, wenn also eine Handlungsweise nicht als dieserart bedingt, sondern als unbedingt wertvoll und wollen-swert geboten erscheint.

Der kategorische Imperativ, der somit nur einer sein kann und der nicht Rücksicht auf Nutzen oder Glückserwägung nimmt (die bei den einzelnen stets verschieden bleiben werden), verbürgt unbedingte Verbindlichkeit und erhebt sich über alle persönlichen

³⁸ Daß das Denken einzig durch das Denken befreit werden kann, das heißt bei Kant eben „die Freiheit zu retten“ (Kritik der reinen Vernunft B 564, Ak. Ausg. III, 365).

³⁹ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Ak. Ausg. Neudr. VIII, S. 35 ff.

⁴⁰ Kritik der praktischen Vernunft (1788), Ak. Ausg. V, 30; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Ak. Ausg. Neudr. VI, 402, 421, 429

⁴¹ Vgl. S. I. M. du Plessis, Der hypothetische Imperativ (1972); H. J. Paton, Der Kategorische Imperativ (a. d. Engl. 1962); M. Moritz, Kants Einteilung der Imperative (Lund 1960)

Vorlieben bzw. über alle Klugheitsregeln⁴². Das speziell Sittliche liegt in der Achtung für das moralische Gesetz, und nur das Handeln aus solcher Achtung vor einem dieserart verstandenen Gesetz kann Pflicht sein. Daß aber die Maxime des Handelns, die wirklich allgemein werden kann, mit allem Einsatz gesucht werde, ist die Aufgabe nicht einer elitären Instanz, sondern jedes einzelnen: sein Gewissen wacht darüber, daß er diese Prüfung mit allen zu Gebote stehenden Kräften durchführt. Mehr vermag das Gewissen nicht und inhaltlich gibt es über das, was sein soll, schon gar keine Auskunft. Es wacht allein über die autonome Selbstbestimmung- also darüber, daß wirklich in Unabhängigkeit von Neigungen und Abneigungen, in Unabhängigkeit von Furcht und Hoffnung, Angst und Selbstsucht, in Unabhängigkeit von religiösen Dogmen und ideologischen Interesse, von szientifischen Doktrinen und metaphysischen Thesen die allgemeine Maxime gesucht werde, die zum Gesetz für alle taugt⁴³.

Das Ethos der Redlichkeit, der Aufrichtigkeit, der Anständigkeit ist hier jedem anzusehen, und „Gewissen“ bleibt so eine unentbehrliche Instanz⁴⁴. Aus der Autonomie und aus dem kategorischen Imperativ erschließt Kant die wichtigste Wesensbestimmung des Menschen, nämlich die Freiheit des Willens, als die letzte Grundbedingung der Möglichkeit von sittlichem Bewußtsein. Da diese Freiheit nicht empirisch gegeben ist und dem kausal bestimmten Ablauf der Natur nicht vorkommt, also auch in den durchweg von Ursachen bestimmten Prozessen des empirischen Charakters niemals gefunden werden kann, so muß entweder in diesem Bereich auf jede Art von Selbstbestimmung des Menschen, damit aber auch Zurechnung⁴⁵, endlich auf Ethik (gleich welcher Art) Verzicht geleistet werden, die eben nur unter Voraussetzung von Freiheit möglich ist, oder es muß diese Forderung nach Freiheit erhoben, ihre Wirksamkeit unterstellt, ihr Ort in einem intelligiblen (d. h. nicht empirischen) Charakter verankert werden. Mit den „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“⁴⁶ baut Kant eine Moralthologie aus reiner Vernunft, nicht als Faktum, sondern als Forderung auf. Und der Vernunftglaube tritt an die Stelle einer theologisch fundierten Moral.

Dies also - daß ich hoffen darf, es gebe ein Vermögen absoluter Initiative, es gebe die Möglichkeit, „eine Kausalreihe schlechtin anzufangen“, es gebe „Kausalität aus Freiheit“⁴⁷, dies brauche ich, um als moralisches Wesen bestehen zu können: sind jene Voraussetzungen unmöglich, kann ich dies nicht sein. Daß die Transzendentalphilosophie Kants als solche hierüber nichts als Erfahrung vermitteln, daß sie den Menschen

⁴² Vgl. Julius Ebbinghaus, Deutung und Mißdeutung des Kategorischen Imperativs, in: *Studium generale*. 1. Jg. Heft 7 (1948), 411- 419, jetzt in: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden* (1968), S. 80- 96

⁴³ G. Funke, Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren, Festvortrag zum 4. Internationalen Kant- Kongreß Mainz 1974, in: *Akten des 4. Int. Kant- Kongresses Mainz 1974*, Bd. III: Vorträge

⁴⁴ G. Funke, Kants Stichwort für unsere Aufgabe: Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren, Festvortrag zum 4. Internationalen Kant- Kongreß Mainz 1974, in: *Akten des 4. Int. Kant- Kongresses Mainz 1974*, Bd. III: Vorträge

⁴⁵ Vgl. Georg Picht, Kants transzendente Grundlegung des Völkerrechts, in: *Aufrisse. Almanach des Ernst Klett- Verlages* (1971), S. 223- 279, bes. S. 230 ff.

⁴⁶ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ak. Ausg. Neudr. Bd. V, S. 122 ff.

