

**Verbindung freier Personen
Zum Begriff der Gemeinschaft bei Kant und Scheler**

Inauguraldissertation

**Zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
Im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften**

Vorgelegt von

**Takahiro Kirihara
aus: Shimane, Japan**

2005

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	7
<i>Erster Teil. Begriffe der Gemeinschaft bei Kant und Scheler</i>	
Erstes Kapitel. Die Stellung des erkennenden Subjekts in der Natur — Die theoretische Grundlage des Personenbegriffs Kants16	
1.1 Die Funktion der Freiheit, die die Reihe der Bedingungen ergänzt.....	20
1.2 Eine anthropologische Voraussetzung für die notwendige, allgemeingültige Erkenntnis.....	24
1.3 Empirische Realität- Transzendente Idealität des Raumes und der Zeit; Ding und Ich.....	30
1.4 Deduktion der reinen Verstandbegriffe und die Struktur des Ichs überhaupt.....	33
1.5 Syllogismus bei der Entstehung der Erkenntnis.....	41
1.6 Beschränkung der Sinnlichkeit/ Realität des Dings und des Ichs.....	44
1.7 Die Vernunft als Erkenntnisvermögen.....	47
1.8 Die Idee der Ordnung.....	53
1.9 „Systematische Einheit“ der Tugend und der Glückseligkeit auf der sozialen Ebene.....	62
Zweites Kapitel. Kollektive Eigenschaften der Persönlichkeit in der praktischen Philosophie Kants70	
2.1 <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	75
2.1.1 Der gute Wille zwischen der Vernunft und dem Naturinstinkt.....	76
2.1.2 Ableitung des kategorischen Imperativs.....	78
2.1.3 Drei kategorischen Imperativen und Ableitung der Person.....	81
2.1.4 Die Stelle des moralischen Gefühls.....	86
2.1.5 Das endliche Vernunftwesen und der positive Begriff der Freiheit.....	87
2.2 <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	92
2.3 <i>Metaphysik der Sitten</i>	98
2.3.1 Der Wille als die praktische Vernunft.....	98
2.3.2 Das Problem der kollektiven Persönlichkeit.....	100
2.3.3 Erweiternde, ergänzende Persönlichkeit und Vervollkommnung anderer Person.....	103
2.3.4 Der mechanisch-metaphysische Charakter der kantischen Rechtslehre und der Bereich der <i>Sozialethik</i>	104
Drittes Kapitel. Verbindung freier Personen — Das Modell der intellektuellen Verhältnisse unter Personen in der Rechtsphilosophie Kants110	
3.1 Natur und Freiheit, Recht und Moral.....	112
3.2 Begründung der Gemeinschaft auf den vereinigten Willen — Eigentum, Vertrag, Gemeinschaft.....	120
3.2.1 Eigentum.....	124
3.2.2 Vertrag.....	151
3.2.3 Gemeinschaft.....	155
3.3 Die Idee der Menschlichkeit — Würde und Verantwortung in der bürgerlichen Gesellschaft.....	157

Viertes Kapitel. Die apriorische Struktur der Werterkenntnis und der Sozialeinheit bei Scheler	168
4.1 Neuzeitkritik und Kant-Kritik.....	168
4.1.1 Ein historischer Hintergrund: Überwindung des Formalismus bei der gegenwärtigen Rechtslehre und der Sozialpolitik.....	168
4.1.2 Kritik der Neuzeit bei Marx und Scheler.....	173
4.2 Schelers Theorie der Werte.....	177
4.2.1 Entwurf der Wertlehre Husserls.....	177
4.2.2 Wertphilosophie früheren Schelers.....	181
4.2.3 Ordnung der Werte.....	184
4.3 Schelers Begriff der Solidarität.....	201
4.3.1 Der Begriff der Person Schelers.....	202
4.3.2 Sozialgeschichte und Person.....	205
4.3.3 Die Ordnung der materialen Werte und vier Typen der Sozialeinheit.....	208
4.3.4 Wesenszusammenhang der Sozialstruktur.....	212
4.3.5 Mitverantwortung und „autonomer“ Gehorsam.....	213

Zweiter Teil. Theorien der Gemeinschaft bei Kant und Scheler in der gegenwärtigen Diskussion

Fünftes Kapitel. „Nachkriegszeitliche Anthropologie“ und Max Scheler – Zur Rehabilitierung des kantischen Menschenbildes	223
5.1 Scheler und die nachkriegszeitlichen Anthropologien.....	225
5.1.1 Dialektische Auseinandersetzung zwischen der Menschlichkeit und der geschichtlichen Änderung der Gesellschaft – Scheler-Kritik Horkheimers.....	225
5.1.2 Relativierung des Menschenbildes und Kritik der Entfremdungslehre – Gehlen und die kritische Gesellschaftstheorie.....	229
5.1.3 Die Schwäche des Menschseins und die Moralität – eine gemeinsame Aufgabe der nachkriegszeitlichen Anthropologie.....	234
5.1.4 Die Sonderstelle des menschlichen Geistes – Erbe der essentialistischen Anthropologie Schelers.....	238
5.1.5 Zur Anthropologie Kants oder zu dem Ausgangspunkt der philosophischen Anthropologie.....	241
5.2 Der Scheideweg zwischen der Metaphysik und der dialektischen Theorie – Geschichtsphilosophie Schelers und Horkheimers.....	244
5.2.1 Scheler-Interpretation Horkheimers in der Vorlesung „Einführung in die Geschichtsphilosophie“ (1928).....	247
5.2.2 Mensch und Geschichte.....	250
5.2.3 Kombination des unwissenden Dranges und des ohnmächtigen Geistes – Kantische Motive Schelers in seinen letzten Jahren.....	253
5.2.4 Dynamisierung der kantischen Erkenntnistheorie.....	260
5.2.5 Die Grenze der klassischen Bildungslehre, die sich als die Eliten-Demokratie darstellt – Abstraktheit der Geschichtsauffassung aufgrund des Vergleichs der verschiedenen Wissen.....	263
5.2.6 Der „Wahrscheinlichkeitscharakter“ aller Voraussagen über das Wesen des Wirklichen überhaupt – die Methode der horkheimerschen Geschichtsphilosophie.....	271
5.2.7 Der Wechsel in der Leitung des Instituts der Sozialforschung und „Sozialphilosophie“ als eine synthetische Wissenschaft.....	274
5.2.8 Metaphysik oder Materialismus als „Haltung“.....	275

5.2.9 Eine Lücke in der Kant-Kritik Horkheimers.....	278
--	-----

Sechstes Kapitel. Von der objektivistischen politischen Philosophie zur politischen Ethik der Qualifikation des Bürgers — Kant in der gegenwärtigen Diskussion...284

6.1 Objektivismus und Subjektivismus in der Geschichte der Philosophie.....	286
6.2 Aristoteles: Tugend überhaupt und Tugend als Bürger.....	291
6.3 Kant: Moralischer Politiker und politischer Moralist.....	298
6.4 Verantwortungsethik Webers.....	306
6.5 Die gegenwärtige Diskussion um die kantische politische Philosophie.....	310
6.5.1 Diskursethik.....	311
6.5.2. Höffes Kritik zu der Solipsismus-Kritik.....	317
6.6 Schluss.....	319

Siebtens Kapitel. Ein ethisch-geschichtsphilosophisches Grundmotiv Kants

— Der Begriff Natur und die moralische Qualifikation des Menschen.....	323
7.1 Ungesellige Geselligkeit und Metaphysik.....	324
7.2 Kultur und bürgerliche Gesellschaft als höhere Eintracht — das Grundmotiv der kantischen philosophischen Friedenstheorie	328
7.3 Methode der philosophischen Friedenstheorie Kants.....	332
7.4 Selbständigkeit der Person und Rechtsordnung — zur systematischen Betrachtung der kantischen praktischen Philosophie.....	334

Schlussbemerkung — Mit einem Überblick auf die Weiterentwicklung der vorliegenden Forschung.....339

1.....	339
(1) Die gesellschaftstheoretische Rekonstruktion der kantischen praktischen Philosophie.....	340
(2) Der Zusammenhang der praktischen Philosophie Kants mit der Sozialphilosophie und der philosophischen Anthropologie in der Gegenwart.....	342
(3) Aktualität der kantischen „Gesellschaftstheorie“.....	345
2.....	347
(1) Probleme des japanischen Rechtsbewusstseins.....	348
(2) Verlorene Gütergemeinschaft ; „Iriai“.....	350

Literatur.....	355
-----------------------	------------

Vorwort

In der vorliegenden Arbeit beschäftige ich mich mit der „gesellschaftstheoretischen Rekonstruktion der praktischen Philosophie Immanuel Kants“ mit ihren Ergänzungen von dem phänomenologischen, wertethischen und philosophisch-anthropologischen Gesichtspunkt Max Schelers. Ich versuche hierbei, gegenüber der üblichen, an der „Wissenschaftstheorie“ orientierten, objektivistischen Gesellschaftstheorie wie der systemtheoretischen, sowie der diskursethischen einen anderen Gesichtspunkt vorzulegen, nämlich denjenigen, der an der „Qualifikation der Person“ orientiert ist. Schon Kants so genannte „Kopernikanische Wende“, die der Erkenntnistheorie eine neue Basis gegeben hat, hat die Implikation, dass es bei der gegenständlichen Erkenntnis nicht auf das zu erkennende Objekt als „Ding an sich“ ankommt, sondern dass es sich um die Stellung des erkennenden Subjekts in den als „Erscheinungen“ erkennbaren Objekten handelt. Gleichwohl kommt es auch bei der „praktischen Erkenntnis“ darauf an, dass der Mensch in seiner inneren- und äußeren Natur sowie im Mitverhältnis mit anderen Personen seine eigene Position richtig bestimmen kann, welches sogar für Kants teleologische Geschichtsauffassung gilt.

Dieses Motiv der *persönlichen Qualifikation* kann man auch bei Scheler in seinem Ansatz der philosophischen Anthropologie sowie bei Max Horkheimer in seiner Bestimmung des historischen Materialismus als „Haltung“ des Forschers, nicht also als „Weltanschauung“, verschiedenartig thematisiert finden. Die vorliegende Arbeit, die versucht, das Wesen und die Aktualität dieses Motivs im Kontext der Geschichte der Philosophie seit Kant bis zur Gegenwart zu verdeutlichen, ist daher insofern eine Art Rehabilitierung der neuzeitlichen *Subjektivierung* der gegenständlichen Erkenntnis sowie der Willensbestimmung, als diese Subjektivierung die normative Grundlage für die *Würde* der *gleichberechtigten* Menschen, für die menschliche *Freiheit* qua *Zwangsfreiheit* sowie *Zurechnungsfähigkeit* und für die *Selbständigkeit* der Person von Sachen sowie von anderen Personen liefern kann.

Diese Arbeit entsteht aus meiner dreijährigen Forschung am Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe Universität als meine bei dieser Universität im Wintersemester 2005/06 abgegebene und im gleichen Semester bestandene Doktorarbeit (unter dem Titel „Verbindung freier Personen. Eine Untersuchung über den Gemeinschaftsbegriff Immanuel Kants und dessen Einfluss auf

Max Scheler und die Frankfurter Schule“). Ich verdanke hierfür Herrn Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann, meinem Gutacher, und Herrn Prof. Dr. Thomas M. Schmidt, dem Zweitgutachter, das Ergebnis meiner Forschung. Sie haben mir viele wichtige Beratungen und Ermutigungen für meine Forschung gegeben, nicht nur Gelegenheiten, beim Kolloquium oder den persönlichen Gesprächen über das Thema meiner Forschung genauer zu diskutieren. Ich bedanke mich auch bei allen Teilnehmern des Doktorandenkolloquiums Prof. Lutz-Bachmanns sowie des von ihm und Herrn Dr. Andreas Niederberger im Sommersemester 2005 und im Wintersemester 2005/06 gehaltenen Kant-Seminars („Kant: System und Entwicklung der Praktischen Philosophie“), besonders bei Herrn Dr. Niederberger, Herrn Peter Hoffman und Frau Dorothee Werner für ihre freundlichen, inhaltlichen sowie sprachlichen Beratungen zu meinem Text, und bei Herrn John D. Cochrane, Frau Mira Kummar und Herrn Adrian Lukas für ihre organisatorischen sowie sprachlichen Beihilfen beim Internationalen Promotionsprogramm „Religion im Dialog“.

Das erste Konzept dieser Arbeit habe ich durch meine Studium und Diskussionen in meinem Heimatland bekommen. Ich habe hierbei die Methode der Sozialphilosophie bei Herrn Prof. Nobuo Ishii (Wirtschaftsuniversität Takasaki), die Grundkenntnisse der „Frankfurter Schule“ bei Herrn Prof. Takichi Shimizu (Universität Risscho) und die der phänomenologischen Ethik bei Herrn Prof. Mitsugu Ochi (Universität Hiroshima) gelernt. Hierfür auch würde ich mich gerne bei meinen Lehrern in Japan bedanken. Als letztes möchte ich mich bei meinen Eltern für ihre geduldigen Unterstützungen meines langen Philosophiestudiums sowohl in Japan als auch in Deutschland bedanken.

Frankfurt am Main, im März 2006

Takahiro Kirihara

Einleitung

In der Philosophie gibt es unterschiedliche Konzepte und Begründungen der menschlichen Gemeinschaft als einer Grundlage für das Zusammenleben. Ein Beispiel hierfür ist die traditionelle politische Philosophie, die die Gemeinschaftlichkeit als die grundlegende Bedingung für das menschliche Dasein (Aristoteles) oder als das Mittel für die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse (Hobbes) erklärt. Ein anderes Beispiel ist die phänomenologische Begründung bei Edmund Husserl, der Intersubjektivität aufgrund der Bewusstseinsvidenz zu „konstituieren“ versucht.¹ Ein weiteres Beispiel liefert Karl-Otto Apel, der aufgrund der „Transformation der erkenntnistheoretischen in eine sprachanalytische Problematik“ den Grund der Gemeinschaftlichkeit mit dem der „Kommunikationsgemeinschaft“ gleichsetzt.² Von diesen Konzeptionen unterscheidet sich der Vorschlag der philosophischen Anthropologie. Sie versucht, wie es bei Max Scheler oder Helmuth Plessner deutlich ist, die Gemeinschaft auf der philosophischen Basis der *Persönlichkeit* zu begründen.³

In der vorliegenden Arbeit konzentriere ich mich auf die letzte Art der Begründung, indem ich die Begriffe von Immanuel Kant und Max Scheler zur Grundlegung des Konzepts der Gemeinschaft rekonstruiere. Hierbei arbeite ich drei Argumente in der Philosophie Kants sowie den Beitrag von Scheler als Ergänzung der Argumente Kants und im Anschluss an seine Kant-Kritik heraus:

1) Im Ersten Kapitel, Die Stellung des erkennenden Subjekts in der Natur — Die theoretische Grundlage des Personenbegriffs Kants, behandle ich Kants Theorie der menschlichen Vernunft als Erkenntnisvermögen, das die Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes relativiert und durch die m.E. auch heute theoretisch gültige Unterscheidung des Dings an sich und der Erscheinung den richtigen Status der menschlichen Existenz in der (äußeren- und inneren) Natur in Form der *Gesetzmäßigkeit* bei der vergegenständlichenden Erkenntnis strukturiert.

¹ Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1987, S. 131ff.

² Vgl. Karl-Otto Apel, „Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften“, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik“, in: ders. *Transformation der Philosophie Band 2*, Frankfurt am Main 1973.

³ Plessner sucht die Grundlage der Gemeinschaftlichkeit in der von der psychischen „Innen-“ und physischen „Außenwelt“ unabhängigen „Mitwelt“, die die Entfaltung und Erfassung der eigenen Position einer Person im „Mitverhältnis“ mit anderen Personen ermöglicht. Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 2003, S. 360-382.

2) Im **Zweiten Kapitel, Kollektive Eigenschaften der Persönlichkeit in der praktischen Philosophie Kants**, gehe ich auf die praktische Vernunft als ein Vermögen ein, das wegen ihrer Relativierung der Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes schon in ihren Eigenschaften den Bezug auf andere Personen enthält. Sie liefert bereits dadurch die Grundlage für die Gemeinschaftlichkeit, dass die Vernunft der Willkür das *Gesetz* auferlegt. Der obigen Bestimmung der Gesetzmäßigkeit gemäß ist dies aber kein abstraktes Gebot, sondern es reflektiert eigentliche Struktur des menschlichen Wollens und Handelns und macht dadurch die *Person* als Träger der *Würde* (als Selbstzweck der Menschlichkeit)⁴ sowie der *Zurechnungsfähigkeit* (der *transzendentalen Freiheit*) aus.

3) Im **Dritten Kapitel, Verbindung freier Personen — Das Modell der intellektuellen Verhältnisse unter Personen in der Rechtsphilosophie Kants**, thematisiere ich die menschliche Gemeinschaftlichkeit. Sie soll Kant zufolge so aussehen, dass Sache und Person sowie Person und Person sich durch die Vernunft „vermittelt“ aufeinander beziehen. So baut Kant eine apriorische Struktur des menschlichen Daseins, die als Ausdruck eines „intellektuellen Verhältnisses“ die Grundlage für das Eigentum, den Vertrag und die Familie ausmacht. Dabei ist wichtig, dass die *Freiheit* der Person als „angeborenes“, „ursprüngliches“ Recht des *Menschen überhaupt* als Grundlage für das menschliche Dasein einerseits, die *Selbständigkeit* der Person von den Sachen und den

⁴ In seinem Aufsatz behandelt Matthias Lutz-Bachmann das auch heute gültige Moralprinzip der *Menschenwürde* im Hinblick sowohl auf Ethik als auf Rechtsphilosophie im Kontext des Grundrechts sowie der Bioethik. Ihm zufolge sollen in der Gemeinschaft der *Menschheit*, die sich auf die Menschenwürde stützt, prinzipiell alle Menschen *als* Menschen unabhängig von ihren besonderen Eigenschaften als gleichberechtigt beachtet werden. Hierbei soll die Gemeinschaft sowohl auf der ethischen Selbstachtung sowie der Achtung aller anderen Personen als auch dem juristischen, legitimen Zwang basieren. „Wie aus der ‚Tugendlehre‘ seiner 1797 veröffentlichten *Metaphysik der Sitten* hervorgeht, begreift Kant die Würde des Menschen hier im Unterschied zur Tradition nicht mehr primär als eine Art Vorrang, Auszeichnung oder Privileg, sondern als eine normative Verpflichtung in strengem Sinn, die jeder Mensch sich selbst und zugleich allen anderen Menschen schuldet. [...] Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die ‚Würde‘, die Kant im Blick auf den Menschen *als* Menschen, d.h. als Mitglied der Menschheit, als zur Freiheit befähigtes, zur Moralität und zu Rechtsverhältnissen aus eigener Vernunftfeindsicht verpflichtetes Wesen reklamiert, zwei Dimensionen enthält: sowohl eine *sittliche Pflicht* sich selbst gegenüber, deren nähere Ausarbeitung für Kant eine Aufgabe der Morallehre darstellt, als auch eine *rechtsmoralische Pflicht* gegenüber allen anderen, mit denen der Mensch interagiert, deren Ausarbeitung in die Zuständigkeit der Rechtsdoktrin fällt.“ „Der Begriff der Menschenwürde setzt auch keine religiös begründeten Annahmen über die Natur und den Menschen oder eine theologische Axiomatik voraus. Sie schließt diese im Sinne weitergehender Annahmen aber wiederum auch nicht grundsätzlich aus und ist somit in der Lage, auch interreligiös und interkulturell integrativ zu wirken. Als ein Prinzip der praktischen Philosophie gefasst, ist Kants Konzept der Menschenwürde zugleich anschlussfähig an die Debatten der nicht reduktionistisch verfahrenen Handlungs- und Sozialtheorien der Gegenwart und an die modernen Theorien des Rechts.“ Matthias Lutz-Bachmann, „Das Verhältnis von Ethik und Recht: Der Rekurs auf die Menschenwürde“, aus dem Manuskript zitiert.

anderen Personen als Aufgabe des *Wirtschafts-* und *Staatsbürgers* in der Gesellschaft andererseits angesehen werden. Es ist auch wichtig, dass dadurch die *Gleichheit* durch die metaphysische Grundlegung der jetzt genannten Qualifikationen der *Menschenwürde* sowie des *Bürgers* als das die beiden integrierende, höchste Postulat der Ethik Kants formuliert wird. Bemerkenswert ist hierbei, dass bei Kant die Freiheit im Kontext der Rechtsphilosophie so konzipiert ist, dass sie mit dem quasi-naturgemäßen, als solchem metaphysisch zu begründenden Rechtssystem kompatibel konzipiert ist⁵.

4) Im Vierten Kapitel, Die apriorische Struktur der Werterkenntnis und der Sozialeinheit bei Scheler, wende ich mich der Philosophie Max Schelers zu. Ihm zufolge soll der Status des Menschen als Person gegenüber anderen Personen und Sachen bei der Erkenntnis der *Werte* so aussehen, dass sie sich weder auf Güter noch auf Willensakte reduzieren können, sondern als eigene Ordnung *objektiv*, und zwar als Ergebnis der *Vergegenständlichung* der Sachen und der *Mit- und Nachvollziehung* des Akts anderer Personen als *Aktzentrum*, daher nicht *substantial-ontologisch*, sondern *phänomenologisch* erkannt werden können. Dementsprechend soll hier auch Schelers Typenlehre der Gemeinschaftlichkeit („Sozialeinheit“) behandelt werden, die er auf seine Wertethik stützt.

Diese Argumente machen aufeinanderbezogen ein Grundmotiv der Theorien der Gemeinschaft aus: *Verbindung freier Personen*, die als *Idee* der Gemeinschaft scharf von ihrer geschichtlichen Formen, besonders von der Gemeinschaft in vormodernen, traditionellen Arten zu unterscheiden ist. Es gibt zwar zwischen Kant und Scheler einige unabsehbare Unterschiede, z.B. den der Methodologie (einerseits *Kritische Metaphysik*, andererseits *Phänomenologie*), den der Ergebnisse der theoretischen Diskussion (einerseits *transzendental-subjektive Vernünftigkeit*, andererseits

⁵ Daher ist die Position dieser Arbeit von der Wolfgang Kerstings (*Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1997) darin unterschiedlich: Kersting nimmt die Gemeinschaftlichkeit hauptsächlich als praktisches „Postulat“ an, das weder auf die „kausale“ noch auf die „transzendente“ Deduktion der Gesellschaft zurückgeführt werden soll. Es kommt hier demgegenüber auf die „transzendente“ Begründung der Gemeinschaft an, aber nicht im Sinne Simmels Soziologie, wie sie Kersting kritisiert, sondern im Sinne der *nicht empiristischen*, sondern *metaphysischen* Ableitung der Struktur des menschlichen Zusammenlebens qua „intellektueller“ Verhältnisse unter Personen und Sachen. Kerstings sozusagen „liberalistischer“ Interpretation des Eigentumsbegriffs in der kantischen Rechtsphilosophie als Bedingung für den freien Bürger gegenüber steht diese Arbeit, indem sie die Eigentumstheorie Kants *von jedem neuzeitlichen politischen Lager* zu befreien und sie als die apriorische Bedingung für die Persönlichkeit zu rekonstruieren versucht, die vom Liberalismus sowie vom Sozialismus unabhängig sein soll.

objektiv-konkretisierende Emotionalität) und den der ethischen Debatte (einerseits *allgemeingültige, gleiche Persönlichkeit*, andererseits „*individualgültige*“, *verschiedene Personenwerte*). Trotzdem könnte man durch die Darstellung und den treffenden Vergleich der obigen vier Argumente eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Kant und Scheler bemerken, nämlich die der *apriorischen Struktur des menschlichen gemeinschaftlichen Daseins*, die die selbständige Person, sei es in Form der „Menschenwürde“, sei es das spontane „Aktzentrum“, als unabdingbares voraussetzt. Besonders wichtige inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen beiden wären dabei; *erstens* die „transzendente Idealität“ des Raums und der Zeit, die bei Kant als Grundlage seiner theoretischen Fragestellung funktioniert, die auch bei Scheler in seiner späteren Zeit für die Darstellung der „Sonderstellung des Menschen im Kosmos“ wichtig war; *zweitens* die strukturelle Gemeinsamkeit zwischen der *Vernunft* als „reine Tätigkeit“ (Kant) einerseits, die nicht nur bei der gegenständlichen Erkenntnis, sondern auch bei der eigenen Willensbestimmung eine wichtige Rolle spielt, und der *geistlichen Persönlichkeit* als „Aktzentrum“ (Scheler) andererseits, das der Gegenstand der mit- und nachvollziehenden Akte sein kann; *drittens* die Gemeinschaftlichkeit (als reale Institutionen wie „Gesellschaft“) als bloßes Mittel für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit und *viertens* der Begriff der *Verantwortung*, die den naturalistischen Debatten gegenüber den im starken Sinne *persönlich-moralischen* Standpunkt liefern soll.

Diese vier Punkte sollen auch in der Schlussbemerkung im Kontext der möglichen *Gesellschaftstheorie* noch einmal berührt werden, inklusive eines im Vierten Kapitel zu behandelnden wichtigen Unterschieds zwischen Kant und Scheler bezüglich der Verantwortung (entweder *Selbstverantwortung* als eine Qualifikation für den Mitglied der *bürgerlichen Gesellschaft* oder *Mitverantwortung* als diejenige der *Sozialperson*). Hier sind vielmehr der Struktur dieser Arbeit gemäß drei Punkte der Bedeutung der kantischen- und schelerschen Argumente mit Bezug auf die gegenwärtigen Diskussionen der Gesellschaftstheorie dazustellen.

1) Bezüglich der *philosophischen Anthropologie* und *Kritischen Theorie der Gesellschaft*

Es ist wohl bekannt, dass Scheler der Anfänger der modernen philosophischen Anthropologie ist. Aber es ist nicht so bekannt, dass Scheler für die Theorienbildung des früheren Max Horkheimer eine wichtige Rolle spielte, die über das eher zufällige

Zusammentreffen beides hinausgeht. Wie nämlich Schelers Konstruktion der *Metaphysik* nicht die substantielle Weltanschauung, sondern die „Haltung“ des philosophischen Forschers ist, der den Zusammenhang zwischen den niedrigeren Werten wie Annehmlichkeit und den höheren wie Göttlichkeit betrachtet, so bedeutet Horkheimers Konzept des *Materialismus* nur *eine* Betrachtungsweise, die versucht, die Idee der Menschlichkeit oder der Freiheit auf die jeweiligen Sozialstruktur sowie auf die jeweiligen Wünschen nach der Glückseligkeit zu beziehen, die also niemals mit dem dogmatischen Materialismus als Weltanschauung gleichgesetzt werden darf, der vermeint, alle Ideen auf den dialektischen Gang der Geschichte des Klassenkampfes reduzieren zu können. Obwohl Schelers Geschichtsphilosophie wegen ihrer abstrakten, allzu langfristigen Konzeption, nämlich der Konzeption des Ausgleichs des Drangs und des Geistes, der pragmatischen Werte und der heiligen Werte *im* Prozess der westlichen und der östlichen Geschichte, einige nicht akzeptable Resultate vorgelegt hat, z.B. eine Art der Rechtfertigung des ersten Weltkrieges als des Kampfs der geistigen Kultur gegen die materialistische Zivilisation oder den vor einigen Jahren vor der Machtgreifung des Nazis geäußerten Elitismus der Bildung *in* der modernen Demokratie, steht jedoch Schelers Personenbegriff Kant näher als dem zeitgenössischen Naturalismus. Dies wird im Vergleich mit der biologischen Relativierung des menschlichen Geistes bei der „philosophischen“ Anthropologie Arnold Gehlens deutlich oder im Vergleich mit der Akzentuierung des soziologischen Kontexts moralischer Urteile bei Horkheimer. **(Fünftes Kapitel. „Nachkriegszeitliche Anthropologie“ und Max Scheler — Zur Rehabilitierung des kantischen Menschenbildes)**

2) Bezüglich der *politischen Ethik* besonders im Zusammenhang zur *Diskursethik*

Das Konzept der *Person* sollte auch in der Debatte über die Ethik unter Einschluss der *politischen Ethik* eine wichtige Rolle spielen. Aber viele Strömungen der gegenwärtigen philosophischen oder soziologischen Debatte über die Ethik scheinen sich auf eine Theorie der *Konsensbildung* oder der *Institutionalisierung* zu beschränken, wie sie z.B. auch bei der Diskursethik vorkommt, die sich von der Systemtheorie der Gesellschaft scharf unterscheiden soll.⁶ Sogar ein scharfsinniger Kritiker der Diskursethik als einer

⁶ Jürgen Habermas, der die Diskursethik mit Karl-Otto Apel entwickelt hat, versucht, im Gegenteil zu Hans Kelsen und Niklas Luhmann, oder sogar zu Hobbes, die moralische Begründung des Rechts von Kant weiterzuentwickeln, ohne sich dabei auf die Isoliertheit des Rechts von der Moral zu berufen, sondern vielmehr indem er die kommunikative Struktur der Legitimierung des Rechts an den Tag bringt. Hierbei wird Kant aber insofern nicht nur der Vertreter des bürgerlichen Formalrechts bleiben, sondern er wird auch

Art objektivistischer Verantwortungsethik, nämlich Otfried Höffe, scheint in seiner kantischen Konzeption der politischen Ethik aufgrund der transzendentalen Subjektivität die *metaphysische* Struktur und die mögliche Rolle der Persönlichkeit nicht hinreichend verdeutlicht zu haben.⁷ Demgegenüber stellt Kant selbst schon in seinen ethischen Diskussionen die Persönlichkeit als die *Qualifikation* in der bürgerlichen Gesellschaft dar, die neben der oben genannten *metaphysischen* Diskussion als dreistufige *reale* Persönlichkeit formuliert ist, nämlich der Selbständigkeit (des *Wirtschaftsbürgers*), der Gleichheit (des *Staatsbürgers*) und der Freiheit (des *Menschen als Weltbürger*). Die *Meinungsfreiheit*, die Kant in seinen kleineren Schriften über die Geschichte und die Politik stark postuliert, macht als die Bedingung für die *weltbürgerliche* Qualifikation die Grundlage des menschlichen gerechten Zusammenlebens aus, das Kant zufolge nicht durch die *Revolution* der politischen Systeme, sondern durch deren allmähliche *Reform* aufgrund der gewissenhaften Kritik jedes Amtinhabers im „öffentlichen Gebrauch der Vernunft“ ermöglicht werden kann.⁸ **(Sechstes Kapitel. Von der objektivistischen**

als der methodische Begründer des modernen, sozialrechtlichen Paradigmenwechsels verstanden werden kann, als er die moralische Grundlage des Rechts nicht außer der Acht lässt. „*Subjektive Rechte* [H. v. m.] sind nicht schon *ihrem Begriffe nach* auf atomistische und entfremdete Individuen bezogen, die sich possessiv gegeneinander versteifen. Als Elemente der Rechtsordnung setzen sie vielmehr die *Zusammenarbeit von Subjektiven* [H. v. m.] voraus, die sich in ihren reziprok aufeinander bezogenen Rechten und Pflichten als *freie und gleiche Rechtsgenossen* [H. v. m.] anerkennen. Diese gegenseitige Anerkennung ist konstitutiv für eine Rechtsordnung, aus der sich einklagbare subjektive Rechte herleiten. [...] Eine addierte Hinzufügung von Sozialrechten genügt nicht, um jene *intersubjektive Struktur von Anerkennungsverhältnissen* [H. v. m.] deutlich zu machen, die der Rechtsordnung als solcher zugrunde liegt. Die Verkennung dieser Struktur bestimmt gleichermaßen die idealistischen Anfänge wie die positivistischen Ausläufer der deutschen Zivilrechtsdogmatik.“ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1994, S. 117. „Im Vertrauen auf einen idealistischen Freiheitsbegriff konnte Savigny noch davon ausgehen, daß sich das Privatrecht als ein System von freiheitssichernden negativen und prozeduralen Rechten aus Vernunftgründen, d.h. aus sich selbst, legitimiert. Aber Kant hatte die Frage der Legitimation allgemeiner Gesetze, die ein System des wohlgeordneten Egoismus sollten begründen können, nicht ganz eindeutig beantwortet. Schon in seiner Rechtslehre bleibt das Verhältnis von Moral-, Rechts- und Demokratieprinzip (wenn wir das, wodurch Kant die republikanische Regierungsart bestimmt sieht, Demokratieprinzip nennen dürfen) letztlich ungeklärt. Alle drei Prinzipien bringen je auf ihre Art dieselbe *Idee der Selbstgesetzgebung* zum Ausdruck. Mit diesem Begriff der Autonomie hatte Kant auf den fehlgeschlagenen Versuch von Hobbes reagiert, die Einrichtung eines Systems bürgerlicher Rechte ohne Zuhilfenahme moralischer Gründe allein aus dem aufgeklärten Selbstinteresse der Beteiligten zu rechtfertigen.“ Ebd., S. 118. Aus der Sicht der vorliegenden Untersuchung wird das Gesellschaftsbild Kants, „Verbindung freier Personen“, als die Grundlage der *moralischen* Legitimierung des Rechts gültig.

⁷ Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979. Ders. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003. Ders. *Wirtschaftsbürger Staatsbürger Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München 2004. Obwohl Höffe in seiner Stellungnahme gegenüber dem diskursethischen „Solipsismus-Vorwurf“ zur kantischen Ethik für die transzendente Subjektivität als die Grundlage der „gemeinsamen Welt[auffassung]“ plädiert, gelingt es ihm nicht, die im eigentlichen Sinne „transzendente“ Struktur der Gemeinschaftlichkeit bei der kantischen Rechts- und Sozialphilosophie herauszuarbeiten, da er z.B. die Stellung des erkennenden Subjekts in der Natur, die man in der *Kritik der reinen Vernunft* und zwar in ihrer Annahme der „transzendentalen Idealität des Raums und der Zeit“ finden kann und die theoretische Basis der Persönlichkeit sein soll, nicht berücksichtigt.

⁸ Man soll sich dabei auch auf den auffälligen Kontrast aufmerksam machen, dass die „Reform“ der

politischen Philosophie zur politischen Ethik der Qualifikation des Bürgers — Kant in der gegenwärtigen Diskussion)

3) Bezüglich der *Geschichtsphilosophie*

Das Konzept *Natur*, das bei Kant zugleich als Gegenstand der Erkenntnis (Natur als innere- und äußere Erscheinung) und Subjekt der Handlung („Naturanlage“ sowie Fortgang der Geschichte selbst) gesehen ist, wird oft zum Gegenstand der Kritik von der Kritischen Theorie oder der Diskursethik gemacht. Z.B.: Antagonismus durch die *Natur* zu überwinden sei ein typischer Beispiel für den „gescheiterten“ Versuch der „Theodizee“. Meiner Meinung nach sollte Kant jedoch schon in seiner Konstruktion der kritischen Metaphysik und in seinem Konzept der nachher so genannten „postkonventionellen Moralbegründung“ nicht mehr als Theoretiker der traditionellen Metaphysik gedacht werden.⁹ Sogar seine Berufung auf die Natur bei der Erklärung der Geschichtsentwicklung sollte nicht als eine Art Residuum der *dogmatischen Metaphysik*, sondern vielmehr als die verschärfende Präzisierung seines eigenen apriorischen *moralischen Gesetzes in der geschichtlichen Realität* interpretiert werden. Man könnte dazu aus seiner Diskussion über das Verhältnis zwischen Natur und Geschichte ein „ethisch-geschichtsphilosophisches Grundmotiv“ ablesen, das so lauten soll: *Der Mensch muss in allen Situationen, sogar in einem unvermeidlichen Antagonismus, danach streben, seine Fähigkeiten zu vervollkommen, und die Natur würde diesem gemäß das geglückte Leben ermöglichen.* Dieses Motiv bezieht sich weder auf die so genannte Theodizee des Kriegs, noch auf die kausale Verknüpfung zwischen Geist und Natur, sondern hier wiederum allein auf die Qualifikation des Menschen qua Person. Hier kommt es daher darauf an, einen anderen Weg der Gesellschaftstheorie zu suchen, die

politischen Systeme der „Revolution“ der Gesinnung (*Religion innerhalb der bloßen Vernunft*) entspricht. Adorno sieht zum Teil richtig im Motiv der kantischen Meinungsfreiheit qua Freiheit des bloßen Denkens die Entfremdung des Menschen von der sozialen Praxis an. Vgl. Theodor W. Adorno, *Kants Kritik der reinen Vernunft* (1959), Hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1995, 98ff.

⁹ In diesem Sinne ist bei der realistischen, und zwar als solcher richtigen Betrachtung Axel Honneths über die mögliche Institutionalisierung des universalen Anspruchs auf Menschenrechte (Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte, in; *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Hrsg. v. Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman, Frankfurt am Main 1996) in seiner Kritik an dem „gescheiterten“ Versuch Kants der Versöhnung der Natur und der Geschichte von einer wichtigen Implikation der kantischen geschichtsphilosophischen Naturteleologie völlig abgesehen, von der Implikation nämlich, dass die *Natur* in der *Geschichte* weder als *kausale* Bedingung für die menschliche Glückseligkeit noch als die *theologischen* Rechtfertigung des Kriegs als Mittel für die menschliche Kultivierung, sondern als das Abbild des sozusagen quasi-kausalen (und insofern „teleologischen“) Fortgangs der möglichen *moralischen* Verbesserung des Menschen konzipiert ist. Dabei kommt es auf die *Natur* nicht als Substanz an, sondern vielmehr auf die Qualifikation des Menschen als Subjekt der Kultivierung seiner eigenen

sich nicht mehr nur auf eine Theorie der Konsensbildung oder der Institutionalisierung stützt, sondern auf eine anthropologische Grundlage, die die Bedingungen für das Leben der Menschen formuliert, die zugleich strukturell mit einander ihr Leben führen und normativ betrachtet auch ein gemeinschaftliches Leben führen soll. (**Siebttes Kapitel. Ein ethisch-geschichtsphilosophisches Grundmotiv Kants — Der Begriff Natur und die moralische Qualifikation des Menschen**)

Diese Arbeit zielt im Ganzen auf den Versuch der Rekonstruktion der Philosophie Kants mit ihrer Ergänzung von derjenigen Schelers im Kontext der Gesellschaftstheorie ab. Daher werden in der Schlussbemerkung die Grundelemente der möglichen Gesellschaftstheorie aufgrund der durch diese Arbeit herausgearbeiteten apriorischen Struktur der menschlichen Gemeinschaft und als Appendix das Problem der Einführung der westlichen politischen Systeme in den nichtwestlichen Ländern behandelt, und zwar der Einführung des modernen Eigentumssystems in das Rechtssystem Japans im 19. Jahrhundert.

Erster Teil. Begriffe der Gemeinschaft bei Kant und Scheler

Erstes Kapitel. Die Stellung des erkennenden Subjekts in der Natur — Die theoretische Grundlage des Personenbegriffs Kants

Kants Theoretische Arbeiten, vor allem die *Kritik der reinen Vernunft*, liefert einerseits eine philosophische Grundlage für die mathematischen Wissenschaften wie der newtonschen Physik. Andererseits behandelt sie transzendente Ideen wie Welt, Seele und Gott und stellt die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik. Man könnte sagen, die wichtigste Unterscheidung dieser Schrift; *Erscheinung* und *Ding an sich* entspricht dem Unterschied des Gegenstandes zwischen den mathematischen Naturwissenschaften und der Metaphysik.

Die von Kant konzipierte Metaphysik ist nicht von dem rein theoretischen Interesse geleitet. Wenn er z.B. das Wahrnehmungsurteil und das Erfahrungsurteil, die nach Gewohnheit erkannte Kausalität und die allgemeingültige Kausalität unterscheidet, versucht er nicht, das Naturgesetz als solches zu begründen. Der Empirismus Humes wäre mehr anpassender als die kritische Philosophie Kants für die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften in dem Sinne, dass Naturgesetze und ihr System sowohl durch Experiment als auch durch Theorie geändert werden können, da Hume die Regelmäßigkeit nur als eine vorläufige Hypothese annimmt. Kant zielt jedoch mit jener Unterscheidung vielmehr darauf ab, in der objektiven Erkenntnis der Natur die *Konstellation des erkennenden Subjekts in den erkannten Objekten* zu verdeutlichen. Nach Kant liegt nicht in den erkannten Objekten selbst, sondern in dem *Ich* als *Subjekt der Apperzeption* das Gesetz. Indem Kant behauptet, dass dieses Erkenntnissubjekt der Natur das Gesetz *vorschreibt*, versucht er nicht die Natur selbst, sondern die Struktur der menschlichen *Erfahrung* als *Erkenntnis* klar zu machen.¹ Diese Absicht erscheint darin

¹ Es ist wichtig, dass bei Kant die *Erfahrung* insofern für sein Vernunft-System konstitutiv ist, als sie die wissenschaftliche, objektive *Erkenntnis* bedeutet. Die *Erfahrung* ist zwar erstens auch bei Kant die materiale Seite der *Erkenntnis*, nämlich die rezeptive, empirische Erfahrung und sie ist insofern ein Teilmoment der Erkenntnis, nämlich *sinnliche Eindrücke*. Aber, wie nachher gezeigt wird, bedeutet die Erfahrung nicht nur die empirische Materie für die Erkenntnis, sondern auch die *Erkenntnis schlechthin*. Hieraus kann man also die Zweideutigkeit des Begriffs Erfahrung bei Kant ablesen, nämlich erstens sinnliche Eindrücke als das Teilmoment der Erkenntnis, und zweitens die Erkenntnis schlechthin. Und man kann bei dem letzteren Fall im Begriff der Erfahrung nicht nur die sinnliche Empirie, sondern auch das Begriffliche enthalten sehen. Wie wir in der Anm. 6 sehen werden, wenn man die kantische Unterscheidung der Erkenntnis in die *rein-begriffliche* und die *empirische* (vgl. B 1) berücksichtigt, dann kann man dem Begriff der Erkenntnis die dritte Bedeutung zufügen: nämlich die empirische Erkenntnis. Das Problem hier wäre, ob die rein-begriffliche Erkenntnis in den Begriff der Erfahrung enthalten sein darf oder nicht. Th.W. Adorno wirft nun Kant, den ersten Fall des Begriffs Erfahrung berücksichtigend, vor, dass Kant versuche, die Objektivität oder die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Subjektivität zu garantieren, wobei er einerseits die mathematisch-wissenschaftlichen, an der Empirie orientierten Erkenntnisse (oder einfach gesagt, das ganze System der wissenschaftlichen Erkenntnis) als solche nicht in Frage stellt, sondern sie als Unbezweifelbare voraussetzt, obwohl er andererseits eine „Welt der Wahrheit“,

am deutlichsten, dass die Anschauung, die an der Sinnlichkeit durch unmittelbare Auseinandersetzung mit Gegenständen gewonnen wird, in die Empfindung von den Gegenständen und in die apriorische Sinnlichkeit (Raum und Zeit als Formen der Anschauung) seitens des Erkenntnissubjekts eingeteilt wird und dass die letztere als die *transzendente Idealität* bezeichnet wird. Dieser Annahme der transzendentalen Idealität zufolge haben Raum und Zeit nur in der theoretischen Erkenntnis die *objektive Realität*. Abgesehen von dieser Erkenntnis sind sie leer. Es gelingt dieser Annahme, den Idealismus Barkleys, wonach, abgesehen vom Bewusstsein des Erkenntnissubjekts, Dinge ihre Existenz verlieren würden, und zugleich den Dogmatismus der Leibniz-Wolffschule, die behauptet, der Grad der Deutlichkeit und der Konsistenz in der Erkenntnis irgendwelcher Dinge wären hinreichender Grund für die Existenz derselben Dinge, zu überwinden. Daraus, dass Raum und Zeit nur Formen der Anschauung des Menschen als mit Sinnlichkeit begabtem Vernunftwesens sind, ergibt sich, dass Dinge einerseits bei dieser Erkenntnis diesen Formen gemäß erscheinen, und dass aber

die sich auf die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori begründen soll, genau so wie bei der traditionellen Metaphysik zu verteidigen versuche. Die „unabhängig von der Erfahrung [im Sinne der Empirie]“ gültigen Erkenntnisse sollen sich nach Kant auf die Erfahrung stützen. Das ist nach Adorno eine schwierige Problematik bei Kant, da er annimmt, dass die Erfahrung trotz ihrer „Minderwertigkeit“ den eigentlichen Ursprung der wissenschaftlichen Erkenntnisse ausmacht. „[...] Die Methode ist also die der Analyse des Erkenntnisvermögens insgesamt, insofern es Erfahrung überhaupt möglich machen soll, oder, wie Kant in seiner Sprache es nennt; er interessiert sich für die Momente oder für die Faktoren des Erkenntnisvermögens, welche die Erfahrung und die Erkenntnis überhaupt konstituieren. [...] ich hatte Ihnen Ja auf der einen Seite gesagt, daß es bei Kant ankommt auf die Konstitution von zeitlosen, schlechterdings geltenden Erkenntnissen; und nun hören Sie plötzlich von mir, daß es diese Erkenntnisse nur geben soll, soweit sie etwas wie Erfahrung konstituieren. [...] Er will zwar auf der einen Seite die zeitlose, schlechterdings geltende Erfahrung unabhängiger Wahrheit retten; [...] Aber auf der anderen Seite, [...] ist natürlich durch die Analyse, die schlechthin in den Zusammenhang des konkreten Bewußtseins hineinreicht, doch auch wieder ein Erfahrungsmoment mitgesetzt.“ Th.W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (1959), Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1995, S. 53f. Adorno sieht hier nicht genug ein, meiner Meinung nach, die Elemente in der *Kritik der reinen Vernunft*, die die *Persönlichkeit* des Erkenntnissubjekts, zumindest im Sinne des „ich denke“, konstituieren. Das Problem liegt nicht so wohl in der subjektiven Grundlegung der objektiven Erkenntnisse, als in der Begründung des *festen* Orts der Subjektivität in der Naturerkenntnis. Durch die *transzendente Idealität* der Formen der Anschauung (Raum und Zeit) werden nicht nur die *feste* Basis der Wissenschaft, sondern auch das „ich denke“ etabliert, das *sich weder in die sinnliche Mannigfaltigkeit zerstreuen noch sich Hersteller der Objekte anmaßen darf*. Auch die für Adorno charakteristische sozusagen *Soziologisierung* der kantischen kritischen Philosophie, z.B. die Behauptung, dass die Zweiteilung der mannigfaltigen Erfahrungen und der vereinigenden Kategorien sowie die Unterordnung der ersteren unter die letzteren die Befestigung der bürgerlichen arbeitsteiligen Ordnung abspiegeln würden (A. a. O., S. 46), trifft nicht genau den Ort des erkennenden oder handelnden Subjekts sogar in der *bürgerlichen Gesellschaft*, weil, wie Otfried Höffe mit Recht behauptet, das Neue von Kant gegenüber der Geschichte der Philosophie nicht, wie auch Adorno selbst behauptet, in der Subjektivierung der Objektivität, sondern in der „Demokratisierung“ derjenigen besteht, nämlich in der „Gleichberechtigung, sogar eine[m] gewissen Vorrang [der Anschauung der Sinnlichkeit gegenüber den Verstandesbegriffe]“, „da es die Anschauung ist, durch die sich die Erkenntnis auf Gegenstände unmittelbar bezieht und auf die «alles Denken als Mittel abzweckt»“. Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003, S. 83. Auch das für Kant essentielle Modell der Zusammenarbeit zwischen der Sinnlichkeit und der Kategorie bei der Entstehung der objektiven Erkenntnis könnte ein anderes Modell für die gesellschaftliche Auslegung der kritischen Philosophie als das Naturbeherrschungsmodell Adornos darbieten.

andererseits sie an sich existieren, obwohl er diese Erkenntnis so zu sagen ausschaltet. Diese transzendente Idealität, der die *empirische Realität* entsprechen soll, stellt einen inhaltlich kaum neuen Gedanken dar, dass es nämlich nichts anderes ist als der Mensch, der in der Natur existiert, der Natur Gesetze vorschreibt und dadurch die Erkenntnis ermöglicht. Dieser Gedanke bedeutet aber die Erneuerung zu dem *Verständnis des Menschen* gegenüber dem Idealismus, dem Skeptizismus und dem Dogmatismus. Kant nimmt die Stellung des Menschen in der Natur so an, dass er einerseits ein Teil der ganzen Natur ist, der von der Sinnlichkeit und den Begierden bestimmt ist, und dass er aber zugleich durch die *Freiheit* als die Fähigkeit der *Selbstgesetzgebung* beziehungsweise der *Zurechnung* über die Natur hinaus steigen kann.²

Die später zu erläuternde *praktische Erkenntnis* bezieht sich auf die Freiheit des Menschen als des Subjekts der Selbstgesetzgebung. In der ersten *Kritik* ist aber dieser Freiheit nur die Funktion zugeschrieben, die Reihe der Bedingungen in der Erkenntnis der Regelmäßigkeit zu *ergänzen*. Ideen wie Welt, Seele und Gott ist bei Kant nicht die unbedingte Realität wie bei Wolff zuerkannt, sondern sie sollen auf den *regulativen* Gebrauch beschränkt werden, so dass sie Gegenstände, die existieren und nach der

² Meine Interpretation der kantischen Lehre des *transzendentalen Idealismus* und des *empirischen Realismus* steht insofern der Adornos gegenüber, als er in dieser Lehre vor allem den Widerspruch der Subjektivität in der entzauberten, neuzeitlichen Welt, zu sehen sucht, an dem die auf die je mehr steigerte Subjektivität begründete Objektivität der Naturerkenntnis und der moralischen Gesetze eine Widerspiegelung der desto mehr steigerten Entfremdung derjenigen Subjektivität von der Welt und der *Verdinglichung* des erkennenden Ichs sowie der Welt bedeutet (Zur adornoschen Interpretation des transzendentalen Idealismus und des empirischen Realismus vgl. ebd. S. 147). Meine Interpretation sucht dagegen bei dem Gedanken der transzendentalen Idealität- und empirischen Realität eine feste, von der geistlichen Situation der Neuzeit unabhängige Basis des Ichs und der Welt zu finden. Adorno sieht zwar in Kant ein Motiv der *Rettung der Ontologie* im Sinne der „Möglichkeit absolut gültiger objektiver Erkenntnis“ (ebd., S. 145) gegenüber der subjektivistischen Relativierung der *Kausalität*, der *Welt* und des *Ichs* bei Hume (vgl. ebd. S. 146). Wenn Adorno aber den Charakter der kantischen Auseinandersetzung zwischen dem Ich und der Welt auf die subjektive Moralität zurückzuführen versucht, wie sie sich z.B. als das *Gefühl des Erhabenen* in der *Kritik der Urteilskraft* ergibt, das durch das „übersinnlich[es] Vermögen[]“ die Macht der Sinnlichkeit hinübersteigen könnte (vgl. ebd., S. 172, Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe X, Frankfurt am Main 1981, B120), so scheint er hier von der *sozialethischen* Potenz der kantischen Lehre über die transzendente Idealität- und empirische Realität abzusehen, nämlich von der Möglichkeit, die feste Basis für die *Persönlichkeit* im Sinne des Subjekts der *Verantwortung* sowie des Adressaten der menschlichen *Würde* im Unterschied zu der *Sache* und dadurch auch für die *Gemeinschaftlichkeit* im Sinne der Verbindung der von den Sachen sowie von den anderen Personen freien Personen darzubieten. Während es bei Adorno wahrscheinlich auf die Wiederentdeckung des *Sinnlich-Mannigfaltigen* gegenüber der starren Subjektivität und damit auf die Sensibilität für die *Nicht-Identität* ankommt, handelt es sich in der hier vorliegenden Untersuchung um die mögliche Begründung der *allgemein-gültigen* Gemeinschaftlichkeit aufgrund der kritischen Metaphysik, wie sie auch Adorno in der Erwiderung zur *Formalismus-Kritik* z.B. bei Scheler mit Recht einsieht. „Wohl ist der Formalismus der Kantischen Ethik nicht nur das Verdammenswerte, als welches, seit Scheler, die reaktionäre deutsche Schulphilosophie ihn brandmarkte. Während er keine positive Kasuistik des zu Tuenden an die Hand gibt, verhindert er human den Mißbrauch inhaltlich-qualitativer Differenzen zugunsten des Privilegs und der Ideologie. Er stipuliert die *allgemeine Rechtsnorm*; insofern lebt trotz und wegen seiner Abstraktheit selbst ein *Inhaltliches*, die *Idee der Egalität* in ihm fort.“ (Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 1973, S. 234f. H. v. m.)

Kausalität abgeleitet werden können, *als Ganzes* auffassen können. Weil der von der Erfahrung abgesehene Gebrauch der Vernunft, der in der Antinomie der Vernunft resultieren kann, auf dem wesentlichen Charakter der Vernunft selbst beruht, nämlich auf dem Charakter, dass sie sich nicht auf Gegenstände, sondern auf Begriffe bezieht,³ wird hier auch versucht, die Stellung des Menschen als Erkenntnissubjekts in der Natur auf der Basis der Freiheit präziser zu bestimmen.

Die hier vorliegende Untersuchung zielt darauf ab, *den kantischen Begriff der Gemeinschaft als intellektueller Verbindung freier Personen systematisch herauszuarbeiten*. Die Hauptabsicht dieser Untersuchung liegt daher in der praktischen Philosophie. Aber dieser Begriff der freien Person ist kein ausschließlicher Besitz der praktischen Philosophie. Damit es bestätigt werden kann, dass der Mensch als Person frei sein kann, und dass er Subjekt der *Selbstgesetzgebung* und der *Selbstverantwortung* sein kann, braucht zumindest in dem Konzept der kantischen kritischen Philosophie eine ausführliche *theoretische* Erläuterung. In diesem Kapitel wird deswegen die theoretische Basis, oder zumindest eine *theoretisch-philosophische Seite der freien Person* untersucht, die der wichtigste Träger des von der kantischen praktischen Philosophie angenommenen Begriffs der Gemeinschaft ist, indem die Struktur der theoretischen, objektiven Erkenntnis überblickt wird (1~7). Dieses Kapitel behandelt auf eine ergänzende Weise Begriffe wie der *Ordnung* oder des *Rechts* als theoretische Basis des Gemeinschaftsbegriffs (8, 9). Hier deutet Kant den Grund an, warum die Reihe der Erläuterung in der ersten *Kritik*: Sinnlichkeit (Anschauung) → Verstand (Begriff) → Vernunft (Idee) in der zweiten *Kritik* umgekehrt werden muss: Moralische Grundsätze → moralische Begriffe → moralische Gefühle. Denn es ist hier gemeint, dass Ideen, die zwar in der theoretischen Erkenntnis nur *Leitfaden*, oder *Hypothese* waren, in dem praktischen Gebrauch als von Menschen positiv angenommene Weltordnung, und zwar als das von Gott Geschaffene im analogischen Sinne, die Grundlage für die Freiheit und die Glückseligkeit in der menschlichen Gemeinschaft werden können.

Dabei wird zusätzlich herausgearbeitet, dass die „*systematische Einheit*“ der *Tugend und der Glückseligkeit*, nämlich das „*höchste Gut*“, nicht nur sozusagen vertikal auf der Ebene der Individuen, sondern horizontal auf der Ebene der Gemeinschaftlichkeit konzipiert ist. Dies weist auf die kollektive Eigenschaft des kantischen Vernunft- und Personenbegriffs hin.

³ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe III, IV, Frankfurt am Main 1981, B 670ff.

1. 1 Die Funktion der Freiheit, die die Reihe der Bedingungen ergänzt

Nach der Einleitung zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) ist das „Unbedingte“, das selber als ein Bedingendes die Reihe der Bedingungen vollenden soll, die „Sache an sich selbst“⁴. Diese Sache an sich selbst ist kein erkennbarer Gegenstand, sondern nur ein denkbarer.⁵ *Erkenntnis* ist bei Kant oft als mit der *Erfahrung* synonym gebraucht⁶ und besteht aus den Verstandesbegriffen „in mir“⁷ und den „diesen Begriffen korrespondierende[n] Anschauung[en]“⁸. Dabei betont Kant, dass nicht nur Begriffe, sondern auch einige Anschauungen a priori sind. Solche Anschauungen sind Raum und Zeit als Formen der Anschauungen. „Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.“⁹ Dies bedeutet auch, dass wir von dem Gegenstand nur diejenigen

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XX.

⁵ Vgl. ebd. B XXVI.

⁶ „[...] Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil *Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist* [H. v. m.], die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.“ Ebd. B XVII. Diese *eine* Erkenntnisart, nämlich, wie hier gemeint, die *empirische*, die wahrgenommenen, sinnlichen Eindrücke vereinigende Erkenntnisart, soll natürlich *eine andere* Erkenntnisart begleiten, nämlich eine Erkenntnis von *reinen Begriffen*. Wenn man hier den Begriff der Erfahrung mit dem der Erkenntnis gleichsetzt, dann wäre zu befragen, ob die *reine* Erkenntnis in dem Begriff der Erfahrung enthalten sein kann oder nicht. Wenn man nun den Gebrauch der *Erfahrung* in dem Register der *Kritik der reinen Vernunft* nachguckt, dann kann man in großen Zügen zwei Arten des Gebrauchs derselben bemerken: nämlich *erstens* die *Erfahrung* im Sinne des *Inbegriffs aller Erkenntnis*, mit anderen Worten im Sinne der *Erkenntnis schlechthin*, wie in B 296, *zweitens* im Sinne der *empirischen Erkenntnis*, wie in B147 u.a. (dazu vgl. auch „synthetische Einheit der Wahrnehmungen“ in B 226 u.a. und „Erkenntnis der Gegenstände“ in B 1). Wenn man sich auf den ersten Sinn der Erfahrung beruft, dann kann man alle Erkenntnisse, inklusive die rein-begriffliche, in den Begriff der Erfahrung einschließen, insofern die Erfahrung die objektiv-gültige Erkenntnis bedeutet. Der Unterscheidung in den *Prolegomena* zwischen dem subjektiven *Wahrnehmungsurteil* und dem objektiven *Erfahrungsurteil* (dazu vgl. Anm. 24 dieses Kapitels) nach, kann die Erfahrung kein bloßes Teilmoment der Erkenntnis heißen, nämlich *sinnliche Eindrücke* als solche sein. Jedoch in den Sätzen Kants z.B. in B 1: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...]. Der *Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung [als] vorher, und mit dieser fängt alle an“, könnte man die eigentliche Absicht Kants darin finden, nämlich die Bedeutung der *Sinnlichkeit* in der Erkenntnis gegenüber den *reinen Kategorien* zu rehabilitieren (dazu vgl. Anm. 1 dieses Kapitels). Dann könnte man auch die *bloßen* sinnlichen Eindrücke für Erkenntnis halten, obwohl dies nicht völlig dem kantischen Anspruch auf die Allgemeingültigkeit zu entsprechen scheint.

⁷ Ebd. B XVIII.

⁸ Ebd. B XXVI.

⁹ Ebd. B XVII.