⁴⁷ *Kritik der reinen Vernunft* (1787) B 827, Ak. Ausg. Bd. II, 520 ff.; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Dritter Abschnitt ff., Ak. Ausg. Bd. IV, S. 446 ff.

nicht hierauf festlegen kann (da sie damit in die als unmöglich erwiesene Metaphysik des Übersinnlichen zurückfallen und die kritisch gezogenen Erkenntnisgrenzen überspringen würde, die sie sich so sorgfältig gezogen hat) leuchtet ein. Eine solche Wesensbestimmung des Menschen in Ist-Form kennen wir nicht, sie bleibt uns verschlossen. Nur soviel wird klar: wenn das sittliche Bewußtsein, wenn moralische Zurechnung, wenn Beurteilung anderer, wenn Verantwortung, wenn die Unterscheidung von Schuld und Verdienst mehr als Wahn, nicht bloß Illusion, kein Selbstbetrug sein soll, dann muß der Glaube daran erhalten, dann darf die Hoffnung hierauf gehegt werden.

Wenn Kant also die Frage: Was darf ich hoffen? stellt, und wenn er die Grenzen möglichen Wissens so bestimmt, daß allein jenseits davon für den Glauben Platz⁴⁸ bleibt, so hat er damit implizit auf die Frage nach dem Wesen des Menschen auch schon eine Antwort gegeben.

Die sittliche Anlage der Menschheit, die aus dem empirischen Verhalten der Menschen zu erschließen ist und die nach Kant der natürlichen Verfassung in ihrer Wirksamkeit nachhinkt, wird sie aber „wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf, dereinst überholen“⁴⁹. Kant schließt die späte Schrift über „Das Ende aller Dinge“ (1794) mit den Worten: man sollte „nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzuges der Sittlichkeit in unserem Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten und das Ende aller Dinge herbeiführen dürfte“⁵⁰.

Indem Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ bzw. in der „Logik“ die drei nun behandelten Fragen stellt, kann man das Fazit bezüglich des Wesens des Menschen ziehen: sage mir, was du als Maxime vorziehst, und ich werde dir sagen, was für ein Mensch du bist; sage mir, welche Rolle du wählst und ich sage dir, welche deine Welt ist und wie sie aussieht⁵¹.

Regeln für das Verhalten, das auf Grund von legitimer Hoffnung nicht sinnlos und nicht sinnleer genannt werden kann, gibt es weiterhin nur auf Grund eigener Prüfung, doch bleiben sie vor der Umsetzung in die „Praxis“ der Kritik der anderen Vernunftgenossen mit zu überantworten, die jeweils vice versa einander kontrollieren.

Kants Zeitgenosse Georg Christoph Lichtenberg hat die mögliche (von Kant durchaus gesehene) Hypertrophie des einzelnen Menschen klar gekennzeichnet und er hat den Philosophen vor allem und jeden anderen von sich überzeugten und sich selbst durchsetzenwollenden willkürlichen Weltverbesserer durchaus realistisch dargestellt, wenn er zu bedenken gibt: „Schade, daß der Philosoph von seinen Republiken, und der Reformator von seinen Reformationen keine Modelle machen kann, denn es gehört schon eine große Stärke im philosophischen Calcül dazu, vorher zu sagen, daß es nicht gehen wird“. Deshalb hat Kant in der Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (1784) zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft unterschieden: der Mensch hat zwar stets und ungehindert von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und zur allgemeinen Discussion zu stellen, was er über die Weltverhältnisse weiß oder denkt,

⁴⁸ Kritik der reinen Vernunft, Vorrede B XXX, Ak. Ausg. III, S. 19

⁴⁹ Das Ende aller Dinge (1794), Ak. Ausg. Neudr. BD. VIII, S. 332

⁵⁰ Das Ende aller Dinge, S. 332 (vor der Anmerkung)

⁵¹ Heinz-Otto Burger, Dasein heißt eine Rolle spielen. Studien zur deutschen Literaturgeschichte (1963)

aber er kann nicht einfach selbstherrlich, ohne Einholung des Votums der anderen Vernunftgenossen, Gebrauch von diesem seinem echten oder vermeintlichen Wissen machen, also privat schon als verbindlich behandeln, was erst durch den Spruch der übereinkommenden Vernunft für verbindlich erklärt werden darf⁵². Auch in der Haltung hier zeigt sich, wer oder was der Mensch sei. Wie er sich selbst dabei zu erkennen vermag, darüber gibt Goethe (der übrigens mehrfach von sich gesagt hat, er habe aus eigener Natur einen ähnlichen Weg eingeschlagen wie Kant) in folgender Weise Auskunft. Er fragt: Wie kann man sich selbst kennenlernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, deine Pflicht zu tun und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht. Die Forderung des Tages!⁵³ Die Forderung des Tages und seine Aufgabe erfüllt nun nicht schon einfach der, der gesellschaftlich eine Rolle spielt, sondern der wird ihr gerecht, der seine Rolle spielt, und zwar indem er sie erfüllt- innerlich redlich, anständig, aufrichtig, maßvoll, gewissenhaft erfüllt.

⁵² Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Ak. Ausg. VIII, S. 36 ff.

⁵³ Goethe, Maximen und Reflexionen (nach Max Hecher, Schriften der Goethe- Gesellschaft, Bd. 21, 1907) S. 442