Elemente erkennen können, die unserem Anschauungsvermögen folgen. Wenn wir etwas „erkennen“, dann werden uns von dem Gegenstand nur gleichsam Teilelemente, insoweit sie den Bedingungen unseres Anschauungsvermögens folgen können, gegeben. Wir können niemals den Gegenstand *als Ganzes* erkennen. Wir können nur insofern den Gegenstand erkennen, als er von den Formen der Zeit und des Raums gleichsam *abgeschnitten* wird. Mit anderen Worten: *Die Form der Anschauung in uns verbindet das erkennende Subjekt mit dem zu erkennenden Objekt und dadurch können wir das Verhältnis zwischen beiden „erkennen“.*

Wenn wir die Konstruktion der kantischen Erkenntnistheorie wie oben verstehen, können wir die Bedeutung jenes Satzes Kants richtig verstehen, wenn er ein Modell der Wissenschaften, die seit der kopernikanischen Wende auf einem sicheren Weg fortgeschritten seien, in den mathematischen Naturwissenschaften suchte. Nämlich: Wir erkennen von den Dingen nur das, was wir selbst in sie legen.¹⁰ Zwar scheint dies einerseits die Erkenntnistheorie zu intendieren, die im zwanzigsten Jahrhundert aufgrund des Schemas der Trennung von Subjekt und Objekt kritisiert werden sollte.¹¹ Aber den Gegenstand der Vernunft oder dem Erkenntnisvermögen folgen zu lassen, bedeutet, wie schon gesehen, ein Verfahren, um von dem Gegenstand Teilelemente zu erkennen, insofern sie den Formen der Anschauung auf der Seite des erkennenden Subjekts gegeben werden. Wenn wir den Gegenstand als Ganzes zu erkennen versuchen, dann würden wir folglich bei der Erkenntnis vom Gegenstand die Autonomie dadurch verlieren, dass wir unsererseits planlos spekulieren. Wenn wir dagegen vorher unsere inneren Begriffe nur den Elementen, die unseren Anschauungen gegeben werden, entsprechen lassen, dann können wir Teilelemente des Gegenstandes richtig erkennen, ohne dabei den Gegenstand beherrschen zu lassen noch umgekehrt den Gegenstand zu beherrschen. Dies ist möglicherweise eine Intention Kants, der den Bereich der Erkenntnis, nämlich „die Grenze möglicher Erfahrung“¹² streng auf den Gegenstand in der Erscheinung, insofern er den Anschauungen gegeben wird, begrenzt, und dadurch eine Anmaßung, man könne den Gegenstand an sich erkennen, verbietet. Man könnte daher so sagen, dass Kant in den verschiedenen Naturdingen den eigentlichen Ort des Menschen als erkennenden Subjekts zu bestimmen versucht. Wenn man sich jetzt auf Kant selbst konzentriert, ohne dabei die Erkenntnistheorie des Neukantianismus einzubeziehen, ergibt sich, dass aus der

¹⁰ Vgl. Ebd. B XVIII.

¹¹ Besonders wichtig ist die Kritik Heideggers des Subjekt-Objekt Schemas, die durch die Konstruktion des „In-der-Welt-Seins“ die Erkenntnistheorie des Neukantianismus zu überwinden versucht.

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX.

kantischen Erkenntnistheorie keineswegs resultiert, dass einfach das Subjekt als Ausgangspunkt den Gegenstand als Objekt erkennt. Sie erläutert vielmehr die *Stellung des Menschen in der Welt* und dadurch das Verhältnis zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Gegenstand ausführlich.

Könnten wir Erkenntnis als eine solche Bestimmung des Verhältnisses von Gegenstand und Subjekt mittels der inneren Anschauung verstehen, so könnten wir dieses Verhältnis *Gesetz* nennen. Wir schreiben dem Gegenstand, insofern er den Anschauungen gegeben wird, dieses Gesetz vor. Dieses Gesetz verdeutlicht das Verhältnis von uns als dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand und stabilisiert beides. Der folgende Satz Kants scheint diesen Begriff des Gesetzes zu zeigen, indem er die naturwissenschaftliche Erkenntnis strukturiert, die aus der Zusammenarbeit zwischen den menschlichen inneren Begriffen sowie Anschauungen und den empirischen Erfahrungen besteht.

„Sie [diejenigen, die, wie Galilei, die Methode der neuen Wissenschaft gestiftet haben] begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“¹³

Was wir *erkennen* können, sind nach Kant von einem Gegenstand nur Elemente, die uns in die Anschauung gegeben werden, nämlich Gegenstand in der *Erscheinung*. Diese Erkenntnis von Erscheinungen ist einerseits *Erfahrung*. Diese Erfahrung macht die *Reihe der Bedingungen* aus. *Naturwissenschaften*, besonders Physik, untersuchen diese Reihe der Bedingungen. Wenn man andererseits das zwar nicht erkennen, sondern aber *denken* kann, was die Erfahrung übersteigt, was nicht in die Reihe der Bedingungen eingegliedert werden kann, dann besteht die Möglichkeit der *Metaphysik* als Wissenschaft über das

¹³ Ebd. B X III.

„Unbedingte, welches [...] die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt“¹⁴. Das Unbedingte ist hier als *Ding an sich* zu denken. Was bedeutet es denn, *das Unbedingte zu denken*? Obwohl das Erkennen eigentlich nichts anderes bedeutet als die theoretische Erkenntnis, braucht Kant den Begriff der „praktische[n] Erkenntnis“¹⁵. Er schreibt auch, die spekulative Vernunft habe uns „wenigstens Platz verschafft“, bei einem Verfahren, „über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen“¹⁶.

Hier müssen wir die praktische Absicht im Kontext des kantischen *Freiheitsbegriffs* thematisieren. Sogar die *Seele* des Menschen ist nach Kant einerseits, wenn sie *als Erscheinung vergegenständlicht* wird, als dem Naturgesetz gehorchend anzusehen. Aber andererseits ist sie auch *als Ding an sich*, als ein freies Subjekt des Vollziehens zu denken.¹⁷ Unter solchen zwei Gesichtspunkten zu derselben Seele werden die *Gesetzmäßigkeit* und die *Freiheit* eingeteilt. Die Schwierigkeit, Freiheit zu bestimmen, ist zwar einerseits in den Formulierungen geäußert, die spekulative Vernunft verschaffe Platz, „über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in *praktischer* Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen“¹⁸, oder „Freiheit und mit ihr Sittlichkeit“ räumten „dem Naturmechanismus den Platz“ ein.¹⁹ Hier findet sich ein traditionelles Motiv der Philosophie, nämlich der Widerstreit der Notwendigkeit und der Freiheit. Aber wir sollen andererseits nicht vergessen, dass die Naturnotwendigkeit eigentlich die Gesetzmäßigkeit, die *wir selbst* den Gegenständen, insofern sie uns an den Anschauungen gegeben werden, als das *Verhältnis von dem erkennenden Subjekt und den Gegenständen* vorschreiben. Es ist daher eine einseitige Interpretation, wenn man den kantischen Freiheitsbegriff z.B. als *Widerstand*, nämlich im Sinne des scharfen *Gegensatzes* gegen den äußeren, schicksalhaften *Zwang* versteht. Denn Kant konzipiert die Naturnotwendigkeit nicht als *blindes* Vorgehen der Natur, sondern die Natur, der das Gesetz vorgeschrieben wird, ist als solche keine *Bedrohung* gegen den Menschen, der seinerseits schon gelernt hat, sich gegen die Natur zu verhalten.

Obwohl es bei Kant auf den ersten Blick scheint, als ob er die Freiheit im starken *Gegensatz* zu der Naturnotwendigkeit auffassen möchte, soll man jedoch auch die mögliche *Kontinuität* zwischen der Freiheit und der Naturnotwendigkeit berücksichtigen.

¹⁴ Ebd. B X X.

¹⁵ Ebd. B X X I.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. ebd. B X X VII f.

¹⁸ Ebd. B X X I . H. v. m.

¹⁹ Ebd. B X X IX.

Die Kompatibilität der Freiheit mit der Notwendigkeit, die Kant mit den Ausdrücken wie „den Platz einräumen“ zu formulieren sucht, soll man im Sinne einer solchen Kontinuität verstehen. Die Freiheit soll dann nicht als der Widerstand gegen das unausweichliche, unbarmherzige Vorgehen der Natur, sondern vielmehr zunächst als eine *Funktion* verstanden werden, die die Naturvorgänge, die in der Form der Gesetzmäßigkeit als des Verhältnisses zwischen uns und den Gegenständen, mithin als „Reihe der Bedingungen“ oder als „Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung“²⁰ erkannt werden, *ergänzt* oder *vervollkommnet*. Die Metaphysik im kantischen Sinne zielt zwar darauf ab, die Freiheit als ihre wichtigste Idee zu bewahren und mit praktischer Absicht über die Reihe der Bedingungen in der Natur als des Inbegriffs der Erfahrung hinaus zu gehen, die die Naturwissenschaften verdeutlichen. Aber die Metaphysik herrscht dabei über die Naturwissenschaften oder unterweist sie nicht, sondern ihre eigentliche, *bescheidenere* Aufgabe besteht darin, die Ergebnisse der Naturwissenschaften zusammenzufassen und dadurch die Reihe der Bedingungen zu vervollkommen. Diesen Punkt könnte man auch in der *teleologischen, regulativen* Betrachtung in der *Kritik der Urteilskraft* bestätigen, die die *mechanische, konstitutive* Betrachtung ergänzen und sogar fördern soll. Dementsprechend besteht das Wesen der Freiheit, die keinen Widerstand gegen die Notwendigkeit bedeuten soll, in der Zusammenfassung und der Ergänzung des notwendigen Vorgehens der Natur zugunsten ihrer Vervollkommnung. Mit einem Worten: *Die Freiheit ist die Ergänzung der objektiv erkannten Naturgesetze unter dem Gesichtspunkt des Vollziehers des Erkennens.*

1. 2 Eine anthropologische Voraussetzung für die notwendige, allgemeingültige Erkenntnis

Die Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* besteht meistens aus der Erläuterung des analytischen Urteils und des synthetischen Urteils als der zweifachen Erkenntnisweise. Wenn im Urteil: A ist B, das Prädikat B durch die Analysis des Subjekts A als in diesem A schon eingeschlossen gewonnen wird, heißt dieses Urteil analytisch. Ein Beispiel des *analytischen* Urteils ist „Alle Körper sind ausgedehnt“. Mit dem analytischen Urteil kann man den Begriff A „auseinandersetzen“, aber man kann dabei die Kenntnisse über A nicht „erweitern“.²¹ Alle analytischen Urteile sind a priori, da sie nur aus der Analysis des Begriffes selbst bestehen, ohne Beihilfe der Anschauungen.

²⁰ Ebd. B X IX.

²¹ Ebd. B 9.

Demgegenüber ist das Urteil, wenn darin der Begriff A keinen Begriff B in sich schließt, aber beide durch *Anschauungen* als Subjekt und Prädikat verbunden werden können, das *synthetische*. „Durch eine Anschauung verbunden werden“ bedeutet, dass der Begriff B, der im Begriff A nicht eingeschlossen ist, zum Begriff A hinzugefügt wird und daher eine neue Information, die durch die Analysis des Begriffs A nicht gewonnen wurde, hinzugesetzt wird. Hier müssen wir beachten, dass diese Anschauung in die empirische, aposteriorische und die von der Erfahrung unabhängige, apriorische eingeteilt wird. Wenn der Begriff A durch die empirische Anschauung mit dem Begriff B im *Verhältnis des Subjekts und des Objekts* verbunden wird, werden die Anschauungen der Sachen, die die beiden Begriffe ausgemacht haben, „als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung“²² *synthetisch* verbunden. Zum Beispiel „Alle Körper sind schwer“, das Kant als ein Beispiel des *synthetischen* Urteils *a posteriori* vorlegt, ist ein Urteil, das daraus gezogen wird, dass, *durch die Erfahrung*, z.B. einen beliebigen Körper zu heben oder in die Waage zu legen, die Schwere „jederzeit“²³ mit jedem Körper zusammen besteht, obwohl der Begriff „Körper“ in sich keine „Schwere“ enthält. („Ein Körper ist schwer“ — ein besonderes Urteil — leitet kein „alle Körper sind schwer“ — ein allgemeines Urteil — direkt ab. Weil aber das letztere das erstere voraussetzen muss, sind die beiden aposteriorische Urteile.)

Noch dazu ist „alles, was geschieht, hat seine Ursache“ ein *synthetisches* Urteil, insofern der Begriff Geschehen den der Ursache nicht einschließt, aber dieses Urteil ist zugleich nach Kant ein von den empirischen Anschauungen unabhängiges, *apriorisches* Urteil. Dass ein Urteil von den empirischen Anschauungen unabhängig ist, schließt nicht aus, dass es auf apriorische Anschauungen angewiesen ist. Die apriorische Anschauung ist mit einem Wort Raum und Zeit als Formen der sinnlichen Anschauung. Dieses Urteil scheint zwar auch ein synthetisches Urteil *a posteriori* zu sein, wie „alle Körper sind schwer“, weil dabei eine Vorstellung eines Geschehens eine andere Vorstellung eines anderen begleitet, dazu die erstere von der letzteren verursacht wird und damit dieses Urteil von der empirischen Anschauung abhängig zu sein scheint. In der Tat hat David Hume so gedacht und hält die *Kausalität* für ein von der Erfahrung abhängiges, also aposteriorisches Urteil. Kants Gegenerklärung dazu, dass das Urteil der Kausalität *a priori* sein soll, scheint einerseits nicht so klar zu sein. Aber andererseits lehnt Kant vielleicht nicht ab, dass dieses Urteil von der Erfahrung bestätigt werden muss, sondern

²² Ebd. B 12

²³ Ebd.

die Pointe der kantischen Kritik an der humeschen Erklärung über die Kausalität besteht vielmehr darin, dass die humesche Erklärung die *Notwendigkeit* und die *Allgemeingültigkeit* des Urteils nicht genug gewährleisten kann.

Nehmen wir eine Situation an, in der wir die Kausalität erkennen, die eine Grundlage ist für das Urteil: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache“. Hier dürfte sie zunächst diejenige Situation sein, die auf die empirische Anschauung angewiesen ist. Etwas geschieht. Demzufolge findet sich ein anderes Geschehen. Wir können uns auf ein Beispiel in *Prolegomena* (1783) berufen, „die Sonne erwärmt den Stein“²⁴. Eines Tages hat jemand bemerkt, dass ein Stein warm ist, wenn die Sonne ihn bescheint. Er erkennt auch, derselbe Stein ist nicht warm, wenn es wolkig ist oder es regnet. Aber jedes Mal, wenn die Sonne diesen Stein bescheint, wird er warm. Er urteilt daher, „wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm.“ Doch dies ist nach Kant nur ein an der Gewohnheit orientiertes, subjektives *Wahrnehmungsurteil*, in dem sich nur die zufällige Verknüpfung zwischen verschiedenen Ereignissen ausgedrückt werden kann. Dagegen steigt es zum *Erfahrungsurteil* auf, wenn derselbe Mann urteilt, „die Sonne erwärmt den Stein“, denn hier „kommt über die *Wahrnehmung* noch der *Verstandesbegriff* der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme *notwendig* [H. v. m.] verknüpft“²⁵. Dieses Urteil ist *allgemeingültig*, weil es fordert, dass nicht nur er, der hier und jetzt gleichzeitig den Sonnenschein und die Wärme des Steins wahrnimmt, sondern jedermann sich dasjenige Urteil bildet.

Hume könnte diesen kantischen Unterschied zwischen dem Wahrnehmungsurteil und dem Erfahrungsurteil als ein solches Problem behandelt haben: inwiefern nämlich die wissenschaftlichen Erkenntnisse durch *Gewohnheit* und *Erziehung* allgemein verbreitet werden. Nach Kant ist dagegen dieser Unterschied, der *Unterschied zwischen Gewohnheit und Notwendigkeit, zwischen Subjektivität und Objektivität* kein Unterschied des *Grades*, sondern der *Qualität*. „Ich urteile *zunächst* so und so“ und „jedermann muss *notwendig* so urteilen“ sind voneinander so *qualitativ* unterschieden, dass der erste Satz verschiedene andere Urteile erlaubt, je nach verschiedenen Zeiten/Orten und verschiedenen Personen, während der letztere diese Pluralität aus sich ausschließt. Kant benennt als das Merkmal dieses Unterschieds den *Verstandesbegriff*, der uns die Gesetzmäßigkeit erkennen lässt. Inhalte der Wahrnehmungen aus einzelnen Gegenständen wie die Wärme oder die Kälte könnten Tiere unterscheiden, ohne sie dabei

²⁴ Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Werkausgabe V, Frankfurt am Main, 1980, 83 Anm.

²⁵ Ebd. H. v. m.

zur Sprache zu bringen. Aber der Mensch erkennt die Gesetzmäßigkeit als allgemeine Urteile. Wenn diese Gesetzmäßigkeit nur den *quantitativen* Unterschied zu den einzelnen, zufälligen Wahrnehmungen macht, bleibt diese Gesetzmäßigkeit vergänglich. Auf verschiedene Situationen könnte dasselbe Gesetz angewandt werden oder ein anderes Gesetz. In der Tat wäre die Erklärung der Gesetzmäßigkeit von Hume nicht so problematisch, insofern es auf Naturwissenschaften ankommt. Denn die humesche Erklärung könnte sogar aktueller als die kantische sein, besonders im Fall, dass bei einem einmal gerechtfertigten Gesetz aufgrund der Erfahrungen oder der Entwicklungen der Erkenntnis selber dessen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eine Schranke gegeben wird, z.B. bei der Quantenmechanik oder der Relativitätstheorie, die die Notwendigkeit und die Allgemeingültigkeit der newtonschen Physik relativiert, da Hume der Kausalität eine nicht so starke Formulierung gibt wie Kant.

Aber Kants Absicht besteht in einem ganz anderen Punkt als einem solchen wissenschaftstheoretischen. Sie bezieht sich nämlich darauf, dass man mit dem humeschen Verständnis der Gesetzmäßigkeit das Problem seitens *des Menschen als Erkenntnissubjekts*, das Vorstellungen der Ereignisse Gesetze gibt, nicht ausreichend auflösen kann. Obwohl Kant im Kontext seiner Hume-Kritik es nicht direkt berührte, hat Hume an einer Stelle in *A Treatise of Human Nature* (1739-40) einen Gedanken geäußert, in dem er die *Existenz der äußeren Dinge* beinahe verneint hätte, da sie nur durch die Wahrnehmung (perception) erkannt werden können, die aus dem Eindruck (impression) und dem angeblich nur darauf begründeten Begriff (idea) besteht.²⁶ Wenn man mit Hume die *Erfahrung* mit der *Wahrnehmung* gleichsetzt, wird die Existenz der äußeren Dinge in Frage gestellt, wird demgemäß auch die Existenz des die äußeren Dinge erkennenden menschlichen Subjekts (das *Ich*) bezweifelt. Dabei wird naturgemäß sogar die Existenz der *anderen Personen* fraglich, mit der das *Gemeinwesen* zusammen formieret werden soll. Dagegen unterscheidet Kant die Erfahrung von der Wahrnehmung und betrachtet die letztere nur als ein Element der Ersteren. Dabei nennt er ein anderes Element der

²⁶ „We may observe, that 'tis universally allow'd by philosophers, and is besides pretty obvious of itself, that nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by those perceptions they occasion. To hate, to love, to think, to feel, to see; all this is nothing but to perceive. / Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us to so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chase our imagination to the heavens, or to the atmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd.“ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978, p. 67f.

Erfahrung den *Begriff* und teilt darüber hinaus denselben Begriff in den den sinnlichen Anschauungen oder den Wahrnehmungen entsprechenden Begriff und den ihnen nicht entsprechenden (den Verstandesbegriff, inklusive der Kausalität) auf. Durch diese Unterscheidung zwischen dem empirischen Begriff und dem reinen Begriff (Kategorie) gelingt es Kant, die *solipsistische* Konstruktion der humeschen Erkenntnistheorie letztendlich zu überwinden. Der kantischen Konstruktion gemäß, die die Erfahrung von der Wahrnehmung auf der transzendentalen Ebene unterscheidet, kann man vermeiden, die Existenz der äußeren Dinge, des sie erkennenden Ichs und der anderen Personen nur deswegen in Frage zu stellen, weil den Menschen nur Stoffe der Wahrnehmung gegeben werden können, da die Gegenstände der Wahrnehmung kein Ding an sich sind und die Existenz der Dinge überhaupt nicht von unserer Wahrnehmung sowie von ihr entsprechenden Begriffen geprüft werden kann. Vielmehr können wir sogar durch unsere *beschränkte* Fähigkeit der Erkenntnis, nämlich der in der wahrgenommenen Veränderung jeweils die Identität des Ichs bestätigenden Synthese in der Erfahrung, die Existenz der äußeren Dinge zwar nicht völlig, aber zumindest teilweise, nämlich dem Grad der möglichen, allgemeingültigen Erkenntnis der Welt bzw. des Ichs selbst gemäß, gewährleisten.²⁷

Damit befragt Kant deutlich die intellektuelle Tätigkeit des Menschen, der kein bloßes Bündel der verschiedenen Wahrnehmungen ist, sondern selber diese verschiedenen Wahrnehmungen *verbindet*. Besonders gibt das Vermögen, den Erscheinungen Gesetze vorzuschreiben, d.h. ihnen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zuzuschreiben, der praktischen Vernunft, daher auch der Sittlichkeit eine feste Basis. Kant behandelt, meiner Meinung nach, das Vermögen der *Gesetzgebung* als ein menschliches Erkenntnisvermögen mehr bezüglich des Vermögens der praktischen Erkenntnis, das die moralischen Gesetze erkennt, als bezüglich der positiven Inhalte der Naturwissenschaften. Unter dem Gesichtspunkt dieser praktischen Vernunft kommt der Zweifel an der Existenz des Dinges an sich von Anfang an nicht zur Sprache, weil Inhalte der Wahrnehmung nur Erscheinungen des Dinges und kein Ding an sich sind. Denn die Existenz der *Gegenstände*, des sie erkennenden Subjekts (als des *Ichs*) und der mit ihm

²⁷ In diesem Sinne hat schon Kant den *Solipsismus* zumindest auf der erkenntnistheoretischen Ebene überwunden. Auf der praktischen Ebene könnte man, wie ein Diskursethiker, Kant den ethischen Solipsismus vorwerfen, insofern er über den Prozess zur Übereinstimmung bezüglich der allgemein verbindlichen Normen nicht ausreichend untersucht hat. Aber ein Beitrag Kants für die Ethik, nämlich die Möglichkeit der allgemeingültigen Gesetzgebung zu begründen, soll so verstanden werden, dass diese Begründung vor der realen kommunikativen Übereinstimmung prinzipiell vorangeht. Die Überwindung des erkenntnistheoretischen Skeptizismus sowie des Solipsismus muss daher als eine Voraussetzung für die Überwindung des ethischen Skeptizismus sowie des Solipsismus verstanden werden. Zur Kritik an dem

das Gemeinwesen formierenden *anderen Personen* ist möglicherweise aus der Perspektive desjenigen menschlichen Subjekts hinreichend bestätigt, das uns notwendige, allgemeingültige Gesetze vorschreibt.

Zwar kann man eine solche, *an dem Gesetz orientierte* Erkenntnisart des anderen als konstruktivistisch kritisieren. Bezüglich dessen möchte ich hier nur folgendes anführen. Gesetzgebung bedeutet bei Kant keine wissenschaftliche Erkenntnis, die uns an moderne komplizierte Wissenschaften erinnert, als Alleinbesitz der Spezialisten. Kant selber behandelt vielmehr in seinen *Kritiken* nur einige elementare Naturgesetze, z.B. das Gesetz von der Erhaltung der Masse oder der Gleichheit der Wirkung und der Gegenwirkung. Auch seine moralischen Gesetze haben eine sehr einfache Struktur, die zusammengefasst werden kann als 1) Übereinstimmung der subjektiven Maxime der Willkür mit dem allgemeinen Gesetz, 2) Achtung der eigenen Person sowie der Person anderer, 3) Stiftung einer Verfassung, in der sich eigene Freiheit und Freiheit anderer verträglich sein können. Schon weil man keine speziellen Begabungen braucht, um diese Gesetze zu erkennen und zu praktizieren, haben sie wörtlich eine von jedermann erkennbare, praktizierbare Allgemeingültigkeit.²⁸ Es ist nicht klar, ob bei Kant die schon vor ihm vorhandenen Beispiele des Naturgesetzes, die die vielfältigen Erscheinungen der Natur in eine einfache Formulierung zusammenfassen, der Idee der ebenso einfachen moralischen Gesetze eine Anregung gegeben haben, oder ob Kant umgekehrt nach Analogie der Willensbestimmung durch die moralischen Gesetze ein Vermögen der Gesetzgebung zu den Naturerscheinungen behandelt hat. Es ist trotzdem klar, dass die *Gesetzgebung* bei Kant eine sowohl den theoretischen als auch den praktischen Bereich umfassende Implikation hat und dass dadurch jene *Kontinuität* zwischen der Naturnotwendigkeit und dem ihre Bedingungen ergänzenden Begriff der Freiheit, der oben behandelt ist, bestätigt werden kann. Und diese Idee der notwendigen, allgemeinen Erkenntnis kann man so interpretieren, dass sie auf dem kantischen *Menschenbild* (das ich ein „*klassisch-neuzeitliches Menschenbild*“ nennen möchte) beruht und sich nicht an der Wissenschaftstheorie, sondern vielmehr an der *Anthropologie* mit *transzendentaler* Prägung orientiert. Denn durch die kantische Erläuterung der Erkenntnisvermögen wird

diskursethischen Solipsismus-Vorwurf: vgl. das 6. Kapitel.

²⁸ Indem Nietzsche oder Scheler aus der Allgemeingültigkeit der moralischen Gesetze die Gleichheit des Menschen und die allgemeine Menschenliebe herauslesen, betonen sie demgegenüber die Ungleichheit der Werte des einzelnen Menschen und den hierarchischen Unterschied des Könnens des Menschen. Wie Scheler schon erkannt haben könnte, ist das Problem der Allgemeingültigkeit und der Formalität der Moral nicht nur das Problem der *Methodik* der Ethik, sondern ein Problem des *Menschenbildes*, denn sie, Nietzsche oder Scheler, als Kritiker der formalistischen, allgemeingültigen Ethik, suchten dem bürgerlichen, sich selbst verallgemeinernden *Menschentyp* einen neuen, individual-eigentümlichen Typ

nicht sowohl die Struktur der naturwissenschaftlichen Erkenntnis als solcher, sondern vielmehr sogar die ontologische Struktur, die *den Ort der Menschen in den Naturdingen* verdeutlicht, die sich durch die *Erfahrung* als objektiv-gültige Synthese zwischen den sinnlichen Eindrücken und den reinen Begriffen ergibt.

1. 3 Empirische Realität- Transzendente Idealität des Raumes und der Zeit; Ding und Ich

Ein wichtiger Zweck der transzendentalen Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* ist zu beweisen, dass *Raum und Zeit erstens, insofern existieren, als sie Bedingungen der sinnlichen Anschauungen werden* (die empirische Realität des Raumes und der Zeit) *und zweitens, insofern nicht existieren, als wir von den Bedingungen der sinnlichen Anschauungen absehen* (die transzendente Idealität des Raumes und der Zeit). Davon ist die Realität des Raumes als der Form des äußeren Sinnes schwierig zu beweisen. In der Tat wird von dem Idealismus behauptet werden kann, dass „die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig“ sei und dass sie „bloßer Schein sein“²⁹ könne. Man kann nämlich die Idealität des Raumes leichter als diejenige der Zeit akzeptieren. Auch Kant selber ist mit der Lehre nicht einverstanden, wonach der Raum unbedingt existiere, da „er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen“³⁰. Dies bedeutet aber, dass der Raum nicht an sich existiert, unabhängig von der Erfahrung, und nicht, dass er nur ein Schein ist. Er ist ideal, wenn er transzendental, von der Erfahrung abgesehen, gedacht wird, während er real ist, wenn er die Erfahrung voraussetzt: Die Behauptung Kants kann man so verstehen. Allerdings verneint Kant dabei auch, dass der Raum als ein Attribut an den Gegenständen haftet.

Dagegen ist es schwierig, mit der Idealität der Zeit als des inneren Sinnes einverstanden zu sein. Denn Gegenstände des inneren Sinnes sind Gemüte und ihre inneren Zustände, deren Form als Zeit eine unbezweifelbare Existenz zu haben scheint, während der äußere Sinn seinen Gegenstand außer uns hat und damit ist es leichter, dass man seine Form des Raumes, als ein Attribut an den Dingen gedacht, als nur einen Schein annimmt. Aber Kant nimmt *sowohl* den Raum *als* auch die Zeit lediglich als Formen der Anschauung an und erkennt ihnen nur die begrenzte, empirische Realität zu, insofern ihnen Gegenstände gegeben werden. Ohne Gegenstände sind Raum und Zeit Nichts.

gegenüberzustellen.

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B55.

³⁰ Ebd. B 44.

Dabei ist das *Gemüt* einerseits als ein Gegenstand des inneren Sinnes zu Änderungen in der Zeit ausgesetzt, während es andererseits als ein Subjekt, das das *Gemüt selbst vergegenständlicht*, zu der Zeit transzendent und an sich unverändert bleiben muss. Bezüglich dessen schreibt Kant:

„Wenn aber ich selbst, oder ein ander[es] Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme.“³¹

Das hier gemeinte „ich“ ist kein Subjekt der Apperzeption, das als „Ich“ überhaupt abstrahiert ist, aber es wäre zumindest als eine Erscheinung von diesem Ich zu verstehen. Dieses Ich als ein Subjekt der Apperzeption steht *hinter* dem Raum und der Zeit als Formen der Anschauung. Einerseits sind Dinge an sich niemals zu erkennen. Wir erkennen nur Erscheinungen der Dinge mittels der Anschauungen, die dem Rahmen des Raumes und der Zeit gemäß gleichsam die Dinge zuschneiden. *Insofern die Erfahrung, Dinge als Erscheinungen zu erkennen, vorausgesetzt wird, existieren Raum und Zeit* (die empirische Realität). *Dagegen sind Raum und Zeit Nichts, sobald wir von der Erfahrung absehen* (die transzendente Idealität). Aber der Standpunkt der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit schließt die *Realität des Dinges an sich und des dies erkennenden Ichs* nicht aus. Indem Kant behauptet, dass Raum und Zeit ohne Bedingungen der Erfahrung Nichts seien, könnte die Realität des Dinges an sich und des Ichs vielmehr nicht empirisch, sondern transzendental begründet werden. Indem Raum und Zeit als Formen der Anschauung oder reine Anschauungen bestimmt werden, verliert man einerseits nichts von der Realität des als ein äußerer Gegenstand zu erkennenden Dinges, sogar von dem Raum abgesehen. Gleichfalls wird dem Gemüt andererseits als einem Gegenstand der inneren Erkenntnis dessen Realität nicht beraubt, auch von der Zeit abgesehen. Zusammengefasst: *Die Bestimmung des Raumes und der Zeit als Formen der Anschauung bahnt der Möglichkeit einen Weg, die Realität des Dinges an sich und des Ichs transzendental zu beweisen.*

Zudem gibt Kant, in Bezug auf das Verhältnis von Raum und Zeit, der Zeit den logischen Vorrang vor dem Raum, obwohl er in der Ordnung der Erläuterung der Zeit den Raum vorzieht: „In ihr [der Zeit] allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen

³¹ Ebd. B 54.

möglich.“³² „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“³³ Nach Kant ist die Tragweite des Raumes als der Form der äußeren Anschauung auf die äußeren Erscheinungen begrenzt, während alle, sowohl äußere als auch innere Erscheinungen dem inneren Zustand, der Zeit angehören, weil sie als Ganzes den Inhalt des Gemüts bestimmen. Daher ist die Zeit die apriorische Bedingung der Erscheinungen überhaupt, die *direkt* die Bedingung der inneren Erscheinung, *vermittelt* durch den Raum die der äußeren Erscheinung wird.³⁴

Man könnte den Eindruck haben, als stände das den Gegenstand erkennende Ich über den äußeren Dingen, weil die Zeit als die Bedingung sowohl der inneren als auch der äußeren Erscheinung vor dem Raum als nur der Bedingung der äußeren Erscheinung den Vorrang hat. In der Tat ermöglicht die Funktion des Ichs, die Apperzeption, die Erkenntnis überhaupt und insofern spielt das Ich bei der Erkenntnis mittels des Raumes und der Zeit gegen äußere Dinge eine leitende Rolle. Dies ist aber *durchaus bei der Erkenntnis* der Fall. Sobald wir den Rahmen der Erkenntnis oder der Erfahrung wegnehmen, nämlich die Erkenntnisvermögen sozusagen *ausschalten*, hat das Ich gegenüber den äußeren Dingen keinen Vorrang. Ein Ding kann *als* ein Gegenstand erkannt werden, aber darum ist es nicht unbedingt als solches ein Gegenstand schlechthin. Das Ich, das als das Subjekt der Apperzeption bei der Erkenntnis über den Dingen steht, ist, von der Bedingung der Erkenntnis abgesehen, nur ein unbestimmtes X. Gleichfalls sind Dinge, ohne die Bedingung der Erkenntnis, unbestimmte Xe. Und genau deswegen könnte die Realität dieser Xe, wie schon gesagt, unabhängig von der Erfahrung, nämlich transzendental, bewiesen werden.³⁵

³² Ebd. B 46.

³³ Ebd. B 50.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Schelling formuliert die Struktur, darnach das *Subjekt* und das *Objekt* erst durch den anschauenden Akt im ursprünglichen *Ich* (Ich als ursprüngliche Tätigkeit) voneinander unterschieden werden. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt am Main 1995, S. 448. Er sucht durch den Unterschied zwischen dem sozusagen anschauenden, handelnden und dem ideellen Ich und dem angeschauten, produzierten und dem realen Ich die *Sonderstelle des Menschen in der Natur* zu verdeutlichen. Wie der Hinweis Schellings auf den Anfang der kantischen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zeigt, nämlich jene Stelle, an der Kant behauptet, mit der Benennung des Selbst als „Ich“ beginnt bei einem Kind eine ganz neue Welt der *Person* gegenüber *Sachen*, bedeutet für Schelling, wie für Kant, die Tätigkeit des *Ichs* diejenige der Selbstgestaltung. „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewußtseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d.i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen [...]“. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe X II, Frankfurt am Main 1980, B 3. „Kant findet es in seiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, sobald es anfangs von sich selbst *Ich* zu sprechen, eine neue Welt aufzugehen scheine. Es ist dies in der That sehr natürlich; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst *Ich* sagen kann, erhebt sich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene. — Die Philosophie muß ohne

1. 4 Deduktion der reinen Verstandsbegriffe und die Struktur des Ichs überhaupt

Die reinen Verstandesbegriffe bedeuten, wie bekannt, als Kategorien³⁶ Formen der Erkenntnis mit Begriffen. Nach der kantischen Terminologie sind sie Gedankenformen. Kant beschreibt „Gedankenformen“ in den beiden Stellen der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* mit dem Adjektiv „bloß“.³⁷ Dasselbe Adjektiv wurde, wie bekannt, auch in der Religionsschrift: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) gebraucht. Bei dem Wort „bloß“ könnte man sich zuerst einen *negativen* Sinn vorstellen und Kant selber scheint diesem Wort die Bedeutung zu geben, dass „die bloßen Gedankenformen“ *nur* Formen und kein Material des Denkens seien. Die reinen Verstandesbegriffe, die nicht von der Erfahrung induktiv abgeleitet, sondern sich selber ursprünglich, nämlich von der transzendentalen Deduktion begründet werden und ihrerseits die Erfahrung ermöglichen, mit „bloß“ im negativen Sinn zu beschreiben, hat natürlich einen entsprechenden Grund. Obwohl die reinen Verstandesbegriffe nämlich nicht aus der Erfahrung entstehen, sondern ihrerseits die Erfahrung selber ermöglichen, ja vielmehr weil sie nicht von anderen abgeleitet sind, sondern ihren eigenen Grund in sich selber haben, enthalten sie in sich die Gefahr, dass sie abgesehen von den Gegenständen der Erfahrung leer werden (Gedanken ohne Inhalt sind leer).³⁸ Dadurch, dass Kant sagt: „Empirische Erkenntnis ist Erfahrung“,³⁹ versucht er, den Begriff der *Erfahrung*, somit auch den Anwendungsbereich der reinen Verstandesbegriffe, die erst mit den sinnlichen Anschauungen die Erfahrung als Erkenntnis konstituieren, auf den Bereich der durch die

Zweifel von demjenigen Begriff ausgehen, der die ganze Intellektualität in sich befaßt, und aus welchem sie entwickelt“³⁶. Schelling, Ebd. S. 442. Hier ergibt sich aber schon auch ein Unterschied zwischen Kant und Schelling in Bezug auf die Auffassung des *Ichs*. Bei Kant bedeutet nämlich das Ich das Subjekt der Selbstidentität, praktisch der Träger der Zurechnung. Dort geht es um den Unterschied des Ichs als *Person* von den *Sachen*. Demgegenüber ist bei Schelling die Idealität der intellektuellen Welt betont, die nicht notwendig an dem anthropologischen Sache-Person-Unterschied orientiert ist, sondern vielmehr bei der metaphysischen Auseinandersetzung zwischen der sinnlichen Affizierung und der freien Tätigkeit bleibt. Schellings merkwürdige theoretische Behauptungen wären folgende: dass erstens die objektive Erkenntnis der äußeren Gegenstände aus der ursprünglichen Vergegenständlichung des erkennenden Subjekts, nämlich aus der „ursprünglichen Duplicität“ (Ebd. S. 442) entstehe, dass das menschliche *Ich* ein Produkt des beständigen Akts der Selbstreproduktion ist, das zugleich als das Produzierte und als das Produzierende die Selbstidentität immer weiter bestätigt, welches Schelling „ein intellektuelles Anschauen“ als „ein sich selbst zum Objekt werdendes Produciren“ nennt (Ebd. S. 438), und dass diese Selbsttätigkeit durch die „ursprüngliche Duplicität“ den Begriff des *transzendentalen Idealismus*, den Schelling natürlich der kantischen Untersuchung über die Realität und der Idealität der Anschauungsformen verdankt, metaphysisch weiter vertieft.

³⁶ Kategorie besteht nach Kant aus 1. Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), 2. Qualität (Realität, Negation, Limitation), 3. Relation (Inhärenz und Substanz, Kausalität und Dependenz, Gemeinschaft), 4. Modalität (Möglichkeit- Unmöglichkeit, Dasein- Nichtsein, Notwendigkeit- Zufälligkeit).

³⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 150.

³⁸ Ebd. B 75.

³⁹ Ebd. B 165f.

sinnlichen Anschauungen erkennbaren Gegenstände zu begrenzen.⁴⁰ Die reinen Verstandesbegriffe sind einerseits von der Erfahrung nicht abgeleitet, sondern haben in sich selber ihren Grund und damit die Erfahrung ermöglicht. Andererseits „ist uns keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung“⁴¹. Wenn die Funktion der reinen Verstandesbegriffe die Natur als „Inbegriffe aller Erscheinungen“⁴² oder wenn die Synthesis von den reinen Verstandesbegriffen die „Wahrnehmung möglich“⁴³ machen würde, bedeutet dieses „möglich [zu] machen“⁴⁴, eigentlich nur „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung [als Erkenntnis]“⁴⁵ auszumachen und heißt keineswegs, der Begriff erzeuge den Gegenstand, da der Menschenverstand nicht anschaut, sondern nur denkt.⁴⁶ Erst dadurch, dass der Gegenstand durch die Sinnlichkeit als sinnliche Anschauungen gegeben wird, vereinigt der Begriff die Mannigfaltigkeit der Anschauungen und konstituiert die Erfahrung als Erkenntnis. Diejenige „empirische Realität“ sowie diejenige „transzendente Idealität“ der Formen der Anschauung scheinen somit auch für die reinen Verstandesbegriffe zu gelten. Insofern die reinen Verstandesbegriffe nämlich auf die empirische Erfahrung angewandt würden, hätten sie Realität, aber abgesehen von den Gegenständen der Erfahrung würden sie sofort die Realität verlieren. Die „bloßen Gedankenformen“ weisen also auf die begrenzte Funktion der reinen Verstandesbegriffe hin in dem Sinn, dass sie erst mit gegenständlichen *Inhalten* Realität erhalten können. Diesen Sachverhalt, nämlich den Stellenwert der reinen Verstandesbegriffe, dass sie mit keinem Vermögen ausgestattet sind, Gegenstände zu *erzeugen*, obwohl sie aus sich selber

⁴⁰ Zu dem Begriff der Erfahrung vgl. Anm. 1 dieses Kapitels.

⁴¹ Ebd. B 166.

⁴² Ebd. B 163.

⁴³ Ebd. B 161.

⁴⁴ Ebd. B 159.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Der anschauende Verstand, oder die denkende Sinnlichkeit sind in der kantischen Konzeption nicht enthalten. Dies bedeutet, dass die jeweiligen Funktionen des Verstandes („denken“) und der Sinnlichkeit („anschauen“) nicht miteinander verwechselt werden sollen und dass daher erst durch das Mitarbeiten beider die Erfahrung als Erkenntnis möglich wird. Die „ursprüngliche Duplicität“ des Ichs als des Produzierten und desselben als des Produzierenden, die Schelling in seiner Schrift *Das System des transzendentalen Idealismus* das *intellektuelle Anschauen* benennt (dazu vgl. Anm. 35 dieses Kapitels), kann man, wie unten gesehen, zwar auch in der kantischen Konstruktion finden. Aber Kant benennt diesen Doppelcharakter des Ichs nicht das intellektuelle Anschauen und darüber hinaus setzt er das als solches spontane *Denken* nicht mit dem *Produzieren* der Dinge überhaupt gleich. Der kantischen Konzeption gemäß ist die Funktion des menschlichen Denkens auf das *Produzieren der Ich-Identität* beschränkt, das zwar das anschauende und denkende Ich und das angeschaute und gedachte Ich miteinander verknüpft. Diese Struktur der menschlichen Erkenntnis weist auf die Gleichberechtigung oder „sogar den gewissen Vorrang“ der Sinnlichkeit gegenüber dem Verstand, wie sie Höffe artikuliert (vgl. Anm. 1 dieses Kapitels). Der *Vorrang* könnte bei Kant darin bestehen, dass der Menschenverstand, der zwar *spontan* denken, aber niemals anschauen kann, *alleine*, nämlich *ohne Hilfe der Sinnlichkeit*, die zwar nur *rezeptiv* die Gegenstände anschauen kann, *keine Erkenntnis als allgemeingültige Erfahrung und zwar auf der Basis der Subjektivität konstituieren kann*.

entstanden sind und die Erfahrung ermöglichen, und dass ihre Funktion auf die *Erkenntnis* der Gegenstände begrenzt sind, zeigt der nächste Satz.

„Jetzt soll die Möglichkeit, durch Kategorien die Gegenstände, die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen, erklärt werden.“⁴⁷

Dennoch enthält jenes Adjektiv „bloß“ nicht nur die negative Bedeutung, die die *begrenzte* Funktion der reinen Verstandesbegriffe zeigt, sondern auch eine andere, *positive* Bedeutung. Mit vorhandenem deutsch-japanischen Wörterbuch kann man finden, dass das Adjektiv „bloß“ auch „rein“ bedeutet. Wenn man die „*bloßen* Gedankenformen“ als die „*reinen* Gedankenformen“ interpretiert, könnte man „bloß“ so verstehen, dass es kein Adjektiv in dem negativen Sinn ist, den Anwendungskreis der Verstandesbegriffe auf den Bereich des Gegenstandes der Erfahrung zu beschränken, sondern in dem Sinne: *ohne Beimischung von Erfahrung*, um die oben genannten Eigenschaften und Funktion der reinen Verstandesbegriffe zu erklären, und dass sie nicht von der Erfahrung her entstehen, sondern in sich selber ihren Grund haben und damit die Erfahrung ermöglichen.

Dort muss befragt werden, welchen Stellenwert das Subjekt der Erkenntnis in der Erfahrung übernehmen soll, das in dem Kapitel der transzendentalen Deduktion als Träger der reinen Gedankenformen behandelt wird. Zuvor könnte programmatisch gesagt werden, dieses Subjekt nimmt gegenüber dem Objekt der Erfahrung als Erkenntnis eine Stelle *eines Pols* derjenigen Erfahrung als Erkenntnis ein. Dabei erfüllt das Subjekt als Träger der Gedankenformen seine Rolle der Synthesis, die aus dem Verstand als der *einen* Quelle der Erkenntnis entspringt und die mannigfaltigen, in der Sinnlichkeit als der *anderen* Quelle empfundenen Erscheinungen vereinigt. Die Sinnlichkeit und der Verstand sind durch die Verschiedenheit der Funktion der *Rezeptivität* bzw. der *Spontaneität* charakterisiert und dadurch voneinander zu unterscheiden.

Es scheint dennoch zufällig, dass die Sinnlichkeit und der Verstand bei der Erfahrung als Erkenntnis miteinander *zusammenarbeiten*, denn die Sinnlichkeit, die vom Gegenstand mannigfaltige Vorstellungen *wahrnimmt*, und der Verstand, der mit den Begriffen *urteilt*, scheinen voneinander völlig unabhängig zu funktionieren. Kant

⁴⁷ Ebd. B 159f.

versucht diese Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass er zwischen beiden die *Einbildungskraft* annimmt, die zwar in die *reproduktive*, ohne Gegenstände die Vorstellungen verbindende, und die *produktive*, die Vorstellungen selber erzeugende, eingeteilt ist. Die Einbildungskraft hat zwei Seiten, nämlich eine, an der sie passiv der Regel der *Assoziation* gehorcht (die *reproduktive*), und eine andere, an der sie aktiv die Vorstellungen konstruiert (die *produktive*). Man kann sagen, die Rezeptivität der Sinnlichkeit und die Aktivität des Verstandes seien so aufeinander aufgeteilt, dass die Einbildungskraft in die reproduktive und die produktive eingeteilt wird, und daraus abgeleitet. Nun besteht, wie oben gesehen, die Erfahrung als Erkenntnis aus der sinnlichen Anschauung und dem Begriff. Dazu ist der anzuschauende Gegenstand äußere Dinge oder innere Zustände und das denkende Subjekt das Bewusstsein oder das Ich. Daher bilden das erkannte Objekt zusammen mit dem erkennenden Subjekt bei der Erfahrung als Erkenntnis *einen anderen Pol*. Erst dadurch, dass die Rezeptivität der sinnlichen, von dem Objekt gewonnenen Anschauung und die Spontaneität des aus dem Bewusstsein oder dem Ich entspringenden Begriffs mittels der Einbildungskraft miteinander verbunden werden, entsteht die Erfahrung als Erkenntnis. Das ist die Relation des Subjekts, des Bewusstseins und des Ichs mit dem Objekt, der Sache bei der Erfahrung.

Wir müssen jetzt darauf aufmerksam machen, dass hier die Konstruktion angenommen ist, dass dieses Ich in der Erfahrung das *Ich überhaupt* bedeutet, dass dadurch die Zufälligkeit des *empirischen Ichs* vermieden und die notwendige, allgemeingültige Erkenntnis gewährleistet ist. Auch bei Kant ist es ein schwieriges Problem, auf welche Weise das Urteil von einem einzelnen Subjekt allgemeingültig sein kann.⁴⁸ Kants Lösung war, das *Ich überhaupt* anzunehmen. Es ist daher klar, dass Kant die *Konsensstheorie* der Wahrheit nicht annimmt. Das *Ich überhaupt*, das die allgemeingültige Wahrheit

⁴⁸ „Sie alle haben sicherlich vernommen, daß die sogenannte Kantische Kopernikanische Wendung darin bestanden hat, daß diejenigen Momente der Erkenntnis, die man früher bei den Gegenständen, den ‚Dingen an sich‘ gesucht hat, in das Subjekt, also in die Vernunft, in das Vermögen der Erkenntnis verlegt worden seien. Eine solche Ansicht von Kant ist in ihrer Grobschlächtigkeit zugleich auch falsch, weil auf der einen Seite die Wendung zum Subjekt in der Philosophie viel älter als Kant — sie hebt in der neueren Geschichte der Philosophie ja mit Descartes an, und in einem gewissen Sinn war der bedeutende englische Vorläufer Kants, David Hume, subjektivistischer als Kant selber es gewesen ist —, zum anderen aber ist diese verbreitete Annahme deshalb falsch, weil das eigentliche Interesse der «Kritik der reinen Vernunft» gar nicht so sehr auf das Subjekt, auf die Wendung zum Subjekt, geht als vielmehr auf die Objektivität der Erkenntnis. Und wenn ich Ihnen das programmatisch einmal voranstellen darf, sozusagen als Motto alles dessen, was Sie nun vernehmen sollen, so wäre der Kantische Versuch geradezu zu charakterisieren als einer — nicht etwa Objektivität der Erkenntnis durch Subjektivismus zu beseitigen; sondern die Objektivität, die vor ihm durch die Beziehung auf das Subjekt relativiert, skeptisch eingeschränkt gewesen ist, nun im Subjekte selbst als eine objektive zu begründen.“ Th.W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, S. 9f.

gewährleistet, ist kein einzelnes, empirisches Ich, sondern ein normativ angenommenes Ich.⁴⁹ Das Ich überhaupt ist zugleich, als „das *ursprüngliche* Bewusstsein“, ⁵⁰ das Subjekt der Synthesis, das weder *abgeleitet*, noch als Objekt *erkannt* werden kann. Hieraus kann man unterscheiden zwischen dem *empirischen Ich*, das als Objekt der Erkenntnis den zeitlichen Bedingungen gehorcht, und dem *transzendentalen Ich*, das immer als Subjekt die Zeit und das Ich selbst *vergegenständlicht*. Das letztere ist besonders wichtig, wenn man die transzendente Herkunft des *Personenbegriffs* untersucht, die nachher befragt wird. Hier möchten wir untersuchen, wie bei Kant das transzendente Ich deduziert wird, das an sich nicht objektiviert wird und immer das Subjekt des Vollziehens ist, im Zusammenhang der *Zeit* als Anschauung selbst als Form des inneren Sinnes mit dem empirischen Ich.

Dass ich mir etwas vorstelle, bedeutet nun nicht schlechthin, dass diese Vorstellung *meine* Vorstellung sei. Das „ich“ ist hier nach Kant das denkende Ich („ich denke“) und nicht aus den mannigfaltigen Vorstellungen induktiv, empirisch als eine vorläufige Einheit abgeleitet. „Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung zur Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen *hinzusetze* [um „das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen“ zu können⁵¹] und mir der Synthesis derselben bewusst bin.“⁵² Wenn das Ich aus den Vorstellungen induktiv, empirisch abgeleitet würde, „würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin.“⁵³

Das induktiv, empirisch abgeleitete Ich ist verschieden von dem von Kant angenommenen Ich überhaupt. Er schreibt dem Ich-Begriff als vorläufiger Einheit der mannigfaltigen Vorstellungen, als Bündel der Empfindungen, kein wesentlich konstitutives Moment des Ichs selbst zu. Das von ihm angenommene Ich ist vielmehr der Träger der „durchgängig[en] *Identität der Apperzeption* eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen“⁵⁴ und ist selber die „durchgängige *Identität des Selbstbewusstseins*“.⁵⁵ Dieses von dem empirischen Ich klar unterschiedene Ich

⁴⁹ Trotzdem, wie schon oben gesehen, vermeidet dieses normative Ich auch den *Solipsismus* des erkennenden Subjekts.

⁵⁰ Kant, ebd. B 161. H. v. m.

⁵¹ Ebd. B 134.

⁵² Ebd. B 133.

⁵³ Ebd. B 134.

⁵⁴ Ebd. B 133. H. v. m.

⁵⁵ Ebd. B 135. H. v. m.

überhaupt ist wie folgt erläutert als der Träger der reinen, ursprünglichen Apperzeption und zugleich als die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins.

„Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehören, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung lässt sich vieles folgern.“⁵⁶

Das allgemeine Selbstbewusstsein könnte diese Formulierung des Ichs einfach äußern. Sie beweist, dass Kant nicht die empirischen, mannigfaltigen *Ich*e, sondern das transzendente *Ich* überhaupt annimmt.⁵⁷

Das Ich im transzendentalen Sinne ist das Subjekt, das etwas als Objekt, als Gegenstand erkennt. Der Gegenstand wird als mannigfaltige Erscheinungen mittels der Anschauung zum Subjekt gegeben und das Subjekt verbindet diese Erscheinungen mittels des Verstandes.⁵⁸ Der Gegenstand ist dennoch das Objekt „für mich“⁵⁹. Wenn das Ich mittels des Verstandes Vorstellungen verbindet, wird der Gegenstand erkannt, seien es äußere Dinge, seien es innere Zustände, während der Verstand überhaupt als Spontaneität, allein, nämlich von der Auseinandersetzung mit mannigfaltigen Gegenständen abgesehen, der Gegenständlichkeit keinen Sinn gibt. „[D]ieser Grundsatz [,dass das denkende Ich durch die Verbindung der Erscheinungen den Gegenstand erkennt,] ist doch nicht ein

⁵⁶ Ebd. B 132f.

⁵⁷ Diese spontan in sich selbst die mannigfaltigen Anschauungen integrierende Identität ist, meiner Interpretation nach, die *theoretische* Basis für die *Zurechnung*, die als die wichtigste Qualifikation des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft erfordert ist.

⁵⁸ Vgl. ebd. B 136.

⁵⁹ Ebd. B 138.

Prinzip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung; *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist.“⁶⁰ Das Ich ist dadurch, dass es allein *existiert*, weder Subjekt noch durch den inneren Sinn erkanntes Objekt. Erst dadurch, dass das Ich mit den aus dem Verstand herausgekommenen Begriffen *denkt*, erkennt das Ich den Gegenstand und lässt sich selber *als Subjekt in der Erfahrung aus der objektiven Welt absondern*. Der Verstand *überhaupt* könnte logischerweise auch denjenigen Verstand enthalten, der durch seinen Vorstellungsakt sofort das Objekt erzeugt, daher keiner Handlung der „*Synthesis* des Mannigfaltigen“⁶¹ bedarf, nämlich den anschauenden Verstand, den „göttlichen“⁶², der dadurch etwas zu entstehen ermögliche, dass er gebiete, es werde etwas. Für einen solchen Verstand gibt es keinen Unterschied zwischen der *anschauenden Sinnlichkeit* und dem *denkenden Verstand* und das intellektuelle Vermögen als solches bedeutet zugleich das Subjekt und das Objekt. Das bedeutet die *Tautologie* des göttlichen Verstandes, nicht die *Synthesis* des menschlichen, die nur durch die *Verbindung verschiedener* ermöglicht wird. Dort besteht nämlich weder Trennung des Subjekts vom Objekt noch Verbindung beides miteinander. Dagegen wird das menschliche Erkenntnisvermögen in die nach der räumlichen und zeitlichen Form anschauende Sinnlichkeit und den selber niemals anschauenden, lediglich denkenden Verstand eingeteilt. Erst dadurch kann man die Trennung bei der Erfahrung als Erkenntnis des Subjektes vom Objekt erklären.

Darüber hinaus ist die Anschauung, die die Sinnlichkeit wahrnimmt, nicht nur die von dem Gegenstand gegebene Anschauung, sondern auch der Raum und die Zeit als reine Formen dieser Anschauung sind als solche Anschauungen.⁶³ Geometrische Figuren z.B. sind konkrete Inhalte des Raumes und die Sukzession des Selbstbewusstseins der Inhalt der Zeit. Dadurch, dass die Zeit als innerer Sinn affiziert wird, macht der Verstand auf dem „passive[n] Subjekt“ durch die Einbildungskraft einen Akt der *Synthesis* möglich.⁶⁴ Daher wird das Ich selbst eingeteilt in das Ich, *wie ich mir erscheine*, und das Ich, *wie ich an mir selbst bin*.⁶⁵ Diese Trennung entspricht natürlich der schon erwähnten Trennung des Subjekts von dem Objekt bei der Erfahrung als Erkenntnis. Sie ist die erst durch den Gedankenakt entstandene Trennung, kein *ontologischer* Unterschied, als wäre sie vorher

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd. B 145. H. v. m.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. ebd. B 160.

⁶⁴ Vgl. ebd. B 153.

⁶⁵ Vgl. ebd. B 153.

formuliert wie bei der platonischen Zweiweltenlehre.⁶⁶ Man könnte sagen, das denkende, transzendente Ich unterscheidet das existierende Ich in das spontane, subjektive Ich und das rezeptive, objektive Ich. Wenn das letztere das Ich ist, das in der Zeit innerlich affiziert wird, dann ist das erstere das Ich *an sich*, das dieses affizierte Ich, den Raum und die durch den Raum affizierten Erscheinungen des äußeren Gegenstandes vereinigt, mit anderen Worten das Ich als *Vollzieher*. Kants folgende Sätze zeigen diese Trennung des Ichs.

„Da nun zu[r] *Erkenntnis* unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine *Erkenntnis* von mir *wie ich bin*, sondern bloß *wie ich mir selbst erscheine* [H. v. m.]. Das Bewusstsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines *Objekts überhaupt* durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen. So wie zum Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts, außer dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jeden allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zu[r] Erkenntnis meiner selbst außer dem Bewusstsein, oder außer dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur

⁶⁶ „Damit ist jedoch keine transzendente Hinterwelt errichtet, keine abgehobene Sphäre reiner Wesen, die von der empirischen Wirklichkeit des Verstandes völlig getrennt wäre. Diesen Vorwurf hatte schon die Kritik der Zeitgenossen formuliert. Doch Kant spricht in der KpV davon, dass das Übersinnliche kein Jenseitiges meint, sondern sich noch immer auf die eine Natur bezieht; ihr gegenüber hält Kant an seiner Behauptung fest, sie sei ‚die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und, da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind: so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz.‘ Hier spricht sich Kant keineswegs für zwei voneinander getrennte Welten aus, sondern von verschiedenen Aspekten des Wirklichkeitszugangs, die unterschiedliche Bereiche in der einen Welt erfassen, sozusagen die Welt der äußeren Fakten und der Bereich intellektual- moralischer innerer Bestimmungen. Statt von einer ontologischen Differenz könnte man hier also eher von einer methodologisch begründeten Differenz der Wahrnehmung von Wirklichkeitsbereichen sprechen.“ Matthias Lutz-Bachmann, *Geschichte und Subjekt Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Karl Marx*,

nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb der eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre.“⁶⁷

Hier sind das Verhältnis des Verstandes und der Sinnlichkeit bei der Entstehung der Erkenntnis oder das Verhältnis der allgemeinen Begriffe und der einzelnen Anschauungen gezeigt. Die Erfahrung als Erkenntnis entsteht dadurch, dass Funktionen des Verstandes bzw. der Sinnlichkeit, allgemeine Begriffe bzw. einzelne Anschauungen, die einmal durch den Akt des denkenden Ichs getrennt wurden, durch die Einbildungskraft wieder vereinigt werden. Es ist schon erwähnt worden, dass Kant gegen die platonische Zweiweltenlehre opponiert in Bezug auf das Denken, die Trennung des Subjekts von dem Objekt, des Dinges an sich und der Erscheinung bei der Erfahrung als Erkenntnis. An einer anderen Stelle nimmt Kant eine gegen-platonische Stellung noch entscheidender ein. Hier ist auch eine Stelle, an der die fundamentale Konstruktion der Philosophie Kants, soweit ich sie verstehe, in der *Kritik der reinen Vernunft* zum ersten Mal erscheint. Diese Konstruktion gilt für die folgende kantische Erklärung des Entstehungsgrundes der kausalen Erkenntnis.

1. 5 Syllogismus bei der Entstehung der Erkenntnis

Nach der platonischen Zweiweltenlehre habe die Idee die Realität, sei die sichtbare Erscheinungswelt nur Schein. Dagegen nimmt Kant, wie schon erwähnt, die Position der *empirischen Realität* des Raumes und der Zeit ein, nämlich der Realität, insofern sie auf den Gegenstand der Erfahrung als Erkenntnis angewandt wird, und die Position der *transzendentalen Idealität*, nämlich der Idealität, insofern Raum und Zeit, unabhängig von dem Gegenstand der Erfahrung als Erkenntnis, an sich selbst gedacht werden. Ob diese (die empirische Realität und die transzendente Idealität) auch für die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) unbedingt gelten oder nicht, wird aus der *Kritik der reinen Vernunft* nicht klar. Denn die *transzendente Realität* der Kategorien selbst scheint vielmehr, unabhängig von der empirischen Erfahrung, bei ihrem *praktischen Gebrauch* für die moralische Gesetzgebung gewährleistet zu werden. Aber die Position Kants wäre, zumindest im Kontext der *theoretischen Erkenntnis*, dass sowohl Raum und

Freiburg/München 1988, S. 32f.

⁶⁷ Ebd. B 157ff.

Zeit als auch Kategorien, unabhängig von dem Gegenstand der Erfahrung als Erkenntnis, sinnlos seien, weil Kant selber Kategorien als die subjektiven Bedingungen bei der Erkenntnis des Objekts versteht und weil er behauptet, „dadurch [durch die Anschauung] [bestimme] ich jenen allgemeinen Begriff“.⁶⁸ Zumindest bei der empirischen Erkenntnis, nämlich der objektiven Erkenntnis des Gegenstandes, haben die reinen Verstandesbegriffe nur insofern eine Bedeutung, als die empirische bzw. apriorische Anschauung sie befolgt. Auch wenn die Kategorien nicht bei der theoretischen Erkenntnis gebraucht werden, muss die Erfahrung als Erkenntnis noch vorausgesetzt werden, z.B. wenn man das moralische Gesetz als einen Gegenstand erkennt, nämlich bei der *praktischen Erkenntnis*. Ohne die gegenständliche Erkenntnis jedenfalls sind Kategorien sinnlos.

Aber beschränken wir hier unsere Sicht auf die theoretische Erkenntnis und untersuchen wir die Betrachtung der Realität des Dreiecks als Beispiel. Kant könnte auf die Frage, ob das Dreieck an sich, nicht als Erscheinung, existiere oder nicht, so geantwortet haben, dass nur das nach der Form der sinnlichen Anschauung dargestellte Dreieck existiere (oder zumindest erkannt wird). Darüber schreibt Kant wie folgt.

„Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; außer, sofern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. *Dinge* im *Raum* und der *Zeit* werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf *empirische Anschauung*, d.i. sie dienen nur zur Möglichkeit *empirischer Erkenntnis*. Diese aber heißt *Erfahrung*. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zu[r] Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.“⁶⁹

Das Dreieck *an sich* würde nach dieser Erklärung Kants nicht existieren. Darin ist die kantische Position klar unterschieden von der platonischen. Das Dreieck existiert nur

⁶⁸ Ebd. B 158.

⁶⁹ Ebd. B 147f.

insofern, als wir z.B. einzelne Dreiecke auf einem Papier malen. Aber was bedeutet eigentlich, dass wir das auf dem Papier gemalten Dreieck *als* Dreieck *erkennen*? Ist dabei nicht das Dreieck *an sich* die Bedingung für diese Erkenntnis? Kant verneint dies nicht. Das Dreieck selbst ist die reine, apriorische Anschauung, die dem Raum angehört. Aber sogar die apriorische Anschauung verschafft „nur sofern Erkenntnis“, als diese „auf empirische Anschauungen angewandt werden“ kann. Daher folgt die Theorie Kants der Entstehung der Erkenntnis dem folgenden Prozess: 1) Der Begriff des Dreiecks überhaupt (er selbst ist unbestimmt und „existiert“ insofern nicht). 2) Die Anwendung dieses Begriffs und somit der reinen Anschauung auf die empirische Anschauung (das Malen des Dreiecks nach der Form des Raums) und daneben die Bestimmung des Begriffs und der reinen Anschauung. 3) Die Entstehung der Erkenntnis des „Dreiecks“ als solchem.

Diese Konstruktion könnte vorläufig der *Syllogismus der Figurenerkenntnis* genannt werden. Eine ähnliche Konstruktion wird auch bei der Erkenntnis des Naturgesetzes gebraucht, die durch die Anwendung der Kausalitätskategorie auf die Natur als „Inbegriff aller Erscheinungen“⁷⁰ entstehe. Zuerst ist eine Frage gestellt: „wie es zu begreifen sei, dass die Natur sich nach ihnen (den Begriffen) richten müsse, d.i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können“⁷¹. „Denn Gesetze existieren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern *nur relativ auf das* Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern *nur relativ auf* dasselbe Erste, sofern es Sinne hat.“⁷² Auf diese Frage antwortet Kant, die Erscheinungen selbst gehorchen keinen Gesetzen, aber mittels der produktiven Einbildungskraft, die selbst der Sinnlichkeit angehört, aber zugleich ein spontanes Erkenntnisvermögen ist, könnte den Erscheinungen indirekt die Gesetzmäßigkeit zugeschrieben werden.⁷³ Dieser Vorgang kann wie folgt formuliert werden. 1) Es gibt zuerst das Gesetz überhaupt, d.h. die schon erwähnte „bloße Gedankenform“, die an sich leer ist. Kant nennt sie „Natur überhaupt, als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit“⁷⁴. 2) Wir wenden die reinen Kategorien auf einzelne empirische Vorstellungen an. 3) „Besondere Gesetze“,⁷⁵ die den einzelnen empirischen Vorstellungen entsprechen, werden daraus abgeleitet. Dieser

⁷⁰ Ebd. B 163.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. B 164. H. v. m.

⁷³ Vgl. ebd. B. 164.

⁷⁴ Ebd. B 165.

⁷⁵ Ebd.

Prozess könnte vorläufig der *Syllogismus der Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit* genannt werden.⁷⁶

1. 6 Beschränkung der Sinnlichkeit/ Realität des Dings und des Ichs

In dem ersten Buch der ersten Abteilung (der „transzendentalen Analytik“), der „transzendentalen Logik“, in der „Analytik der Begriffe“ wird, wie oben gesehen, gezeigt, dass die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) nicht aus der Erfahrung entspringen und daraus abstrahiert werden, sondern dass sie im Verstand selbst den Ursprung haben. In dem zweiten Buch, der „Analytik der Grundsätze“ wird gezeigt, wie die Kategorien wirklich bei der Erfahrung als Erkenntnis gebraucht werden sollen. Wenn auch der Gebrauch der Kategorien zwar bei der Erkenntnis des Gegenstandes beschränkt wird, sind sie nicht sinnlos, aber dies gilt nicht wie Raum und Zeit als Formen der Anschauung, denn Kategorien können, wie nachher gesehen wird, die „praktische“ Realität haben, auch ohne Bezug auf die Erkenntnis des Gegenstandes. Aus dieser Beschaffenheit der Kategorien entstehen aber „willkürliche Gedankenverbindung[en]“, wie „[e]ine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen“, „das Künftige zum voraus *anzuschauen*„, [Voraussehen], „ein Vermögen desselben [unseres Gemüts], mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen“ [Telepathie], die nach Kant zumindest „grundlos“ seien, weil sie keiner Regel der Erfahrung gehorchen würden.⁷⁷ Kant warnt uns vor solchem Gebrauch des Verstandes ohne die empirische Anschauung und fordert von uns, *im Rahmen der Erfahrung den Verstand zu gebrauchen*. Daraus kann man *einerseits* die Absicht Kants ablesen, uns die eigentliche Funktion des Menschenverstandes und seiner Grenzen bewusst zu machen. Der Verstand, das Vermögen der Gesetzgebung, ohne die Anschauung und die Erfahrung, kann sich auch den unwirklichen Imaginationen ausliefern. Dies abzuwehren ist nötig, um die *objektive* Erkenntnis, die Erkenntnis in Bezug auf das Objekt, die notwendige, allgemeingültige Erkenntnis zu bewahren. Die Erfahrung als Erkenntnis ist das Ergebnis der Zusammenarbeit zwischen Sinnlichkeit und Verstand; der empirischen bzw. der apriorischen Anschauung mit dem Begriff. Fehlt es an einem von diesen beiden Polen, besteht keine Erfahrung als Erkenntnis. Kant akzeptiert daher das neuzeitliche experimental- wissenschaftstheoretische Weltbild als Grundlage seiner Metaphysik.

⁷⁶ Bemerkenswert ist, dass eine solche Konstruktion weiter auch bei der normativen Begründung des Eigentums in der *Metaphysik der Sitten* Verwendung findet. Nämlich: 1) die *Idee* des Habens äußerer Sache überhaupt. 2) die *Tatsache* der Bemächtigung (occupatio). 3) die Entstehung des Eigentums als ein *normativ begründetes Recht*. Dazu vgl. das dritte Kap.

⁷⁷ Ebd. B 270.

Aber Kant erkennt *andererseits* die eigentümliche Funktion des Verstandes, zwar negativ, an: nämlich das Vermögen, ohne die Anschauung den Gegenstand oder das *Noumenon* anzunehmen, das das Ganze der Erkenntnis als Erfahrung zusammenfassen könnte. Die Bedeutung dieses Vermögens des Verstandes besteht in der „Einschränkung der Sinnlichkeit“.⁷⁸ Nicht nur der Verstand wird auf den Gebrauch in der Erfahrung als Erkenntnis eingeschränkt. Der Verstand kann eine Quelle der grundlosen Erdichtungen sein, aber die Sinnlichkeit als solche erzeugt keine Erkenntnis. Die Sinnlichkeit gibt uns nur undeutliche, mannigfaltige Vorstellungen. Die Erfahrung als Erkenntnis besteht nun darin, dass die Form der Anschauung und der Verstand diese Vorstellungen vereinigen. Dass der Verstand die Sinnlichkeit einschränkt, ist daher ein anderes Moment der Erfahrung als Erkenntnis, nämlich das der Beschränkung der Gültigkeit der sinnlichen Empfindungen auf die ihnen entsprechenden Verstandesbegriffe.

Kurz gesagt: Kant behauptet zwar nur, dass die Erfahrung als Erkenntnis aus der Zusammenarbeit der Sinnlichkeit und des Verstandes entsteht. Das Problem hier aber scheint die Art der Beweisführung der Struktur der Erkenntnis, nicht der Hinweis auf diejenige zu sein. Besonders interessant ist, dass Kant hier eine Kritik des newtonschen Weltbildes versucht. Es gibt nämlich eine Ansicht, die den Unterschied des Phaenomenon und des Noumenon, der eigentlich nicht die platonische Zweiweltenlehre, sondern nur einen auf das Objekt bezogenen Ausdruck des sinnlichen Begriffs bzw. des intelligiblen Begriffs bedeutet, so zu verstehen sucht, als entspräche das erstere den sichtbaren Vorgängen der Sterne, das letztere dem kopernikanischen Sternsystem oder dem newtonschen Weltbild mit der allgemeinen Gravitationsregel. Kant schätzt diese Ansicht als „eine bloße sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen“⁷⁹. Denn „selbst [...die] newtonsche [...] Vorstellung des Weltbaues“⁸⁰ bedeutet nur einen *empirischen* Gebrauch des Verstandes. Befragt werden soll daher, „ob außer jenem empirischen Gebrauche des Verstandes [...] noch ein *transzendentaler* [H. v. m.] möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe“.⁸¹ Diese Frage hat er einerseits „verneinend beantwortet“⁸², denn „*Verstand* und *Sinnlichkeit* können bei uns *nur in Verbindung* der Gegenstände bestimmen.“⁸³ Andererseits ist der Begriff eines Noumenon zwar nicht *assertorisch*, sondern *problematisch*, nämlich in dem Sinne, dass er auf der

⁷⁸ Ebd. B 311.

⁷⁹ Ebd. B 313.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. ebd. B 314.

Seite des Verstandes keinen Widerspruch enthält,⁸⁴ und „nicht allein zulässig, sondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich.“⁸⁵ Dieser Begriff ist „notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken“.⁸⁶ Das newtonsche Weltbild ist nur eine Ansicht, die Welt als Erscheinung anzusehen, und dort sind Begriffe niemals transzendental, sondern durchaus empirisch gebraucht. Daher ist es möglich, dass *der Begriff des Noumenon das neuzeitliche szientifische, besonders newtonsche Weltbild auf den Bereich der bloßen Erfahrung einschränkt*, obwohl er nur eine problematische Bedeutung haben kann.

Als nächstes wird in dem zweiten Buch, der „Analytik der Grundsätze“, als „transzendental[e] Doktrin der Urteilskraft“, wie folgt argumentiert: 1) Der Überblick der Urteilskraft als Erkenntnisvermögen zwischen Verstand und Vernunft. Dort sind der Verstand als „Vermögen der Regeln“⁸⁷ und die Urteilskraft als „Vermögen unter Regeln zu *subsumieren*, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht“⁸⁸ miteinander verglichen. Und es wird darauf hingewiesen, dass, wer mit dem ersteren ausgestattet ist, auch als Lehrer genügende Kenntnisse hat, bei der Anwendung dieser Kenntnisse auf die Wirklichkeit dennoch die Urteilskraft gegebenenfalls nicht passend gebrauchen könne. Denn der Verstand ist „einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig“, während die Urteilskraft „ein besonderes Talent“ ist, „welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will“⁸⁹ und wesentlich eine „Naturgabe“⁹⁰ ist. 2) Kant beruft sich auf den „Nutzen der Beispiele“⁹¹, als Mittel zur Übung der Urteilskraft. Unter dem Gesichtspunkt der transzendentalen Philosophie diskutiert er über das transzendente *Schema*, um die Funktion der Urteilskraft zu analysieren. Die folgenden Fragen beantwortet das Schema, das den reinen Verstandesbegriff veranschaulicht: Wie können der reine Verstandesbegriff und die Anschauung, als voneinander verschiedene Quelle der Erkenntnis, die Erfahrung als Erkenntnis konstituieren? Wie kann der reine Verstandesbegriff auf die Erscheinung angewandt werden? In welchem Sinne kann man sagen, Kategorien und Erscheinungen

⁸⁴ Vgl. ebd. B 310.

⁸⁵ Ebd. B 311.

⁸⁶ Ebd. B 310.

⁸⁷ Ebd. B 171.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd. B 172.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. B 173.

seien „gleichartig“⁹²? Das Schema ist „Zeitbestimmung“⁹³ und ist nach jeder Kategorie in die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff eingeteilt. 3) Die meisten anderen Teile der „Analytik der Grundsätze“ behandeln die Zusammenarbeit der Sinnlichkeit mit dem Verstand, der Anschauung mit dem Begriff, die für die Erfahrung als Erkenntnis unentbehrlich ist. Daraus wird die Frage abgeleitet: Was gewährleistet die Realität des Dinges oder des Ichs? Wird sie von der sinnlichen Anschauung bewiesen oder von dem Selbstbewusstsein selber?

Diese Frage kann aus dem schon genannten Verhältnis der Sinnlichkeit zum Verstand, der Anschauung zum Begriff beantwortet werden. Die Realität des Dinges kann nämlich nicht nur durch die Konsistenz des Gedankens des Verstandes, sondern auch durch die diesem Gedanken entsprechende Anschauung der Gegenstände bewiesen werden: „Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm korrespondierende Anschauung belegt, bewiesen werden.“⁹⁴ Wie kann denn die Realität des Ichs bewiesen werden? Nach Kant „ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich.“⁹⁵ Das bedeutet, „das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir.“⁹⁶ Wenn wir unsere Sicht auf diese Antworten beschränken, können wir sagen, die Existenz oder die Realität des Ichs wäre abhängig von der des äußeren Dinges sowie von dem Bewusstsein von ihm. Damit nämlich das Ich existieren kann, muss das äußere Ding existieren. Nur soweit dann das Ich dessen bewusst ist, dass das äußere Ding existiert, existiert auch das Ich selbst. Allerdings ist es klar, dass das Bewusstsein des Ichs keine relative Identität desselben bedeutet, die aus der empirischen Anschauung abstrahiert gewonnen wird. In diesem Sinne vielmehr könnte das transzendente Ich, das sich des Dinges als Gegenstandes bewusst ist, das auch die Realität des empirischen Ichs in der Zeitbedingungen und des Dinges, insoweit es an dem Bewusstsein erscheint, beweisen, obwohl Kant selbst darüber nichts klares geschrieben hat.

1. 7 Die Vernunft als Erkenntnisvermögen

Im Zweiten Buch der transzendentalen Logik, in der „transzendentalen

⁹² Ebd. B 177.

⁹³ Ebd. B 184.

⁹⁴ Ebd. B 308.

⁹⁵ Ebd. B 275f.

⁹⁶ Ebd. B 276.

Dialektik“ werden den ganzen Teil hindurch das Wesen und die Funktion der *Vernunft* erläutert. Aus der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft, die jeweilig Vermögen der Anschauung, des Begriffs und der Idee sind,⁹⁷ hat die Sinnlichkeit, die der erste Teil der „transzendentalen Elementarlehre“, „die transzendente Ästhetik“ behandelt, den Charakter der *Rezeptivität* der Wahrnehmung, während der Verstand und die Vernunft den der *Spontaneität* des Denkens haben. Der Unterschied des Verstandes und der Vernunft besteht darin, dass der Verstand sich zwar mittels der Sinnlichkeit auf die zu erkennenden *Gegenstände* bezieht, weil er die von der Sinnlichkeit gegebenen, mannigfaltigen Anschauungen vereinigt, während die Vernunft sich nur auf die von dem Verstand gegebenen *Begriffe* bezieht, nicht auf die Gegenstände. Der Verstand ist „das Vermögen der Regeln genannt und die Vernunft „das Vermögen der Prinzipien“⁹⁸. Die Vernunft ist daher ein Vermögen, die Regeln als Ganzes zusammenzufassen, die durch die Zusammenarbeit von der empirischen Anschauung, der apriorischen Anschauung und dem reinen Verstandesbegriff erreicht werden und dadurch die Prinzipien ausmachen.

Wenn man annimmt, dass die menschliche Erkenntnis nur aus der Sinnlichkeit und dem Verstand (*intellectus*) entsteht, scheint die Vernunft (*ratio*) als Erkenntnisvermögen überflüssig zu sein. Da es in Europa die Tradition gab, nach der die Vernunft sich nicht auf die Erkenntnis, sondern vielmehr auf die Steuerung des Willens beziehe, kann man darüber natürlich fragen: Was bedeutet die Vernunft *als Erkenntnisvermögen*? Kant stürzt das traditionelle Schema des Verstandes als Vermögen der Erkenntnis der *Weltordnung* und der Vernunft als Vermögen der *Willensbestimmung* um und stellt die auf die *Praxis* bezogene Vernunft über den auf die *Theorie* bezogenen Verstand.⁹⁹ In diesem Umsturz der traditionellen Rangordnung von Kant könnte man die Bedeutung der Vernunft als Erkenntnisvermögen untersuchen.

Man kann nicht annehmen, Kant habe die Bestimmung der Vernunft selbst geändert, die traditionell für ein auf die Praxis bezogenes Vermögen gehalten wurde. Es ist vielmehr wichtig, dass *die Spontaneität als eine auf den Willen bezogene Seite der Erkenntnis betont ist*, indem die auf die Dimension der Praxis bezogene Vernunft in die Dimension der Erkenntnis einbezogen wird. Der Verstand ist traditionell ein rezeptives Vermögen, um die göttliche Ordnung zu erkennen. In diesem Punkt hat Kant die traditionelle Bestimmung des Verstandes geändert, soweit er den Verstand als ein

⁹⁷ Vgl. ebd. B 730.

⁹⁸ Ebd. B 356.

⁹⁹ Besonders in der Ordnung der Erkenntnisvermögen der scholastischen Philosophie, war der Verstand (*intellectus*) höher als die Vernunft (*ratio*), die Vernunft höher als die Empfindung (*sensatio*) gestellt. Vgl. Erwin Metzke, *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg 1949, Artikel von „Vernunft“ und „Verstand“.

spontanes Vermögen bestimmt. Obwohl andererseits nichts geändert ist an dem traditionellen Begriff der Vernunft selber, soweit er spontan den Willen steuert, wird die substantielle Bedeutung der Erkenntnis jedoch ganz geändert, indem dieses Vermögen für das *Erkenntnisvermögen* gehalten wird. Einfach kann man sagen, *die spontane, auf den Willen bezogene Seite des Erkenntnisvermögens* sei hier betont. Welchen Charakter gibt denn das Erkenntnisvermögen, dessen aktive Seite betont ist, dem Inhalt der Erkenntnis?

Kant würde die Ansicht selbst nicht widerlegen, dass, was der Mensch erkennt, die Weltordnung im traditionellen Sinne ist. Aber bezüglich der Bestimmung des Inhalts der Erkenntnis ist der kantische Begriff der Erkenntnis von dem traditionellen viel unterschiedlicher. Entscheidend ist, ob die erkannte Weltordnung die Welt *an sich* ist, oder nicht. Zum Beispiel kann die Welt bei der Leibnizschen Metaphysik desto realer erkannt werden, je klarer und deutlicher die Erkenntnis wird. Monaden, die Leibniz konzipiert, spiegeln die Welt nach verschiedenen Graden ab. Dies verweist auf die Rezeptivität der Erkenntnis. Der Grad der Klarheit und der Deutlichkeit der widergespiegelten Welt bedeutet als solcher die Ordnung der Monaden.¹⁰⁰ Kant nimmt eine solche Position nicht ein, nach der der Inhalt der Erkenntnis mit der Ordnung des Seins gleichgesetzt sei. Denn der kantische Erkenntnisbegriff behauptet, dass die Welt *an sich* niemals *erkannt* werden kann, dass nämlich was erkannt werden kann, nur *Erscheinung* ist, die aus der Anschauung, dem Begriff und der Idee entsteht, und dass diese Erscheinung keine Welt an sich, sondern eine Schnittfläche der Welt ist aus der Perspektive des erkennenden Subjekt. Bei Kant kommt es somit darauf an, welches Verhältnis die Welt als Erscheinung zu der damit niemals gleichzusetzenden, realen Welt

¹⁰⁰ „Man sagt von einem Geschöpf, daß es nach außen hin *wirkt*, sofern es Vollkommenheit hat; von einem anderen sagt man, es leidet, sofern es unvollkommen ist. So schreibt man der Monade *Tätigkeit* zu, sofern sie deutliche, Erleiden, sofern sie unabgehobene Perzeption hat.“ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Hamburg 1956, 49. „Weil Gott bei der Ordnung des Ganzen auf jeden einzelnen Teil und insbesondere auf jede einzelne Monade, die von Natur ein vorstellendes Wesen ist, Rücksicht genommen hat, so gibt es nichts, was sie darauf beschränken könnte, nur einen Teil der Dinge vorzustellen; obgleich allerdings diese Vorstellung, was die einzelnen Dinge der Welt anlangt, verworren ist und nur deutlich sein kann bei einem geringen Teil der Dinge, nämlich bei solchen, die für die Monade die nächsten oder größten sind; denn sonst wäre jede Monade eine Gottheit. Nicht im Gegenstande also, sondern in der verschiedenen Art der Erkenntnis des Gegenstandes haben die Monaden ihre Schranken. Verworren reichen sie alle bis ins Unendliche, bis zum Ganzen; sie sind jedoch begrenzt und voneinander verschieden durch die Grade der Deutlichkeit der Perzeptionen.“ Ebd. 60. „jede Monade auf ihre Art ein Spiegel des Universums und das Universum nach einer vollkommenen Ordnung geregelt ist, so muß es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d.h. aber in den Perzeption der Seele und somit auch in dem Körper, gemäß dem das Universum in der Seele vorgestellt wird.“ Ebd. 63. „Neben anderen Unterschieden zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern, die ich zum Teil bereits angegeben habe, gibt es noch den, daß die Seelen überhaupt lebendige Spiegel oder Abbilder des Universums der Geschöpfe sind, die Geister aber außerdem Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst. Sie sind fähig, das System des Universums zu erkennen und etwas davon in Proben eigener Systembaukunst nachzubilden; denn jeder Geist ist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit.“ Ebd. 83.

hat. Bei Leibniz war die Klarheit und die Deutlichkeit der Erkenntnis, bei Christian Wolff der logisch konsequente Gedanken, zugleich die Bedingung für die Wahrheit und für die Realität. Dagegen denkt Kant, allein die Qualität der Erkenntnis beweise nicht, dass der Inhalt dieser Erkenntnis real ist. Nur dadurch, dass der Inhalt der Erkenntnis klar und deutlich ist, habe er keine Realität. Was beweisen denn die Wahrheit und die Realität des erkannten Inhalts?

Kant vermeidet aber, auf diese Fragen direkt zu antworten. Die Behauptung Kants, nicht nur der konsequente *Gedanke*, sondern auch die diesem entsprechende *Anschauung* würden die Erfahrung als Erkenntnis ausmachen, könnte zwar das einseitige Verständnis der Wahrheit oder der Realität sowohl beim *Empirismus* als auch beim *Rationalismus*. Sie leistet in diesem Sinne zu der Bestimmung der Wahrheit und der Realität nur eine Ergänzung mit der sinnlichen Empfindung, als Ausgangspunkt des Empirismus und liefert als solche keine qualitativ neue Bestimmung der Wahrheit oder der Realität. Kant gibt aber vielmehr, während er die überlieferten, als Wahrheit angesehenen Kenntnisse jeweiliger Wissenschaften zusammen mit der Eingliederung der Wissenschaft selber akzeptiert, der Erkenntnis eine andere Aufgabe. Die mathematische Erkenntnis, die aus der Analysis des Raumes als äußeren Sinnen erworben wird, die physikalische Erkenntnis, aus der Anwendung des Verstandesbegriffs auf die empirische Anschauung, die die Bewegung eines Körpers wahrnimmt, sind bei Kant Modelle der Erkenntnis. Auch die Psychologie, die sich mit der Analysis des Gemüts im Ich beschäftigt, das als die Veränderung des inneren Sinnes, der Zeit, empfunden wird, ist in der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt. Kant bezweifelt diese Eingliederung der Wissenschaften und ihre Erkenntniswerte nicht. Für ihn ist wichtiger, nicht der *Inhalt der Erkenntnis selbst*, sondern, dass der jeweilige Inhalt der Erkenntnis nicht die Erkenntnis der Welt an sich, sondern die Erkenntnis der Erscheinung ist, und insofern ist auch wichtig, aus welcher Quelle seitens des erkennenden Subjekts er gewonnen ist. Die neue Aufgabe, die Kant der Erkenntnis auferlegt, ist daher das *Forschungsverhalten des Forschers* als des „Naturforscher[s]“, ¹⁰¹ der die Wahrheit dieser positiven Wissenschaften untersucht. ¹⁰² Genau darin besteht die Bedeutung dessen, dass Kant die *spontane*, auf den Willen bezogene Seite der Erkenntnis betont. Die Erkenntnis bedeutet nicht nur die *rezeptive* Abspiegelung der Welt an sich, sondern vielmehr die Aufgabe der Erkenntnis im

¹⁰¹ Ebd. B 683.

¹⁰² Es handelt sich um die autonome Organisation des Forschungsverhaltens, die in jeweiligen Wissenschaften benötigt wird. Auf das Forschungsverhalten, nicht die Weltanschauung an sich, kommt es auch bei der Metaphysik Max Schelers und der materialistischen Theorie Max Horkheimers an. Dazu vgl. das 5. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

kantischen Sinne ist: *Wie man die Welt vorstellt, wie man die Erscheinung der Welt vereinigt.*

Der Gebrauch des Verstandes schränkt sich auf die Erkenntnis des Gegenstandes ein, indem er sich, zwar durch die Sinnlichkeit, auf den Gegenstand bezieht. Weil der Gebrauch der Vernunft dagegen eigentlich gegenüber dem Gegenstand *transzendent* ist und sich nur auf die Regeln des Verstandes bezieht, ist es schwierig, dass er sich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einschränkt. „Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit *transzendent*, indessen dass der von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach, jederzeit *immanent* sein muss, indem er sich bloß auf mögliche Erfahrung einschränkt.“¹⁰³ Die Vernunft vermag auch, die Regeln, die der Verstand der Anschauung des Gegenstandes gibt, durch die Prinzipien als ein Ganzes zusammenzufassen und sogar die noch nicht entdeckten Regeln zu *antizipieren*. Das gilt für den Fall, dass „etwas meiner Vernunft [nicht als ein Gegenstand schlechthin, sondern] nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird [...]“, wobei „ein Schema [...] nur dazu [dient], um andere Gegenstände, vermittelt der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen.“¹⁰⁴ Obwohl dieses Ganze nur als eine Idee konzipiert und niemals die Natur selbst ist, entsteht der Schein, als würde das über die Natur selbst gesprochen. Dieser Schein, als ob die Idee des Ganzen über den Gegenstand selbst gesprochen würde, ist die Lüge, indessen sie eine wichtige Rolle bei der Erkenntnis spielt, wenn sie als ein *Leitfaden* für die Forschung des Gegenstandes gebraucht wird.

Zum Beispiel gilt das *teleologische* Urteil, das in der zweiten Hälfte der *Kritik der Urteilskraft* untersucht wurde, zwar nicht als die objektive Naturerkenntnis, aber als ein *Forschungsverhalten*, da es die durch die empirische Forschung gefundenen, mechanischen Naturgesetze ergänzen, und die Naturforschung überhaupt befördern kann.¹⁰⁵ Es scheint als eine experimentale Methode wohl bekannt, bei der Forschung der einzelnen Fälle das vereinheitlichte ganze System als Hypothese anzunehmen, und aus den schon gegebenen Regeln analog für ein anderes Phänomen eine Regel aufzustellen, und sie durch das Experiment zu bestätigen oder zu korrigieren. Diese Methode besteht

¹⁰³ Ebd. B 383.

¹⁰⁴ Ebd. B 698.

¹⁰⁵ „Es versteht sich, daß dieses [das Prinzip der Vernunft] nicht ein Prinzip für die *bestimmende* [H. v. m.], sondern nur für die *reflektierende* [H. v. m.] Urteilskraft sei, daß es *regulativ* [H. v. m.] und nicht *konstitutiv* [H. v. m.] sei und wir dadurch nur einen *Leitfaden* [H. v. m.] bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem anderen Prinzip, nämlich dem der *Endursachen* [H. v. m.], doch *unbeschadet* dem des *Mechanismus* [H. v. m.] ihrer Kausalität, zu erweitern.“ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 301.

nicht nur in der Induktion aus der einzelnen Forschung oder in der Zusammenfassung der einzelnen Regeln. Ohne die *Idee der Natur* überhaupt, die den einzelnen Phänomenen vorhergehe, könnte die Regel-Erkenntnis selbst nicht entstehen, insofern sie eine allgemeine Erkenntnis bedeutet. Demgemäß bleibt auch eine Gefahr, dass man die Idee des Ganzen verselbständigt und sie auf alle Phänomene überall anzuwenden versucht, was weit entfernt ist von der allgemeingültigen Wahrheit. Kant warnt aber genau davor. Er verlangt daher, in Bezug auf die *Funktion* der Vernunft, von uns einen Gebrauch der Vernunft, der auf die Erfahrung relativ ist; „zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt“.¹⁰⁶

Kant weist allerdings, in Bezug auf das *Wesen* der Vernunft, auf ihre nicht relative, sondern ursprüngliche Eigenschaft hin, weil er erklärt, dass die Idee nicht aus der Erfahrung entspringt, sondern aus der Vernunft, die als ein Erkenntnisvermögen von dem Gegenstand am entferntesten steht. Die *skeptische* Anwendung und die *dogmatische* Wesensbestimmung der theoretischen Vernunftidee wären daher die eigentümliche Position der kritischen Philosophie Kants.

Demgegenüber ist die *Rechtsordnung*, die auch in der „transzendentalen Dialektik“ als Beispiel gebraucht wird, als ein Beispiel der *Realität der Idee* bemerkenswert, nicht nur als die Antizipation für die den *Kritiken* folgende *Rechtslehre*. Bei der kantischen Lehre der Rechtsordnung scheint die *dogmatische Anwendung* der praktischen Vernunft verdeutlicht zu werden. Denn der Vernunftidee des *vereinigten Willens*, die die Rechtsordnung begründet, soll eine andere Realität als ihre empirische Realität zugesprochen werden und daraus können verschiedene Gesetze abgeleitet werden. Dies soll als nächstes untersucht werden.

Obwohl es hier nicht ausgeführt werden kann, hat die transzendente Dialektik es zur Aufgabe, Antinomien, die die kosmologischen Ideen wie *Endlichkeit der Welt*, *Realität der Seele*, *Existenz der Ursache aus Freiheit* und *Gott als absolute Ursache* notwendigerweise hervorbringen, zu erläutern und aufzulösen. Mit gleichsam umwegigen Argumentationen expliziert Kant, dass die auf der Kausalität begründeten Erkenntnisse bei den Naturwissenschaften und die von der traditionellen Metaphysik angenommenen Ideen wie Welt, Seele und Gott miteinander verträglich sein können. Vor allem sind die Auflösung und die Erläuterung der *dritten Antinomie* über die Kausalität aus Freiheit (B560–B586) wichtig. Hier erläutert Kant die Freiheit als *Zurechnungsfähigkeit*, indem er den *empirischen Charakter*, der sich in der Zeit ändern kann, und den *intelligiblen Charakter*, der über

¹⁰⁶ Ebd. B 707.

die zeitlichen Änderungen hinaus steigt und den empirischen Charakter als sein *Schema* ableitet, unterscheidet. Hiernach kann man eine menschliche Handlung und ihre Ergebnisse mit kausalen Gesetzen *erklären*, während dieselbe aus dem Standpunkt des Handlungssubjekts, nämlich „in praktischer Absicht“¹⁰⁷ *erzeugt* wird, und daher dieses Subjekt für die Ergebnisse seiner eigenen Handlung verantwortlich sein kann. Diese Erläuterung Kants könnte man so verstehen, dass sie eine Stelle ist, wo Kant den Grund der Existenz der Kausalität aus Freiheit darin findet, dass sich der intelligible Charakter als allgemeine Person jeweilige Handlungen vom empirischen Charakter zurechnen kann.

1. 8 Die Idee der Ordnung

Aristoteles erkennt schon, in seiner *Politik*, in Bezug auf das platonische Ideal des Gemeinbesitzes den Wert des Ideals einerseits an, aber andererseits behauptet er, in Rücksicht darauf, dass dieses Ideal wegen des menschlichen Egoismus nicht realisierbar ist, die Notwendigkeit, zuerst das System des Privateigentums zu akzeptieren und dadurch den Egoismus zu legitimieren, und den Gebrauch dieses Eigentums dem allgemeinen Nutzen anzupassen.¹⁰⁸ Bei Kant ist demgegenüber der *Gemeinbesitz* des Erdbodens eine *Vernunftidee* und die Voraussetzung für die Eigentumsordnung, weil der *vereinigte Wille* als Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft den Boden gemeinsam besitzt, und den durch die „occupatio“ oder die „ursprüngliche Erwerbung“ von einzelnen Personen entstandene Besitzeszustand als „Mein und Dein“ legitimiert.¹⁰⁹ Die platonische Idee und die kantische sind, wie oben gesehen, besonders bei der theoretischen Erkenntnis voneinander verschieden, weil z.B. bei der ersteren das Dreieck als Idee für die Wahrheit gehalten wird, während bei der letzteren der Begriff des Dreiecks nur ein Leitfaden für das wirklich zu schreibende, mit der Sinnlichkeit zu empfindende Dreieck bleibt. Dagegen nimmt Kant, in Bezug auf die Realität der Idee des Gemeinbesitzes, eine ähnlichere Position zur platonischen Staatsverfassung als zur empiristischen politischen Philosophie von Aristoteles ein. Kant folgt zwar einerseits in Bezug auf die theoretische Vernunft der empirischen Methode und akzeptiert sie als eigene Methode, aber andererseits gibt er der Reihenfolge der Beschreibung des

¹⁰⁷ A. a. O., B 579.

¹⁰⁸ „Es muß nämlich der Besitz in gewisser Weise zum Gemeingut gemacht werden, in der Hauptsache aber Privateigentum bleiben. Denn gerade die geteilte Verwaltung wird solche gegenseitige Unzufriedenheit nicht aufkommen lassen, und es wird bei ihr alles besser gedeihen, indem ein jeder mit Sorgfalt für seinen eigenen Vorteil arbeitet; andererseits aber muß es für die Benutzung infolge der Tugend nach dem Sprichwort zugehen: *Freunden ist alles gemein*.“ Aristoteles, *Politik*, 1263a, (Übersetzung von Franz Susemihl, Hamburg 2003, S. 86.)

¹⁰⁹ Dazu vgl. das dritte Kapitel dieser Arbeit.

Erkenntnisvermögens: Sinnlichkeit-Verstand-Vernunft als solcher nicht den logischen Vorrang gegeben. Er nimmt vielmehr zuerst die göttliche, vollkommene Vernunft an, und daraus deduziert er die menschliche, unvollkommene Vernunft, den Verstand und die Sinnlichkeit.

„Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer bloßen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. Denn, wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der systematisch vollständigen Einheit [...]) zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grad zu nähern, unumgänglich notwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d.i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener *systematischen Einheit* [H. v. m.] in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaft gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als *selbständige Vernunft*, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle, die Idee einschränkenden, Bedingungen weglasse, lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, *systematische Einheit* [H. v. m.] des Mannigfaltigen im Weltganzen, und, mittelst derselben, den größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, *als ob* sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist.“¹¹⁰

Nach der Zeitordnung genetisch gedacht, wäre die Reihenfolge des Erkenntnisvermögens Sinnlichkeit-Verstand-Vernunft. In der Tat ist dieses die Reihenfolge der Beschreibung in der ersten *Kritik*. Aber, logisch gedacht, wird sie ganz umgekehrt,¹¹¹ und sogar wird der Unterschied zwischen der „höchsten Vernunft“ und der menschlichen unvollkommenen Vernunft gemacht und die letztere ist nur „ein schwaches Nachbild“ der göttlichen, vollkommenen Vernunft. Dennoch können wir bemerken, wenn wir diese Stelle des logischen Dogmatismus vorsichtig lesen, dass die Absicht der kantischen Vernunftlehre

¹¹⁰ Ebd. B 705f.

¹¹¹ Die Reihenfolge der Beschreibung in der *Kritik der praktischen Vernunft* folgt dieser logischen Reihe: Grundsätze der reinen praktischen Vernunft; Begriffe des Guten und Bösen; und moralische Gefühle. Diese entsprechen nämlich respektive der Vernunft, dem Verstand und der Sinnlichkeit.

nicht darin besteht, die göttliche Weltordnung zu preisen. Die Bestimmung der vollkommenen, göttlichen Vernunft lautet „nach der Analogie [H. v. m.] der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit“, „ein Wesen [...], das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt“. Dieses Wesen ist nicht als der Allmächtige angenommen, der das Unmögliche ermögliche. Der Ursprung der Vollkommenheit der göttlichen Vernunft besteht in ihrer Realisierung der Natur, indessen der der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft darin besteht, dass sie den Schein so phantasiert, als wäre er real. Kant würde hier nicht für das Menschenbild wie von Arnold Gehlen plädieren, dass der Mensch, der mit einer nicht so starken Ausrüstung für die Anpassung an die Umwelt ausgestattet ist wie andere Tiere, mittels der Vorstellung des Verstandes die Welt von dem Gegebenen zu dem in der unendlichen Möglichkeit Umzubildenden geändert habe, und dass er dadurch über die Natur herrsche.¹¹² Eine solche Erweiterung des Erkenntnisvermögens um der Naturbeherrschung willen wäre nach Kant die Anmaßung. Er nimmt vielmehr das Menschenbild an, dass der Mensch die rationale Ökonomie der die Natur bereitstellenden Vernunft nachahmen soll. „[D]ie Ersparung der Prinzipien [wird] nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur.“¹¹³ Dieses Menschenbild schreibt der menschlichen Vernunft nicht die unendliche Möglichkeit zu, sondern umgekehrt schränkt es die willkürliche Einbildungskraft ein. Die Ansicht Kants, der die Rolle der menschlichen Vernunft auf die Eingliederung der wissenschaftlichen Erkenntnisse¹¹⁴ und die Ergänzung des Vorganges der Natur¹¹⁵ einschränkt, besteht darin, dem Menschen nicht den *erweiternden*, sondern den *einschränkenden* Gebrauch der Vernunft zur Aufgabe zu geben und damit *die Stellung des Menschen in der angenommenen, ganzen Natur richtig einzusehen*.

Es ist nun nicht so schwierig, aus dieser Bestimmung der einschränkenden Vernunft den Charakter der kantischen *Idee der Ordnung* abzulesen. Sie bestimmt zumindest in der

¹¹² Dazu vgl. das 4. Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

¹¹³ Ebd. B 678.

¹¹⁴ „Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d.i. des Zusammenhanges in einem Prinzip gegeben werden.“ Ebd. B 708.

¹¹⁵ „[...]Man] fängt davon an, dass man die Wirklichkeit eines Prinzips der zweckmäßigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimmt, und dann der Natur Zwecke, gewaltsam und diktatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so dass nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahinwirkt, sie aufzuheben, sondern die Vernunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nämlich das Dasein einer solchen intelligenten obersten Ursache, nach diesem, aus der Natur zu beweisen.“ Ebd. B 720f.

ersten *Kritik* nicht, die Menschheit im Vergleich mit den anderen Tieren durch solche Merkmale wie die Distanz des Geistes von der Natur oder die Änderungsfähigkeit der gegebenen Umwelt durch Handlung, wie die anderen neuzeitlichen Menschenbilder angenommen haben. Indem bei Kant die auf den Willen bezogene Spontaneität in den Begriff der *Erkenntnis* einbezogen ist, der traditionell als ein rezeptives Vermögen verstanden worden ist, könnte sogar der Begriff der *Handlung* einen eigentümlichen Charakter haben. Wenn es nämlich die Aufgabe der menschlichen Erkenntnis wäre, dass die Vernunft den unregelmäßigen Schein einschränkt, dann könnte analogisch auch die menschliche Handlung nicht als die spontane, unaufhörliche Naturbeherrschung, sondern umgekehrt als die Abkürzung der mannigfaltigen Bedürfnisse bestimmt werden, um bei der Natur, die der Ökonomie des Prinzips gehorcht, zurückzubleiben.¹¹⁶ Der einschränkende Charakter des kantischen kategorischen Imperatives, der die Maxime der Handlung leiten soll, müsste nicht als die Instanz zur Unterdrückung der menschlichen Bedürfnisse verstanden werden, wie ihn Horkheimer und Adorno interpretieren,¹¹⁷

¹¹⁶ Um diese Ansicht zu verdeutlichen, sollte man die Gemeinsamkeit des Naturbegriffs von Rousseau, Kant und auch von Nietzsche untersuchen.

¹¹⁷ Die Besonderheit der horkheimerschen- und adornoschen Interpretation des kategorischen Imperativs Kants besteht in der Denunzierung der wert-neutralen praktischen Vernunft Kants als der Möglichkeit, sich mit der jeweiligen Macht zu vereinigen. „Kants Begriffe sind doppelsinnig. *Vernunft als das transzendente überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben.* [H. v. m.] Es stellt die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie.“ Max Horkheimer und Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Band 5, Frankfurt am Main 1987, S. 106. Diese Bestimmung der kantischen Vernunft als das „allgemeine Subjekt“ zum „freien Zusammenleben“ entspricht genau der Ansicht der vorliegenden Untersuchung. Trotzdem geschieht es nicht mit Recht, dass Horkheimer und Adorno dieses Subjekt als die „Utopie“ charakterisieren, denn die kantische Idee des vereinigten Willens ist die wichtigste Grundlage der Legitimität des Rechtsstaats, die die zwar nicht empirische, aber ideale Wirklichkeit haben kann. Dazu vgl. auch das 3. und das 5. Kapitel dieser Arbeit. Ihre andere Bestimmung der kantischen Vernunft als der Instanz der Unterdrückung des Besonderen entsteht meines Erachtens notwendig aus dem groben Verständnis der Transzendentalität der kantischen Begriffe: „Zugleich jedoch bildet Vernunft die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine anderen Funktionen kennt als die der Präparierung des Gegenstandes aus bloßem Sinnenmaterial zum Material der Unterjochung. Die wahre Natur des Schematismus, der Allgemeines und Besonderes, Begriff und Einzelfall von außen aufeinander abstimmt, erweist sich schließlich in der aktuellen Wissenschaft als das Interesse der Industriegesellschaft. Das Sein wird unter dem Aspekt der Verarbeitung und Verwaltung angeschaut.“ Ebd. S. 106f. Andererseits trifft ihre geschichtsphilosophische Diagnose der so genannten „Ich-Schwäche“, in der die klassisch-neuzeitliche bürgerliche Subjektivität vom undurchsichtigen Monopolkapitalismus verschlungen wird, der *einen*, und *zwar nicht ganzen* Seite der kantischen Subjektivität, insofern das *Ich* im kantischen Sinne nicht nur das *theoretische*, sondern auch das selbständige, das Ganze überblickende *Wirtschaftssubjekt* sein will. „Die Individuen, die selbst für sich zu sorgen haben, entwickeln das Ich als die Instanz des reflektierenden Vor- und Überblicks, es erweitert sich und schrumpft mit den Aussichten wirtschaftlicher Selbständigkeit und produktiven Eigentums durch die Reihe der Generationen hindurch. Schließlich geht es von den enteigneten Bürgern auf die totalitären Trustherrschaften über, deren Wissenschaft ganz zum Inbegriff von Reproduktionsmethoden der unterworfenen Massengesellschaft geworden ist. [...] Für die Herrschenden aber werden die Menschen zum Material wie die gesamte Natur für die Gesellschaft. Nach dem kurzen Zusammenspiel des Liberalismus, in dem die Bürger sich gegenseitig in Schach hielten, offenbart sich die Herrschaft als archaischer Schrecken in faschistisch rationalisierter Gestalt.“ Ebd. 110.

sondern vielmehr als das Prinzip der *natürlichen Ordnung*, der der Mensch gehorchen muss.

Wenn man den kantischen Erkenntnisbegriff und den Handlungsbegriff aufgrund der Idee der *Einschränkung* versteht, kann man auch die Absicht des kantischen Ordnungsbegriffs wie bei dem folgenden Satz leichter verstehen. Sie bedeutet sowohl den Wandel von dem vor-kantischen Erkenntnisbegriff, als auch zeigt sie den Unterschied des kantischen Handlungsbegriffs von dem nach-kantischen, der auf der von dem Verstand befreiten, Gott nachahmend die Natur ändernden Vernunft beruht, wobei der Handlungsbegriff selbst, durch die Einbeziehung des Elements der Spontaneität in den traditionellen Erkenntnisbegriff, einen neuen Charakter gewinnt.

„[...] in Beziehung auf welche [eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft] wir allen empirischen Gebrauch *unserer* [beschränkter, abgeleiteter] Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene voneinander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von einer Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.“¹¹⁸

Wenn man nicht die Seele als die Ableitung aus dem Gott denkt, sondern nach dem Modell „einer einfachen denkenden Substanz“ die Seele so denkt, *als wäre* sie Substanz, und wenn man den kausalen Zusammenhang der Welt nach dem Modell der Weltordnung aus der höchsten Ursache annimmt, ist der Gott nicht mehr die unbezweifelbare *Substanz*, sondern nur ein *Modell*, ein *Leitfaden* für das Denken, um die Funktion der Vernunft zu vervollkommen. Den bei der Aufklärung typischen Übergang des Vollziehers der Weltordnung, nämlich von Gott zu Menschen, müssen wir hieraus ablesen. Man muss sich auch merken, dass dabei die Vernunft, als das höhere Erkenntnisvermögen als der Verstand, ermöglicht, die Idee frei zu erdenken, da die Vernunft sich nicht direkt auf den Gegenstand bezieht, und dass sie dadurch der menschlichen Handlung viele Möglichkeiten und Alternativen gibt, und dass sie daher dem *Vorrang der Handlung vor der Erkenntnis*, damit des Willens zum Intellekt, einen Weg bahnt. Obwohl Kant hier die

¹¹⁸ Ebd. B 701f.

Vernunftidee auf das Mittel für die Ergänzung der gegenständlichen Erkenntnis einschränkt, und obwohl er damit der praktischen Vernunft eine andere Funktion der Vernunftidee gibt, nämlich eine freie, auf die gegenständliche Erkenntnis nicht bezogene Willensbestimmung einräumt, ist die Funktion der Vernunft dennoch als solche eingeschränkt, soweit sie eine Vernunft ist und nicht andere Erkenntnisvermögen. Welche Einschränkung? Eine Einschränkung, *um die Maxime des Denkens und des Willens nach dem minimalen Prinzip wie Naturgesetze zu regeln*.

Daher hat Hegel, der den Verstand als das Vermögen der Analysis, die Vernunft als das Vermögen der Entwicklung der Idee vereinfacht, der dann denkt, dass die Vernunftidee, sich die Fesseln des Verstandes abstreifend, sich unbedingt auf das Absolute beziehen könne, den traditionellen Vorrang des Verstandes gegenüber der Vernunft völlig umgestürzt, und sogar die einschränkende Funktion der Vernunft, die Kant noch bewahrt, letztendlich abgeschafft. Kant verneint dagegen nicht die Ansicht, *die Einheit des Ichs sei eine vorläufige, empirische Einheit*, um die mannigfaltigen Anschauungen des inneren Sinnes zusammenzufassen. Um diese empirische Einheit zu *ergänzen*, nimmt Kant die Einheit des Ichs nach dem Modell „einer einfachen denkenden Substanz“ an. Weil Kant daher sogar die Realität des Ichs als Substanz mit der *skeptischen* Methode betrachtet, nimmt er natürlich die größere Idee der Weltordnung zunächst als die empirische Einheit der einzelnen Phänomene an. „Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntnis über die Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die *systematische Einheit* [H. v. m], wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als konstitutives, sondern bloß als regulatives Prinzip gilt.“¹¹⁹ Diesem Gedanken nach muss man auch die menschliche soziale Ordnung als ein regulatives Prinzip annehmen. Mit anderen Worten könnte das kantische Gesellschaftsbild auf einen *nominalistischen* Charakter hinweisen. Dagegen vermochte Hegel, der in der *Phänomenologie des Geistes* einerseits die Einheit des Selbstbewusstseins als eine unbezweifelbare Substanz, als ein Subjekt vorausgesetzt hat, in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* den Staat auch als die substantielle Einheit anzunehmen, die über der bürgerlichen Gesellschaft stehe, die nur ein Aggregat der einzelnen Menschen bedeutet.

Hegel setzt sich nun der Ansicht, die Rechtsordnung des Staats sei naturwüchsig, entgegen, und behauptet, sie sei eine durch die Vernunft konstruierte, künstliche Sache. Bei dem berühmten Streit zwischen Hegel und Savigny um das vereinigte, bürgerliche

¹¹⁹ Ebd. B 702.

Gesetzesbuch, hat Hegel das *common law* bzw. das Gewohnheitsrecht kritisiert, und nach dem Vorbild des *Code civil* die Notwendigkeit der möglichst früheren kodifizierten Gesetzgebung des systematischen deutschen bürgerlichen Gesetzes behauptet,¹²⁰ während Savigny die allmähliche Vereinigung der einzelnen Gesetzgebungen jedes Landes anstrebte, das sich in jeden Universitäten mit der Überlieferung des römischen Rechts beschäftigt hatte.¹²¹ Bei Kant soll das Recht, zwar nicht so klar wie bei Savigny,

¹²⁰ „Gewohnheitsrechte selbst — da nur die Tiere ihr Gesetz als Instinkt haben — enthalten das Moment, als *Gedanken* zu sein und *gewußt* zu werden. Ihr Unterschied von Gesetzen besteht nur darin, daß sie auf eine subjektive und zufällige Weise gewußt werden, daher für sich unbestimmter sind und die Allgemeinheit des Gedankens getrübt, außerdem die Kenntnis des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigentum Weniger ist. Daß sie durch ihre Form, als *Gewohnheiten* zu sein, den Vorzug haben sollen, ins *Leben* übergegangen zu sein [...] ist eine Täuschung, da die geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, ihre Gewohnheiten zu sein. [...] Es [Gesetzbuch nur als bloße, unförmige, unbestimmte, lückenhafte Sammlung] wird sich vornehmlich von einem eigentlich so genannten Gesetzbuche dadurch unterschieden, daß dieses die Rechtsprinzipien in ihrer *Allgemeinheit* und damit in ihrer Bestimmtheit denkend auffasst und ausspricht. *Englands Landrecht* oder gemeines Recht ist bekanntlich in *Statuten* (förmlichen Gesetzen) und in einem sogenannten *ungeschriebenen Gesetze* enthalten; dieses ungeschriebene Gesetz ist übrigens ebensogut geschrieben, und dessen Kenntnis kann und muß durch Lesen allein (der vielen Quartanten, die es ausfüllt) erworben werden.“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main 1989, S. 362f. Hegel zählt danach zwei „Verwirrungen“ in der englischen Rechtspflege auf: dass erstens die Richter jeweilig die Gesetzgeber machen, und dass zweitens die Richter „die Autorität ihrer Vorgänger, als die nichts getan als das ungeschriebene Gesetz ausgesprochen haben, ebenso angewiesen als *nicht* angewiesen sind, da sie selbst das ungeschriebene Gesetz in sich haben und daraus das Recht haben, über die vorhergegangenen Entscheidungen zu urteilen, ob sie demselben angemessen sind oder nicht“ (S. 363). Danach plädiert Hegel für das geschriebene Gesetzbuch als die Bedingung für die gebildete Nation: „Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen — da es nicht darum zu tun sein kann, ein System ihrem *Inhalte* nach *neuer* Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d.i. ihn *denkend* zu fassen, mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere —, wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angetan werden könnte.“ (Ebd.)

¹²¹ Auf die Schrift A. F. J. Thibauts (1772-1840) *Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland* erwiderte Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) in seiner berühmten Streitschrift *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Weil, wie Franz Wieacker folgenderweise darstellt, das Problem der Rolle bei der Gesetzgebung, die die vernünftige Kodifikation oder die Gewohnheit (bzw. der Volksgeist) spielen kann, sowohl theoretisch als auch politisch-praktisch ein sehr kompliziertes ist, kann man sich nicht leicht über den Streit zwischen Hegel und Savigny entscheiden. Man müsste auch den Zusammenhang zwischen dem Volksgeist und dem „internationalen“ römischen Rechts untersuchen, den Savigny durch seine Rechtswissenschaft genauer behandelt. „Thibauts Schrift ist die Kundgebung eines wachen freiheitlichen Staatsbürgersinns. Am Vorabend der politischen Restauration in Deutschland forderte sie eine gemeindeutsche Kodifikation nach dem Vorbild des Allgemeinen Landrechts, des ABGB [Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch für die deutschen Erblande] und noch mehr des Code Civil. Denn sie erhofft von einem solchen Gesetzbuch ein Zusammenwachsen der durch die Dynastien geteilten Nation, eine Bürgerschaft gegen die von ihm (durchaus zutreffend) vermuteten ‚Anschläge der Reaction‘ und vor allem die Verwandlung des Rechts aus einer toten gelehrten Tradition in einem lebendigen politischen Besitz der Nation.“ „Im ‚Beruf‘ hält Savigny Thibaut zunächst kurzerhand entgegen, alle Kodifikation sei ‚unorganisch‘ und daher entweder schädlich oder überflüssig; ‚organisch‘ bilde sich Recht vielmehr nur aus der Volksüberzeugung, d.h. durch Gewohnheit, Wissenschaft und Praxis. ‚Volk‘ ist also hier ein kultureller Begriff, ja schließlich paradoxerweise fast identisch mit den Richtern und Gelehrten eines Landes. Das ist durchaus folgerichtig. Die historische Rechtsschule betrieb eine Erneuerung der Rechtswissenschaft und ihrer Stellung im öffentlichen Leben auf Kosten der staatlichen Kodifikation; auf das stille Leben und Weben des Volksgeistes hätte sie sich dafür gewiß nicht berufen können.“ „Denn auch die Erneuerung der Rechtswissenschaft und der juristischen Erziehung ist kein Zustand natürlichen, still in sich ruhenden, vorbewußten Daseins, sondern ein politischer Willensakt. [...] Ursprünglich habe sich nämlich das Recht im Gesamtvolk, etwa auch durch Priester und Laienrichter

einerseits den geschichtlichen, naturwüchsigen Ursprung haben (das natürliche Recht) und andererseits auch sich mit der systematischen Einheit ausstatten (das bürgerliche Recht)¹²². Kant würde also einen Einwand erhoben haben, wenn jemand die systematische Einheit des Rechts mit einem Schlag zu verwirklichen versuchen würde.

Dazu antwortet Kant auf die Frage, ob Freiheit mit Naturgesetz zusammen bestehen könne, so, „ob nicht [...] beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben

fortgebildet. Später aber sonderte sich ein gelehrter Juristenstand ab, der es ausschließlich fortbilde.“ „Im einzelnen verweist Savigny dieserhalb auf die Herrlichkeit der (praktisch gesetzesfreien) römischen Jurisprudenz und umgekehrt, mit ersichtlich nicht gut unterrichtetem Urteil, auf die Mängel der Naturrechtsgesetzbücher, von denen er, für seine politischen Überzeugungen bezeichnend, den revolutionäreren Code civil am tiefsten, das altständische ALR noch am höchsten stellt. Aber gegen alle wendet sich die tiefe Abneigung gegen den Nützlichkeitsgeist der Aufklärung, die Savigny mit den Erneuerern der Universität aus dem Geist der idealistischen Philosophie, mit Beyme, Schelling und Wilhelm von Humboldt teilte. Dazu kam bei ihm selbst das Mißtrauen seiner Klasse gegen die Auflösung der altständischen Gesellschaft durch die bürgerliche Gleichheit, welche die Aufklärung als Revolution (von oben oder von unten) betrieb.“ „In der Folge tritt der kulturelle Volksbegriff noch deutlicher hervor. Rechtsleben ist ein ‚individualisierter Theil des Volkslebens‘, ‚stillwirkend‘ und mit Notwendigkeit wie die Sprache aus der Volksanschauung hervorgebracht. Daher kann ‚natürliches‘ oder ‚vernünftiges‘ Recht einem Volke auch nicht aufgezwungen werden, wie ‚bodenloser Hochmuth‘ und ‚völlig unerleuchteter Bildungstrieb‘ (nämlich des Naturrechtsgesetzgebers) sich angemaßt habe. Als Angriff auf Thibaut kann man diesen Ausfall nur verstehen, wenn man für Volk nicht ‚Gemeinschaft der mündigen Staatsbürger‘ liest, sondern ‚Kulturtradition‘.“ „Daher gesteht Savigny auch der Erforschung des heimischen Rechts sowie der neueren Kodifikationen (des römischen Rechts) ihr Rechts zu: auch sie gehören ja wie das Corpus Iuris selbst der deutschen Rechtsgeschichte an, Aufzugeben sei aber der Tadel gegen die Rezeption des römischen Rechts: ‚sie wäre ohne innere Notwendigkeit nimmermehr geschehen‘. Gerade durch die ‚organische (! [;Wieacker]) Aufnahme des römischen Rechts ist der *gesunde* (! [;Wieacker]) Parallelgang von Cultur und Recht erhalten geblieben; denn die ganze Cultur der modernen Völker ist international geblieben‘. Man wird verstehen, daß die Gegner die apodiktischen Worte ‚mit innerer Notwendigkeit‘, ‚organische Aufnahme‘, ‚gesunder Parallelgang‘ nicht überzeugend fanden, deren Schlüssel eine idealistische Geschichtsphilosophie war, die sie keineswegs teilen. Und wenn Savignys humanistisches Bildungsbewußtsein sich auf die Einheit der geschichtlichen europäischen Rechtskultur berief, so mußte ihnen vollends die vorausgehende Anknüpfung an die (doch notwendig nationale und sogar partikuläre) *Volksüberzeugung* als Lippenbekenntnis zur nationalen Romantik der Befreiungskriege erscheinen, das Nachsichtigere als Selbsttäuschung, Rücksichtlosere — wohl zu Unrecht — als taktische Täuschung deuten mochten. In Wahrheit entschied sich im Konflikt zwischen nationalen Zukunftsanspruch und europäischer Tradition Savigny (wie Goethe) für die Verantwortung vor der europäischen Gesamtkultur.“ Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit. unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, 2., neubearbeitete Auflage, Göttingen 1967, S. 390ff.

¹²² „Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das *natürliche* und *gesellschaftliche*, sondern muß die ins *natürliche* und *bürgerliche* Recht sein: deren das erstere das *Privatrecht*, das zweite das *öffentliche Recht* genannt wird. Denn dem *Naturzustande* ist nicht der *gesellschaftliche*, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine *bürgerliche* (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.“ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VIII, Frankfurt am Main 1982, B 52. Kant intendiert bei seiner Unterscheidung zwischen dem *natürlichen* Recht (Privatrecht als Recht im Naturzustand) und dem *bürgerlichen* Recht (öffentlichem Recht als Recht im bürgerlichen Zustand) — meiner Meinung nach —, von dem *empirisch-historischen* Ursprung des Rechts und seine *vernünftig-logische* Geltung abzusondern. Dagegen bedeutet die damals übliche, von Kant kritisierte Unterscheidung zwischen dem *Naturzustand* und dem *gesellschaftlichen* nur die *empirisch-historische* Unterscheidung. Wenn man die obige Unterscheidung die „*transzendente*“ nennen darf, so kann man sagen, dass Kants Theorie der bürgerlichen Gesellschaft sowohl den empirisch-historischen Aspekt besonders im Privatrechtsteil als auch den transzendentalen besonders im öffentlichen Rechtsteil enthält. Man kann auch annehmen, dass Kants Theorie die *normative* Geltung der Sozialordnung (wie Eigentum, Vertrag, Familie usw.) *nebst* ihrem *geschichtlichen* Entstehungsprozess berücksichtigt. Zu der Parallelität der beiden Aspekte bezüglich des Eigentums: Vgl. das dritte Kapitel.

Begebenheit zugleich stattfinden könne.“¹²³ Schematisch verstanden gehorchen die Dinge als Erscheinung dem Naturgesetz, indessen als Ding an sich dem Gesetz der Freiheit. Aus der transzendentalen Perspektive sind Freiheit und Notwendigkeit nicht in Bezug auf Ding an sich, nämlich den zwei Welten zugesprochen. Denn die Idee hat zur Absicht „die Vollendung aller Bedingungen des Denkens“,¹²⁴ nämlich nicht um den Gegenstand selbst, sondern um die *Erkenntnis* des Gegenstandes, verschiedene Meinungen inklusive des Scheins zu regulieren und zu regeln. Das bedeutet nicht das *konstitutive* Prinzip, das den Gegenstand selbst bestimmt. Notwendigkeit und Freiheit bedingen nicht den Gegenstand selbst objektiv, sondern sie sind ausschließlich das Problem seitens des erkennenden Subjekts. Daher haben Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Natur keinen *ontologischen* Gegensatz gegeneinander. Diese Ansicht könnte man dadurch bestätigen, dass man die Rechtsordnung, die das System der notwendigen Gesetze, das der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft sich auferlegt, so versteht, dass sie zwischen Freiheit und Notwendigkeit als Zwang, zwischen Ethik und Natur besteht.

Weil die Vernunft, sowohl die theoretische, als auch die praktische, ein Vermögen ist, unabhängig von Gegenständen zu spekulieren, hat Kant von uns gefordert, den Gebrauch von diesem Vermögen einzuschränken. Wir könnten vielmehr annehmen, weil die Vernunft eigentlich als ein den Willen kontrollierendes Vermögen verstanden worden war, dass die Vernunft selbst ein Vermögen enthält, *die Spekulation einzuschränken*. Die *Kritik der reinen Vernunft* könnte sogar eine solche Eingeschränktheit der Vernunft zu erläutern versucht haben. Bei der Einschränkung, mit anderen Worten bei dem regulativen Gebrauch der Vernunft geben die Vernunftideen uns einige Modelle, wie *die substantielle Einheit des einfachen, denkenden Ichs*, oder *die systematische Einheit der dem Gesetz gehorchenden Natur*. Diese einfachen Prinzipien zeigen nicht den *Abstand* zwischen Natur und Ich (Freiheit), sondern die *Kontinuität* dazwischen. Diese Kontinuität könnte die *Rechtsordnung* bestätigen. Denn die Forderung der kantischen *Rechtslehre*, besonders des öffentlichen Rechts, *man müsse der Verbindlichkeit der Rechtsordnung spontan gehorchen*, könnte methodisch die Autonomie als Selbstzwang, die Kant in seiner Moralphilosophie entwickelt hat, mit der objektiven Notwendigkeit des Naturgesetzes verbinden. Die *Rechtsordnung* beruht nämlich einerseits auf der Vernunftidee des *vereinigten Willens* und ist insofern das praktische Postulat, das der Mensch seiner freien Willkür gibt. Sie hat, sowie der vereinigte Wille selbst, keine *empirische Realität*. Aber

¹²³ Kant, ebd. B 564.

¹²⁴ Ebd. B 703.

zu diesem Postulat wird andererseits der Charakter der „anderen Wirklichkeit“, nämlich des *Faktums der Vernunft*, hinzugefügt, aufgrund dessen jedem das Gehorchen der Rechtsordnung auferlegt wird, um jedermann in der bürgerlichen Gesellschaft seine Freiheit gewährleisten zu können. Diese Ansicht, soweit sie die dem Gesetz gehorchende Natur als Modell der Rechtsordnung angenommen hat, weist einerseits auf eine pragmatische Seite des kantischen Rechtsgedanken hin, aber sie drückt auch andererseits das eigentümliche *Menschenbild*, einen *selbst-gesetzgebenden* Menschen, aus, bei dem die menschliche Freiheit nicht nur als die der Willkür, sondern auch als ein Vermögen, *die Ordnung aus sich selbst herzustellen*, angenommen ist, wenn man dies mit dem schon erwähnten, die Spekulation einschränkenden Element der Vernunft zusammen denkt. Somit ist nötig, das Menschenbild in der kantischen Rechtslehre genauer zu erläutern. Kant hat, vor der *Metaphysik der Sitten* (1797), schon in der *Kritik der reinen Vernunft*, eine elementare Konzeption der Rechtslehre nach dem Modell der platonischen Staatslehre entwickelt. Das soll im Folgenden untersucht werden.

1. 9 „Systematische Einheit“ der Tugend und der Glückseligkeit auf der sozialen Ebene

Die transzendente Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, besonders das zweite Hauptstück, der „Kanon der reinen Vernunft“, behandelt die hauptsächlichsten Themen außer der Ästhetik im engeren Sinn (der Lehre vom Geschmacksurteil), die die anderen zwei *Kritiken* explizieren sollen, nämlich die *Idee des höchsten Guten und des Naturzwecks*. Jede Thematik wird, zwar generell, aber hinreichend diskutiert, als wären die zweite und die dritte *Kritik* nur die ergänzende Ausführung des Kanons der reinen Vernunft. Der Gedanke, nach dem die Glückseligkeit durch die empirischen Kenntnisse, nämlich durch den Rat der Klugheitsregel gewonnen werde, und die Moral, die uns das Sittengesetz unbedingt gebietet und sich von dieser Klugheitsregel absondern solle, ist schon hier entwickelt.¹²⁵ Dazu bedeuten nach Kant die *Absonderung der Naturforschung von der Zweckvorstellung* einerseits, und die *Reinigung des moralischen Prinzipien aus der Maxime der Glückseligkeit* andererseits, die die Modifikation des Gottesbegriffs von dem *spekulativen* zu dem *praktischen* begleitet, den Fortschritt der Vernunft.¹²⁶

„Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: dass, ehe die moralischen

¹²⁵ Ebd. B 834.

¹²⁶ Dazu auch vgl. die Betrachtung des früheren Scheler über die Wertphilosophie: 4. 2. 2 des vierten Kapitels dieser Arbeit.

Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt, und die *systematische Einheit* [H. v. m.] der Zwecke nach denselben und zwar aus notwendigen Prinzipien eingesehen waren, die Kenntnis der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Kultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften, teils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der *Gottheit* [H. v. m.] hervorbringen konnte, teils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das *äußerst reine Sittengesetz unserer Religion* [H. v. m.] notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nötigte, und, ohne dass weder erweiterte Naturerkenntnisse, noch richtige und zuverlässige transzendente Einsichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben), dazu beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zustande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns *spekulative Vernunft* [H. v. m.] von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den *moralischen Vernunftprinzipien* [H. v. m.] vollkommen zusammenstimmt.“¹²⁷

Dadurch, dass man den Bereich des moralischen Gesetzes von dem der Naturforschung scharf abgeteilt hat, ergibt sich die Idee des *höchsten Gutes*, dass *man, seine Tugend voraussetzend, die ihr entsprechende Glückseligkeit hoffen kann*. Es wäre voreilig, die Maxime der Glückseligkeit lediglich als eine empirische Kenntnis zu verstehen und sie mit den Kenntnissen über die Natur gleichzusetzen. Dennoch ist es wahrscheinlich, dass Kant die Verneinung der Maxime der Glückseligkeit *nicht* für die Absicht des moralischen Gesetzes hält, weil für ihn die Glückseligkeit und die Sittlichkeit kein Problem des miteinander widersprechenden Entweder-Oder sind, sondern den verschiedenen Bereichen mit verschiedenen Rechtsgründen, nämlich dem Bereich der Natur und dem der Freiheit angehören. Daher ist irrig, die asketische Unterdrückung der Bedürfnisse als das Hauptmotiv der kantischen Ethik anzunehmen.

Obwohl das nicht so auffällig ist, und nicht so oft thematisch behandelt wird, scheint die Theorie des *Anderen* bei der kantischen Ethik nicht so unwichtig zu sein. Würde man auf diese Seite der kantischen Ethik keine Aufmerksamkeit ziehen, müsste die Interpretation erlaubt werden, dass Kant der altmodischen Bewusstseinsphilosophie anhinge, die auf dem Subjekt/Objekt-Schema beruht, und dass er den Prozess des Konsenses zwischen verschiedenen Subjekten zu der sozialen Norm vernachlässigte. Kant thematisiert zwar den Konsens als Prozess nicht. Aber er nimmt auch die Position nicht ein, dass das moralische Gesetz wie das Naturgesetz durch die isolierte, und sogar „quietistisch- individualistische“ Betrachtung des einzelnen Gegenstandes, wie sie

¹²⁷ Ebd. B 845f.

Karl-Otto Apel formuliert, gewonnen wird. Er hält einerseits das moralische Gesetz für das „Faktum“ der Vernunft, mit der ähnlichen Konstruktion wie der objektiven Wahrheit der Naturwissenschaften. Aber andererseits kann dieses moralische Gesetz kein „praktische[s] Gesetz“¹²⁸ sein, insofern es nur eine private Überzeugung bleibt. Dieser Sachverhalt ist auch in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) als der dritte kategorische Imperativ, nämlich als das *Reich der Zwecke* klar ausgedrückt. Auch in der ersten *Kritik* behandelt Kant z.B. wie folgt den *Zusammenhang des Ichs und des Anderen* in Bezug auf das moralische Gesetz.

„Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre, (wie sie es denn, nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen, sein *kann*, und, nach den notwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit*, sein *soll*,) eine **moralische Welt**. Diese wird sofern bloß als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. Sofern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher *objektive Realität* [H. v. m.], nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr [der Sinnenwelt?], sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige *systematische Einheit* [H. v. m.] an sich hat.“¹²⁹

Die Übereinstimmung der Tugend und der Glückseligkeit ist auch nicht nur als die Erlaubnis auf der personalen Ebene angenommen, dass man, wenn man die Moralität erfüllt, dann man die dieser Erfüllung entsprechende Glückseligkeit verlangen kann. Diese Übereinstimmung selbst setzt vielmehr die Glückseligkeit *anderer* als notwendig voraus. Nämlich:

„Nun lässt sich in einer intelligiblen, d.i. der moralischen Welt in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen,) abstrahieren, ein solches *System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit* auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils [auf der personalen Ebene] bewegte, teils [auf der Ebene des Bezugs auf die anderen]

¹²⁸ Ebd. B 834.

¹²⁹ Ebd. B 836.

restringierte Freiheit, selbst die Ursache der *allgemeinen Glückseligkeit*, die vernünftige Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber *ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt* sein würden.“¹³⁰

Hier ist bemerkenswert, dass die „systematische Einheit“ der Moralität und der Glückseligkeit¹³¹ nicht nur auf der personalen Ebene, gleichsam *vertikal*, sondern auch *horizontal*, als *Übereinstimmung der eigenen Glückseligkeit mit derjenigen anderer*, oder sogar als *möglicher Austausch zwischen jemandes Moralität und Glückseligkeit anderer* gedacht wird. Die Vernunft verlangt nicht nur von der individuellen Maxime die Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz. Sondern es ist auch das Gebot der praktischen Vernunft, die Freiheit und die Glückseligkeit *anderer* zu fördern. Wie bekannt, ist dieser Sachverhalt in der *Grundlegung* und in der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten* als die *Pflicht der eigenen Vervollkommnung und die Förderung der Glückseligkeit anderer* ausgeführt.¹³²

Das System der sowohl vertikalen als auch horizontalen Einheit der Moralität und der Glückseligkeit bedeutet nun die Übereinstimmung des Willens sowie der Willkür. In der *Rechtslehre* (1797) macht sie als Vernunftidee des vereinigten Willens die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft aus, während in der ersten *Kritik* (A; 1781, B; 1787) diese Konzeption keimhaft berührt wird und behauptet wird, dass die Voraussetzung für das System der Einheit ist, dass jedermann ohne Ausnahme mit Moralität ausgestattet ist.

„Aber dieses System der sich selbst lohnenden [, die der Sittlichkeit entsprechende Glückseligkeit

¹³⁰ Ebd. B 837. H. v. m.

¹³¹ Der Begriff der „systematischen Einheit“ ist theoretisch als das ideale, postulierte Ganze der erfahrbaren empirischen Welt gebraucht. Z.B.: „[...] Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloß relativ, zum Behuf der *systematischen Einheit* der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben.“ Ebd. B 707. Die „systematische Einheit“ ist an der folgenden Stelle als die Bezeichnung der Übereinstimmung der Moralität und der Glückseligkeit [das höchste Gut] gemeint: „[...] daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das *System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit* unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.“ Ebd. B 837. Dagegen an der folgenden, schon zitierten Stelle [Anm. 119] ist die „systematische Einheit“ als Übereinstimmung der eigenen Freiheit mit der Freiheit anderer gemeint: „[...] ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr [der Sinnenwelt?], sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige *systematische Einheit* an sich hat.“

¹³² Hier darf man natürlich nicht von dem systematischen Unterschied zwischen der kantischen Rechtsphilosophie und seiner Moralphilosophie absehen. Die mögliche systematische Übereinstimmung der eigenen Glückseligkeit mit der Glückseligkeit anderer kann die Rechtsordnung durch ein anderes Mittel als die Moral realisieren, nämlich durch ein Zwangsmittel. Demgegenüber darf eine solche Übereinstimmung im moralischen Sinne nicht erzwungen werden, sondern sie muss nur als eine nicht erzwungene Pflicht angesehen werden.

gewährleistenden] Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* tue, was er soll, d.i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befasst, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wemgleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache Natur zum Grunde gelegt wird.“¹³³

Hier kann man ein Motiv der *Unerkennbarkeit*, und somit auch die bloße Möglichkeit, Moralität und Glückseligkeit miteinander zu verbinden, ablesen. Dies klingt ethisch sehr rigoristisch, und man könnte nicht umhin, die Interpretation zuzulassen, dass die moralische Pflicht im kantischen Sinne mit der Glückseligkeit *inkompatibel* sei. Es wäre keine Übertreibung, dass fast alles der zweiten *Kritik* mit dem gleichen Ton wie hier geschrieben ist. Genau dieser Ton der prinzipiellen *Reinheit der Moralität* und des sie begleitenden Rigorismus verursacht möglicherweise die Kritik an der kantischen Moralphilosophie, wie von Schiller, über Scheler und bis zu Horkheimer und Adorno. Hier soll aber betont werden, dass Kant uns eben an dieser Stelle weder die Verneinung der Glückseligkeit noch die Askese als Substanz des moralischen Gesetzes auferlegt. Das Problem ist das der *Methodik der Begründung der Moralität*. Kant behauptet nämlich hier nur, dass (1) *die Glückseligkeit keine Grundlage für die Moralität sein kann*, dass (2) *das moralische Gesetz von der Maxime der Glückseligkeit (Klugheitsregel) gereinigt werden muss*, dass (3) *man daher nicht denken darf, dass sogar eine auf der Moralität beruhende Handlung die Glückseligkeit durch den kausalen Zusammenhang hervorbringe*, weil die Moral und Glückseligkeit, Freiheit und Natur verschiedenen Bereichen angehören, und weil sie keine *kausale* Verbindung in den tatsächlichen Handlungen ausmachen können, und dass (4) *die Glückseligkeit nicht als eine kausale Wirkung, sondern gleichsam als eine begleitende, zufällige Gabe dazu gedacht werden kann, wenn die Moralität die Grundlage der Handlung ausmacht*.^{134 135}

¹³³ Ebd. B 837f.

¹³⁴ Die systematische Einheit der Glückseligkeiten sowohl auf der vertikalen Ebene als auf der horizontalen ist aus dem Grund der unterschiedlichen Herkunft der Sittlichkeit und der Glückseligkeit als ein Postulat

Unter einem anderen Gesichtspunkt könnte der vereinigte, die eigene Freiheit mit der Freiheit anderer verbindende Wille, den die *Rechtslehre* nachher entwickeln sollte, nämlich „ein oberster Wille, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befasst“, ein Problem enthalten darin, dass hier die konkrete Betrachtung darüber ausgeschlossen ist, welches Verhältnis die einzelne Willkür zum gesamten Willen haben kann. Allerdings ist diese Konstruktion nicht deswegen problematisch, weil sie die Rechtsordnung mit dem gleichen Modell wie der wissenschaftlichen Wahrheit annimmt und weil dort kein demokratischer Prozess zum Konsens enthalten ist. Denn Kant konzipiert das System der Übereinstimmung der Tugend mit der Glückseligkeit nicht nur auf der personalen, vertikalen Ebene, sondern zugleich in Bezug auf die andere, horizontale. Das Problem besteht vielmehr darin, dass die kantische Konstruktion auf den Einwand keine hinreichende Antwort geben kann, dass „ein oberster Wille“ diktatorisch oder paternalistisch zuerst die bürgerliche Gesellschaft konstituiert, die den Zugehörigen einige gleichförmige Handlungsweisen gebieten würde, und dies als *nachträglich* eine Moral herstellend gedacht werden müsste. Der *Despotismus* des Gesamtwillens, der der *Autonomie* des Willens widerspricht, ist da. Dies zeigt sich manchmal in den

der praktischen Vernunft zu verstehen. Die *Annäherung* an dieselbe Übereinstimmung ist dagegen eine Aufgabe der *Geschichte*. Hier geht es um die *zeitliche* Dimension der immer fortzusetzenden Strebung um die Übereinstimmung sowohl im individuellen Sinne als auch im gemeinschaftlichen Sinne. Man könnte hieraus ein geschichtsphilosophisch-moralisches Motiv der kantischen praktischen Philosophie ableiten, wonach man in allen Situationen immer weiter danach streben muss, irgendwie glücklich leben zu können. Zur Erläuterung dieses Motivs vgl. das siebte Kapitel.

¹³⁵ Schelling ist ein Philosoph, der wahrscheinlich dieselbe Zeitdimension, die an der vorangehenden Anmerkung angeführt ist, durchschaut, obwohl seine Konstruktion der Glückseligkeitslehre ontologisch-eudämonistisch aussieht. „Der reine Wille kann also nicht sich selbst Objekt werden, ohne die Außenwelt mit sich selbst zu identificiren. Nun wird aber im Begriff der Glückseligkeit, wenn er genau analysiert wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst. Also soll Glückseligkeit, das Objekt des Naturtriebs, nur die Erscheinung des reinen Willens, d.h. ein und dasselbe Objekt seyn mit dem reinen Willen selbst. [...] Ist aber Glückseligkeit nur die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen, so sind beide ein und dasselbe Objekt, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Ebenso wenig aber als Glückseligkeit etwas von dem reinen Willen Unabhängiges sein kann, ebenso wenig läßt sich denken, daß ein endliches Wesen einer bloß formalen Sittlichkeit nachstrebe, da ihm die Sittlichkeit selbst nur durch die Außenwelt objektiv werden kann. Das unmittelbare Objekt alles Strebens ist nicht der reine Wille, ebenso wenig Glückseligkeit, sondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens. Dieses schlechthin Identische, der in der Außenwelt herrschende reine Wille, ist das einzige und höchste Gut.“ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt am Main 1995, S. 649f. In diesen nicht leicht zu verstehenden Darstellungen scheint Schelling die Idee des menschlichen fortwährenden Strebens nach Glückseligkeit als Erfüllung der jeweiligen Bedürfnisse zu formulieren. Obwohl die hier vorliegende Identitätslehre des reinen Willens, / der formalen Sittlichkeit, / der Glückseligkeit, / und des Strebensobjekts klarerweise als ein Gegenentwurf zu der kantischen Lehre des höchsten Gutes konzipiert ist, kann man daraus mit Hilfe der schellingschen weiteren Entwicklung der kantischen Unterscheidung des *Willens* und der *Willkür* ein praktisch-philosophisches Postulat ablesen, wonach man durch die Verwirklichung jeweiliger Objekte der Willkür, nämlich durch die jeweilige tatsächliche Erreichung der Glückseligkeit sich weitere Aufgaben als Forderungen auferlegen *soll*, weil seine Vernunft mit den jeweiligen kleineren „Erreichungen“ *nicht* letztendlich befriedigt werden *kann*. Hierin soll man eine Möglichkeit finden, den kantischen groben Entwurf der geschichtlichen Moralisierung der Menschen als Gattung mehr subtiler zu präzisieren.

Erörterungen Kants als Republikaner. Zum Beispiel die Denkfigur in seiner Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (1784), dass durch das Zusammenleben Freiheit nicht wie krumme Bäume aufwachsen, sondern „einen schönen geraden Wuchs bekommen“¹³⁶ könne, zeigt gleichsam die die Ausnahme verdrängende *Ordnungsliebe* Kants, wenn er über die bürgerliche Gesellschaft diskutiert. Adornos Kant-Kritik könnte genau auch an dieser ästhetischen Konstitution Kants geübt worden sein.¹³⁷ Die Aufgabe der *Gesellschaftstheorie* müsste dagegen eigentlich darin bestehen, wie verschiedene Individuen mit mannigfaltigen Herkunft, Vermögen, Charakteren und Glauben *koexistieren* können, oder welche Weisheit für das Zusammenleben sie trotz vergeblichen Versuchen finden können. Aber Kant scheint die Verschiedenheit der Individuen nur als Beispiele des allgemeinen Typus behandelt zu haben.

Wenn wir allerdings das normative Menschenbild in der bürgerlichen Gesellschaft ernst nehmen, dann dürfen wir nicht den Despotismus des Gesamtwillens, sondern wir müssen vielmehr die Moralität, mit der jedermann, *unabhängig von der Verschiedenheit*, als Urbild des Menschen ausgestattet sein soll, als seine zentrale Ansicht interpretieren. Aus diesem normativen Menschenbild kann man die *Gleichheit* und die *Würde* des Menschen ableiten. Das Problem könnte daher eher darin bestehen, dass die Frage, welches Verhältnis das jetzt berührte Problem, ob der Despotismus des Gesamtwillens abgewehrt werden kann oder nicht, zu der natürlichen Anlage zur Moralität, wie in den kantischen folgenden Sätzen, hat, durch seine Diskussion nicht genug beantwortet wird.¹³⁸ Bei der Auflösung dieses Problems muss man bemerken, dass man über das Problem der Ordnung oder Freiheit jedermanns und der Glückseligkeit nicht richtig diskutieren kann, ohne Bezug auf die Metaphysik oder auf die Natur (Zweck) zu haben. Bezüglich dieses Problems schreibt Kant:

„Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Kritik um die menschliche Vernunft habe; gesetzt, es sollte auch beim Ausgange bloß negativ befunden werden [...]. Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden sollte? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, dass die Natur, in dem, was Menschen ohne

¹³⁶ Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Werkausgabe Band X I, Frankfurt 1968, S. 40.

¹³⁷ Vgl. Anm. 1 dieses Kapitels.

¹³⁸ Die Bezogenheit der kantischen praktischen Philosophie auf die Gesellschaftstheorie wird im zweiten und dem dritten Kapitel dieser Arbeit weiter behandelt.

Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinen Verstande hat angedeihen lassen.“¹³⁹

Die letzte Beurteilung Kants über die „höchste Philosophie“, die ihre eigene Rolle darin findet, das zu „leiten“, womit die Natur schon alle Menschen ausgestattet hat, nämlich die Funktion der menschlichen Vernunft wiederzuentdecken und zu bestätigen, und dadurch sie vor dem Dogmatismus und dem Skeptizismus zu retten, nennt Otfried Höffe „Demokratisierung der Vernunft“ bei Kant.¹⁴⁰ Aber diese „Demokratisierung“ ist kein status quo, sondern ein Prozess, wie Kant ihn als der Entstehungsprozess der bürgerlichen Gesellschaft in den kleinen, geschichtsphilosophischen Schriften dargelegt ist. Die Natur gibt den Menschen keine vollständige Vernunft von Anfang an, sondern sie muss sich erst im Fortgang der Geschichte durch die *Kultivierung mittels des Antagonismus* sowohl im theoretischen als auch praktisch-politischen Sinne allmählich in der Menschheit verwurzeln. Daher wäre der oben genannte „Despotismus des Gesamtwillens“ ein falscher Sonderfall, der sich dann ergibt, wenn die allgemein-gültige Ausstattung der menschlichen Vernunft, die nicht nur die epistemische, sondern auch die praktische Übereinstimmung,¹⁴¹ und zwar nicht direkt empirisch, sondern transzendental, oder „regulativ“ ermöglichen kann, mit der empirischen Situation der verschiedenen einzelnen Willkür gleichgesetzt wird. Dennoch hat die menschliche Vernunft die Chance der Verwirklichung ihres Zwecks, nämlich der freien, autonomen Übereinstimmung der einzelnen Willkür nicht nur auf der geschichtsphilosophisch-abstrakten Ebene, sondern auch auf der buchstäblich realen Ebene, nämlich auf der Sphäre der *Praxis*. Diese Praxis ist zweierlei: erstens moralische, sowohl innere als äußere Gesetzgebung, zweitens juristische, ausschließlich äußere Gesetzgebung. Diese zwei Gesetzgebungen sind das Thema im nächsten Kapitel.

¹³⁹ Ebd. B 859.

¹⁴⁰ Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003, S. 51.

¹⁴¹ Höffe bestimmt die kantische Kritik sowohl als den „epistemischen“ als auch als den „praktischen Kosmopolitismus“. Auch vgl. Höffe, *«Königliche Völker» . Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001.

Zweites Kapitel. Kollektive Eigenschaften der Persönlichkeit in der praktischen Philosophie Kants

In diesem Kapitel gehe ich auf die Explikation des Begriffs der *Person* ein, der in der praktischen Philosophie Kants für die Gemeinschaftlichkeit der Menschen konstitutiv ist. Wenn wir den *Person*begriff Kants verdeutlichen wollen, ist es unvermeidlich, auch in seinen Begriff der *Vernunft* Licht zu bringen, die sowohl in seiner theoretischen als auch in der praktischen Philosophie durchgängig ist. Dabei sind die folgenden Punkte, die teilweise im vorherigen Kapitel dargestellt sind, für die Untersuchung des Personbegriffs zu berücksichtigen: *Erstens*: Kant versteht sowohl Formen der Anschauung des Raumes und der Zeit als auch den Verstand, nämlich das Vermögen der Regel als Vermögen der *Vergegenständlichung*, d.h. als Vermögen, Vorgänge der äußeren Natur und Prozesse des inneren Gemüts als Gegenstand zu begreifen. *Zweitens*: Hinter dieser Funktion steht die Vernunft als Vermögen der Idee, die die eigene Funktion nicht genug zu vergegenständlichen vermag und nur mittelbar durch den Verstand dem Ganzen der Erfahrung als dem Erkenntnisgegenstand Einheit geben kann. *Drittens*: In diesem vereinigenden Vermögen der Vernunft sollen wir die Funktion der *Person* konstatieren. *Viertens*: Demgemäß ist die Vernunft kein spezielles Vermögen, das erst verfügbar gemacht wird, wenn wir sinnliche Antriebe überwinden, sondern sie steht *neben* oder *hinter* der Sinnlichkeit und dem Verstand und steigt dann *strukturell*, nicht notwendig *praktisch*, über diese und steuert sozusagen ihre Funktionen. Die Vernunft ist nämlich allen Menschen als den Vernunftwesen gegeben. Das Problem ist nicht, ob man Vernunft *hat* oder nicht, sondern inwiefern sich man der Funktion der Vernunft *bewusst* wird.

Besonders in der praktischen Philosophie ist es *ausreichend*, dass man die Maxime seiner Handlung zugleich auch als ein allgemeingültiges Gesetz aufstellen kann, weil für dieses Vermögen der Freiheit und der Autonomie, die selbst gegebenen Gesetze selber zu befolgen, es nicht nötig ist, die objektive Erkenntnis der Welt als Ganzem, der höchsten Ursachen oder der Existenz der freien und unsterblichen Seele als möglich anzunehmen. Die *theoretische* Erkenntnis ist insofern kein Vermögen von jedermann, als sie von uns verlangt, die Funktion der Vernunft auf den analytischen, empirischen Gebrauch zu beschränken und nicht sofort die *Einheit der ganzen Erfahrung* erlaubt.¹ Man muss

¹ Man muss die Funktion der Vernunft als mit den Begriffen wie *Freiheit* und *Autonomie* verbunden verstehen. Der Begriff der Freiheit im kantischen Sinne könnte im Allgemeinen in die *negative* und in die *positive* aufgeteilt werden, indem im negativen Sinne sie als die Freiheit *von* den sinnlichen Antrieben, demgegenüber im positiven als diejenige *zu* der *autonomen* Normierung des eigenen Lebens sowie des Zusammenlebens mit anderen verstanden wird. Obwohl es hier nicht ausgeführt werden darf, muss hiezu

dagegen bei äußeren Handlungen nur es urteilen, was nötig ist, um die *Konsistenz der eigenen Handlung zu erhalten* und um *mit anderen zusammenzuleben*, ohne sich dabei um die objektive Erkenntnis der Ursache der eigenen Handlungen zu kümmern. Die Existenz der *praktischen Vernunft* in *jedem* Menschen bedarf eigentlich keiner Begründung von Philosophen. Nur für den Fall wird eine solche Begründung nötig, wo das Urteil von Gut und Böse unständig und schwankend wird durch verschiedene Versuche der Begründung, besonders durch den Versuch, Moral auf der *Macht* oder der *Glückseligkeit* zu begründen. Zum Beispiel weist Kant im ersten Anhang von *Zum ewigen Frieden* einen „politischen Moralisten“ zurück, der die Macht mit der Moral gleichsetzt und konzipiert, die Moral entstehe aus der politischen Herrschaft, im Gegensatz zum „moralischen Politiker“, der die politische Kunst möglichst dem moralischen Prinzip anzunähern trachtet, weil der erstere auf dem ganzen Missverständnis über die Idee der Moral beruht.² Auch der Versuch, *Glückseligkeit* mit der *Tugend* gleichzusetzen, ist von Kant zurückgewiesen sowohl in der *Kritik der praktischen Vernunft* als auch in der *Kritik der reinen Vernunft*. Aber Kant gibt uns keine Erklärung, Tugend würde nur durch die Abschaffung des Motivs der Glückseligkeit erreicht. Und seine Erklärung, wenn er die Tugend der Glückseligkeit vorzieht, dass man ohne Glückseligkeit gegen Tugend handeln könnte,³ erleichtert niemals die Bedingung der Verwirklichung der Tugend in dem Sinne, dass erst die Glückseligkeit Befolgung der sittlichen Gesetze möglich mache. So betrachtet Kant die Tugend *weder als ein spezielles Vermögen noch als eine Folge aus der Glückseligkeit*. Hier ist wichtig, dass die empirisch und subjektiv bestimmte Glückseligkeit und die transzendental und objektiv zu begründende Tugend *verschiedenen Ursprung* haben und es nicht der Fall ist, dass die

ein anderes Motiv der positiven Freiheit zugefügt werden, nämlich die Freiheit als das *Vermögen der selbständigen Gestaltung des eigenen Lebens*. Denn die positive Freiheit als *Normierung* darf nicht nur als das Vermögen des Verbotes verstanden werden, sondern sie ist auch ein Vermögen, nach der „Idee der eigenen Glückseligkeit“ die jeweiligen verschiedenen Bedürfnisse vorzuordnen. Darin ist naturgemäß ein Vermögen beinhaltet, die eigene *Persönlichkeit* durch die eigene Entscheidung in den verschiedenen Situationen zu gestalten. Mit anderen Worten muss man das Verhältnis zwischen der Glückseligkeit und der Tugend nicht nur auf der gemeinschaftlichen Ebene, sondern auch auf der individuellen nicht als einen bloßen Gegensatz verstehen, denn Tugend könnte eine wohl organisierte eigene Glückseligkeit enthalten kann. Dabei spielt die „zweckrationalen Erwägungen“ eine wichtige Rolle, die ihrerseits auf der gemeinschaftlichen Ebene einigermaßen relativiert werden sollen. Zu der Implikation der Freiheit als Vermögen der eigenen Glückseligkeit vgl. Markus Willascheck, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Weimar 1992, S. 97, S. 101.

² Vgl. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werkausgabe Band X I, Frankfurt am Main 1968, B 76f.

³ „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine große *Versuchung zu Übertretung der Pflichten* werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit [...]“ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII, Frankfurt am Main 1968, 11f.

eine die kausale Ursache der anderen sei. Wenn man dieses Problem auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand bezieht, kann man sich erinnern, dass Anschauungen aufgrund der Sinnlichkeit mannigfaltig sind, während Begriffe und Regeln aufgrund des Verstandes diese Mannigfaltigkeit vereinigen. Der Unterschied zwischen der Glückseligkeit, von der man je nach persönlichen bzw. sachlichen Zuständen, je nach Zeit und Ort unterschiedlich urteilt, und der Tugend, die prinzipiell einen solchen Unterschied nicht erlaubt, könnte demjenigen zwischen Sinnlichkeit und Verstand als Erkenntnisvermögen entsprechen. Das besagt zwar nicht, dass die Sinnlichkeit ein Vermögen sei, die Glückseligkeit zu erkennen, oder dass der Verstand die Tugend ermögliche. Die Glückseligkeit ist im Gegenteil eine Sache, nach der man mit voller *Rationalität* streben muss. Hier ist aber wichtig, dass die Glückseligkeit und die Tugend, obwohl sie jeweils weder allein der Sinnlichkeit noch allein dem Verstand entspringen könnten, von verschiedener Herkunft sind und dass man diese verschiedenen Ursprünge nicht vermischen soll. Man könnte hier sagen, dass die Tugend *hinter* den Zwecken steht, die Glückseligkeit zu suchen, genauso wie die Vernunft *hinter* der Funktion der Sinnlichkeit und des Verstandes, insofern man mit diesem Erkenntnisvermögen seinen eigenen Zweck, Glückseligkeit, zu erreichen strebt.⁴ Glückseligkeit ist nach der kantischen Bestimmung ein Zustand, in dem man über alles nach seinem Wunsch und Willen zu verfügen vermag.⁵ Die Tugend stehe „hinter dem Streben nach Glückseligkeit“, bedeutet, dass es nötig ist, dass *eigene Freiheit und Streben nach Glückseligkeit sich mit Freiheiten und Streben nach Glückseligkeit anderer vereinigen könnten*. Man könnte schematisch auch so sagen, man finde den Zustand der Glückseligkeit meistens durch die Sinnlichkeit und verschaffe sich Mittel dafür durch den Verstand als technische Rationalität. Bei der Selbsterkenntnis war es die Funktion der Sinnlichkeit und des Verstandes, den äußeren Zustand der Dinge (inklusive des eigenen Leibes) und den inneren Zustand des Gemüts zu vergegenständlichen. Wenn das der Fall ist, so würde uns erlaubt zu sagen, die Funktion der *praktischen* Vernunft besteht darin, zuerst die Existenz anderer *anzuerkennen* als der nach Glückseligkeit Strebenden wie ich selber, und zwar

⁴ Kant als „Hinterweltler“ der „Zweiweltenlehre“ soll man nicht nur im geschichtsphilosophisch-fatalistischen Sinne, sondern auch im ontologisch-strukturellen Sinne verstehen, denn, indem Kant die Vernunft *hinter* die Sinnlichkeit und den Verstand stellt sowie die Tugend *hinter* die Strebung nach der Glückseligkeit, gelingt es ihm, die metaphysische Bedingung für die erkennende und handelnde *Person* zu verdeutlichen. Vgl. Th.W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (1959), Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1995, S. 165.

⁵ „*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.“ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VII, Frankfurt am Main 1968. 224.

niemals dabei durch *irgendeine Einfühlung* oder *Analogie*, sondern *a priori*, und dann, zu *regeln*, um eigene und andere Freiheit oder Glückseligkeit vereinigen zu können.

Hier soll wiederum betont werden, dass die Befolgung der moralischen Gesetze weder ein spezielles Vermögen durch Einübung noch ein instinktives aus den natürlichen Trieben ist, sondern eine selbstverständliche Bedingung, die Kant zufolge jeder Mensch als vernünftiges Wesen erfüllen soll, und zwar, damit er eine *selbständige Person* sein kann. Man kann mit der Vernunft sowohl den eigenen Zustand der Gefühle relativieren, als auch Absichten oder sogar Listen, um die eigene Glückseligkeit zu erreichen. Das ist nicht deswegen so, weil man die Existenz der anderen und die Tatsache ihres Strebens nach Glückseligkeit durch Einfühlung oder in Analogie annehmen kann, sondern weil die Vernunft eigene pathologische und intellektuelle Zustände vergegenständlicht und dadurch über diese hinaus die Existenz anderer und ihr Streben nach Freiheit und Glückseligkeit anerkennt.

Nun könnte hier der Zusammenhang zwischen dem *kategorischen Imperativ* in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* und dem *vereinigten Willen* in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* angeführt werden, der in diesem Kapitel behandelt wird. Hier möchte ich den kategorischen Imperativ so interpretieren, dass *sein Adressat nicht der einzelne Mensch, sondern der Mensch überhaupt ist, soweit er der Träger der Vernunft ist*. Wenn wir den einzelnen Menschen für den Adressaten des kategorischen Imperativs und seiner *Pflichten* halten, so ist es wahrscheinlich, dass der einzelne die eigene Glückseligkeit aufopfern muss zugunsten der Pflicht. Und das ist zwar ein Moment dessen, was die Pflicht von uns fordert. Aber wir sollen den Adressaten des kantischen kategorischen Imperativs sowie des Pflichtbegriffs nicht auf *einen* Menschen beschränken. Vielmehr ist die Pflicht nicht dem einzelnen, sondern dem Menschen überhaupt als vernünftigem Wesen zugewiesen. Oder wenn er einzelner Mensch ist, dann muss er derjenige sein, der aus Vernunft mit anderen freiwillig in den „mündigen“ Zustand eintritt und sich dadurch die Fähigkeit bestätigt, eine *Person* zu sein.

Es ist klar, dass der Mensch als ein Adressat der Pflicht, insofern er ein vernünftiges Wesen ist, eine *kollektive Person*, oder mit anderen Worten, eine *zur Gemeinschaftlichkeit qualifizierte Person* als der Träger des vereinigten Willens ist. Man muss allerdings diesen Begriff der kollektiven Person nicht *substantiell* verstehen, sondern er ist vielmehr *funktionell*, nämlich als eine Fähigkeit zu begreifen, *sich im Zusammenleben mit anderen als zu Ergebnissen eigener Taten zurechenbares Subjekt zu*

verhalten. Die kollektive Person, besser ausgedrückt die *kollektive Persönlichkeit*, ist nämlich eine Funktion, nach der der einzelne Mensch als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft die für das Zusammenleben nötigen, gemeinsamen Pflichten übernehmen soll. Man kann trotzdem diese kollektive Persönlichkeit in den Zusammenhang mit der individuellen Persönlichkeit stellen und befragen, welchen *substantiellen* Charakter sie haben kann. Wir können dann aus den kantischen Erörterungen nicht beurteilen, ob diese kollektive Person einer naturwüchsigen Volksgemeinde, einer Nation des Staats oder Menschheit als Gattung entspricht. Sie ist zunächst nur eine Voraussetzung dafür abstrakt geäußert, dass die einzelnen Menschen durch Vernunft ihre Willkür *vereinigen* und aufgrund dieser Vereinigung das bürgerliche Zusammenleben ausmachen. Vielmehr kann der vereinigte Wille, soweit er die Willkür verschiedener Personen vereinigt, die Eigenschaft einer Volksgruppe, einer Nation, der Weltbürger und sogar diejenige einer einzelnen Person sein, die an einem Tag einer anderen etwas verspricht und dieses Versprechen vollziehen soll (und insofern kann der *vereinigte* Wille *funktionell* verstanden werden kann). Und der vereinigte Wille von jeglicher Art soll nun eigentlich nicht darauf abzielen, einzelne Glückseligkeiten zu beschränken oder aufzuopfern und erst dadurch uns moralische Gesetze beachten zu lassen. Die praktische Philosophie Kants ist nicht so negativ zu verstehen. Sondern diese kollektive Person als der vereinigte Wille zielt im Gegenteil positiv auf die Glückseligkeit all ihrer Mitglieder (die im vorherigen Kapitel gesehene „allgemeine Glückseligkeit“) ab.

Der kategorische Imperativ der *Würde der Person* fordert Glückseligkeit der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als einen eigentlichen Inhalt. Denn es ist eine theoretische Grundlage der Person, dass sich die Vernunft über die Funktionen der Sinnlichkeit und des Verstandes bewusst wird, dadurch sie relativiert und unter dem Gesichtspunkt des *Ichs überhaupt* es erlaubt, jedermanns Freiheit zu vereinigen. In der Funktion der Vernunft selber steht nun der Grund des Ichs überhaupt oder des vereinigten Willens, der von der Verschiedenheit einzelner absieht. Andererseits hat die *Person* einen Wert der Würde und wird damit von der *Sache* unterschieden, die nur austauschbare Werte hat, weil die Person die *von ihr selber gesetzten Gesetze* befolgen kann und ein Subjekt der *Zurechnung* sein kann.⁶ Aber diese Funktionen der *Selbstgesetzgebung* und der *Zurechnung* gründen sich auf die oben genannte Vernunft, mit der jedermann ausgestattet ist und die sowohl äußere als auch innere Zustände vergegenständlicht. Damit können wir sagen, diese Vernunft erlaubt uns die Freiheit und das Streben nach

⁶ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 77. *Metaphysik der Sitten*, B 22.

Glückseligkeit anderer gleich wie eigene dadurch zu respektieren, dass die eigene Freiheit und eigenes Streben nach Glückseligkeit relativiert werden.

Im folgenden wird daher die These, dass der kantische *Personenbegriff* auch eine kollektive, nicht nur individuelle Implikation enthält, aufgrund derer die *allgemeine Glückseligkeit* ermöglicht werden könnte, von den wichtigsten praktisch-philosophischen Texten Kants, nämlich *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *Kritik der praktischen Vernunft* und *Metaphysik der Sitten* überprüft.

2. 1 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

2.1.1 Der gute Wille zwischen der Vernunft und dem Naturinstinkt

Die Hauptmotive in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) sind, wie sie in der Vorrede dieses Buches gezeigt sind: Erstens; um moralisch zu sein braucht man nicht nur dem sittlichen Gesetz zu folgen, sondern auch diesem zu folgen, um seiner willen.⁷ Zweitens; Die zwei Gebrauchsweisen der Vernunft; die spekulative und die praktische, sind zwei Wege der Anwendung ein und derselben Vernunft. Die spekulative Vernunft und die praktische Vernunft sind nämlich keine zwei verschiedenen Formen der Vernunft, sondern sie sind lediglich zwei Arten der Anwendung *einer* Vernunft.⁸ Der Unterschied beim ersten Punkt entspricht dem der *Legalität* und der *Moralität* in der *Metaphysik der Sitten*, welchem ungefähr auch der Unterschied zwischen der *äußeren* und der *inneren* Pflicht entspricht. Dieser Unterschied besteht darin, ob die Regel des sozialen Lebens zu eingehalten wird, um irgendwelche Begierde und Neigung zu erfüllen, oder ob das moralische Gesetz als Zweck angesehen und ihm gefolgt wird, ohne auf Begierde und Neigung zu achten. Das erstere zwingt, das eigene Streben nach Glückseligkeit zu beschränken, während das letztere bedeutet, Glückseligkeit anderer spontan zu fördern. Beim zweiten Punkt geht es um den Unterschied des Objekts der Betrachtung in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Der Unterschied zwischen der spekulativen und der praktischen Vernunft dabei ist nur der Unterschied der Funktionen *einer* Vernunft mit gleicher Wesenheit. Einfach gesagt, bezieht sich die erstere auf die gegenständliche *Erkenntnis* der Erscheinung von Dingen und die letztere darauf, Maxime der Handlungen des handelnden Subjekts zu bestimmen.

Der erste Abschnitt, „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur

⁷ Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BX.

⁸ Vgl. Ebd. BX V.

philosophischen“, behandelt einige Bedingungen des guten Willens und der Pflicht. Der Wille bedeutet „eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind“⁹, die Kant von der Naturnotwendigkeit als der Kausalität des vernunftlosen Tieres unterscheidet, und sein Wesen besteht in der Freiheit. Mit anderen Worten ist der Wille bestimmt als „ein vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenes Vermögen (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen)“¹⁰. Dieser *freie Wille*, der vom notwendigen Begehungsvermögen unabhängig ist, steht genau zwischen der *Vernunft* und der *Naturinstinkt*, zwischen dem apriorischen, formalen Prinzip und der aposteriorischen, materiellen Triebfeder.¹¹ Um Bedürfnisse nach Gegenständen dieses Willens zu erfüllen, braucht der Wille eigentlich keine Hilfe von der Vernunft, sondern vielmehr bedient sich der Wille zu diesem Zweck des Naturinstinkts, der ein nützlicheres Mittel dafür als die Vernunft sein kann. Dieser Wille wird nun aber von der Vernunft beeinflusst, um so zum „guten“ Willen als Selbstzweck zu werden.¹² Dieser Betrachtungsweise nach wird der Wille zur Erfüllung der Bedürfnisse von der Vernunft beschränkt und wird dadurch zum guten Willen. Der Mensch unterdrückt eigene Bedürfnisse und folgt dem Gebot des moralischen Gesetzes. Daraus folgt scheinbar eine *asketische* Moral für den einzelnen Menschen. Aber was Kant unter dem guten Willen versteht ist nicht nur eine Askese der Individuen. Obwohl das moralische Gesetz Kants eine Askese nicht ausschließt, ist der Zweck dieses Gesetzes allerdings vielmehr das *höchste Gut*. Dieses höchste Gut, das als *Übereinstimmung der Tugend mit der Glückseligkeit* bestimmt ist, ist ein Zustand der Glückseligkeit, die die Tugend oder den guten Willen als Voraussetzungen hat.

Es kommt nun also auf den konkreten Inhalt dieses guten Willens an. Kant sagt, dieser gute Wille müsse zur Bedingung für alles Verlangen nach der Glückseligkeit werden.¹³ Dieser Satz ist so zu verstehen, dass der Zweck des guten Willens im kantischen Sinne nicht nur in der Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber ist, sondern auch in der Glückseligkeit anderer. Die Forderung der Vernunft, nämlich der gute Wille, schränkt als das unbedingte Prinzip das empirische, bedingte Streben nach der Glückseligkeit ein.¹⁴ Mit anderen Worten beschränkt die Vernunft einerseits die Bedürfnisse des Individuums,

⁹ Ebd. B 97.

¹⁰ Ebd. B 121.

¹¹ Vgl. ebd. B 14

¹² Vgl. ebd. B 7.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd.

und andererseits versucht sie die Bedürfnisse anderer nach der Glückseligkeit zu erfüllen. Das höchste Gut, nämlich die Vereinigung des guten Willens mit der Glückseligkeit ist kein auf ein Individuum begrenztes Problem. Vielmehr ist es die eigentliche Absicht des höchsten Gutes, dass man die eigene, beschränkte Glückseligkeit und die eben sowohl beschränkte Glückseligkeit anderer durch die Vernunft verbinden kann, und so entsteht der Zustand, in dem Glückseligkeit aufgrund der Vernunft jedermann richtig zugeteilt wird.¹⁵

Ein weiterer wichtiger Aspekt bei Kant ist der Begriff der *Pflicht*, der bei Kant „den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung haben und desto heller hervorscheinen lassen“¹⁶. Die Bedingung der pflichtgemäßen Handlung ist dreierlei geteilt. *Erstens; Keine Neigungen*: Eine pflichtgemäße Handlung soll keine Neigungen als Grundlage haben.¹⁷ Kant zeigt einige Beispiele der Handlungen und erklärt, Pflicht sei ein Motiv von anderer Dimension als Neigungen wie Liebe oder Furcht. Zum Beispiel verlangt ein Kaufmann einen allgemeinen Preis nicht um der Pflicht willen, sondern wegen des Bedürfnisses nach dem eigenen Nutzen; aber er handelt nicht so, weil ihm z.B. der Kunde besonders gefällt. Dagegen handelt der Pessimist, der seinen Unglück beklagt, aber *dennoch* sein Leben bewahrt, „ohne es zu lieben“,¹⁸ nicht wegen der Furcht vor dem Tod, sondern aufgrund der Maxime, „ich muss fortleben“, die ihren Grund in der Pflicht hat. *Zweitens; Formalismus*: Eine pflichtgemäße Handlung hat einen Wert nicht im Zweck der Handlung oder im aposteriorischen Motiv, sondern in der Maxime als dem apriorischen Prinzip des Wollens.¹⁹ Dieser Punkt ist charakteristisch für die Ethik Kants als einen „Formalismus in der Ethik“, wie es Max Scheler nennt, die dem formalen Prinzip, nicht dem materialen Motiv der Handlung den Wert zuschreibt. Eine Handlung aus Pflicht hat den Wert nicht wegen dem Zweck, sondern wegen der Form des Willens. *Drittens; Achtung des Gesetzes*: Eine pflichtgemäße Handlung wird aus der Achtung des Gesetzes notwendig gemacht.²⁰ Wenn man beim Willen von Einfluss von Neigungen und Gegenständen des Willens absieht, dann sind nur das Gesetz als ein objektives Gebot und die subjektive Achtung des Gesetzes für einen Willen konstitutiv, d.h. nur die Maxime,

¹⁵ Dazu vgl. auch das erste Kapitel dieser Arbeit.

¹⁶ Ebd. B 8.

¹⁷ Vgl. ebd. B 8ff.

¹⁸ Ebd. B 10.

¹⁹ Vgl. ebd. B 13f.

²⁰ Vgl. ebd. B 14ff.

die vom Abschied von der Neigung begleitet ist und uns einfach das Gesetz zu befolgen auffordert. Kant betrachtet hier die Bedeutung des den Willen objektiv bestimmenden Gesetzes aus dem Gesichtspunkt der *Transzendenz* und der *Immanenz*. Wenn man zum Beispiel eine Person respektiert, dann ist dieser Respekt vor dieser Person eigentlich der Respekt des Gesetzes und dann ist diese Person nur ein Beispiel, das die Tugend der Befolgung des Gesetzes repräsentiert.²¹ Die Lüge ist bei Kant verboten, weil damit Versprechen überhaupt als ein Prinzip unmöglich werden, und nicht bloß weil sie entweder dem Lügner oder dem Getäuschten einige Nachteile bringt. Auch dabei ist es geboten, eigene Maximen zugleich auch als allgemeine Gesetzgebung gültig zu konzipieren, nicht auf dem eigenen Nutzen, sondern dem Prinzip der Gesetzgebung selber.²² Gesetze beziehen sich nicht auf das Interesse einzelner Personen, sind also nicht *immanent*, sondern *transzendent*, und zwingen das subjektive Gefühl zum direkten Respekt des objektiven Gesetzes. Der Wert dieses Gesetzes, das man unbedingt zu befolgen hat, übersteigt alle Werte, die benötigt werden zur Erfüllung der Neigungen. Allerdings braucht der Mensch „keine weit ausholende Scharfsinnigkeit,“ „damit [s]ein Wollen sittlich gut sei“²³, denn die Menschheit ist „in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht“²⁴. Die moralische Erkenntnis, das Urteil, was gut und pflichtgemäß ist, was schlecht und pflichtwidrig ist, braucht kein *neues* Wissen, sondern man muss sich nur auf das Prinzip dieser Erkenntnis aufmerksam machen, genauso wie Sokrates es gemacht hat. Weil selbst der gemeinste Mensch mit einer praktischen Urteilskraft ausgestattet ist, lehrt ein Philosoph diesem Menschen nichts neues, sondern untersucht er nur den *Grund* des schon im gemeinen Menschenverstand vorhandenen, insofern ihm *immanenten* sittlichen Gesetzes,²⁵ oder versucht die schon übliche Moral zu systematisieren oder verständlich, leichter verfügbar zu machen.²⁶ Diese Erörterungen Kants vermögen, die Einstellung, die Struktur und die Funktion der Vernunft des Menschen einfach zu erklären, nicht mit schwierigen Ausdrücken die Erhabenheit der Philosophie zu betonen.

²¹ Vgl. ebd. B 17, Anm.

²² Vgl. ebd. B 19f.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. ebd. B 20.

²⁵ Vgl. ebd. B 20.

²⁶ Vgl. ebd. B 22.

2.1.2 Ableitung des kategorischen Imperativs

Im Zweiten Abschnitt werden drei kategorische Imperative ausführlich erklärt. Im Folgenden sollen diese drei Imperative betrachtet werden. Zunächst möchte ich mich, um das kantische Menschenbild zu verdeutlichen, auf das wichtigste Motiv, nämlich die Würde des Menschen konzentrieren, der als ein Vernunftwesen sich selber die Regel des eigenen Willens aufstellt. Bevor Kant seine Theorie der Imperative entwickelt, leitet er zunächst den Begriff des Imperativs daraus ab, indem er nochmals das Verhältnis der Vernunft und der Triebfeder erklärt. Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen, während ein vernünftiges Wesen das Vermögen hat, nach der *Vorstellung* der Gesetze, zu handeln, also einen Willen hat.²⁷ Der Wille bedeutet praktische Vernunft, die Handlungen aus Gesetzen ableitet. Wenn die Vernunft den Willen genügend bestimmt, dann sind Handlungen sowohl subjektiv als auch objektiv notwendig. Das heißt, „der Wille ist ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch notwendig, d.i. als gut erkennt“²⁸. Wenn die Vernunft den Willen nicht genügend bestimmt, dann unterwirft sich der Wille dem subjektiven Motiv. Auch wenn eine Handlung, die von diesem Willen bestimmt ist und mit der objektiven Bestimmung übereinstimmt, kann dies dennoch nur ein Zufall sein. Das objektiv notwendige moralische Gesetz ist für den menschlichen Willen, d.h. für „einen nicht durchaus guten Willen“,²⁹ der nicht ganz der Vernunft gemäß ist, subjektiv eine Nötigung. In diesem Fall nennt Kant die Vorstellung des objektiven Prinzips, insofern sie diesen „nicht durchaus guten“ Willen zur Befolgung der Gesetze zwingt, „Gebot“, und die Formel des Gebots „Imperativ“. Das Verhältnis, das das objektive Gesetz der Vernunft zum Willen hat, der nicht in der Lage ist, sich durch dieses Gesetz notwendig zu bestimmen, heißt „Sollen“³⁰. Zwar strebt der Wille nicht immer nach dem, was als gut erscheint. Das, was praktisch gut ist, bedeutet aber das, was objektiv den Willen bestimmt, nämlich aus den für alle vernünftigen Wesen gültigen Gründen, von der Vorstellung der Vernunft, nicht also aus den subjektiven Gründen.³¹

Es ist hier bemerkenswert, dass Kant den Menschen zu einem *beschränkten Vernunftwesen* erklärt, indem *im Menschen die Vernunft als ein Erkenntnisvermögen mit dem Trieb (Naturinstinkt) als einem Begehrungsvermögen verbunden ist*. Ein mit der Vernunft ausgestattetes Wesen kann das Gesetz erkennen, das ihm vorschreibt, was er tun

²⁷ Vgl. ebd. B 36.

²⁸ Ebd. B 37.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. ebd. B 38.

soll und was er unterlassen soll. Aber es ist auch möglich, dass das nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Trieb eingerichtete Wesen dem nicht gehorcht, was das Gesetz fordert. Hier entsteht der Gegensatz zwischen Vernunft und Trieb. Damit der Mensch trotzdem das Gesetz befolgen kann, schreibt die Vernunft dem Willen, der mittlerweile dem Trieb folgt, ein Gebot vor, das das vernünftige Wesen zwingt, das Sollen neben dem Wollen zu erkennen. Dagegen gibt es für ein unvernünftiges Wesen weder eine Vorstellung des Gesetzes noch einen Willen, sondern es folgt nur der Naturnotwendigkeit. Im Gegensatz dazu gibt es für ein reines, vom Trieb freies Vernunftwesen keinen Gegensatz zwischen dem, was es machen will (Wollen) und dem, was es machen soll (Sollen). Daher bedeutet bei diesem Wesen das Gesetz keine Nötigung, Gebot oder noch Imperativ. Ein solches Wesen ist der Träger des „vollkommen gute[n] Willens“ oder des „göttlichen“ und „heiligen Willens“, also des Willens, der „von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann.“

Als nächstes teilt Kant den Imperativ, als ein Gebot für das mit dem Trieb eingerichtete, begrenzte Vernunftwesen, in den *hypothetischen* und den *kategorischen* Imperativ ein. Der hypothetische Imperativ wird 1-1) ein *problematisch*-praktisches Prinzip genannt, wenn eine Handlung aus irgendeiner *möglichen* Absicht gut ist, und 1-2) ein *apodiktisch*-praktisches, wenn die Handlung aus einer *wirklichen* Absicht gut ist. Dagegen wird der kategorische Imperativ als objektiv und *notwendig* definiert, unabhängig von irgendeiner Absicht oder anderen Zwecken, und damit 2) ein *assertorisch*-praktisches Gesetz genannt. Beispiele für die Imperative sind: 1-1) Ein Imperativ der Klugheit als ein angemessenes Mittel zum Zweck, ohne Hinsicht darauf, ob der Zweck selber vernünftig ist oder nicht. Hierzu zählen z.B. die Kenntnisse eines Arztes von angemessenen Mitteln, um Krankheiten eines Patienten zu heilen. Das ist eine Regel der Geschicklichkeit. 1-2) Eine Vorschrift der Klugheit ist für jedermann ein apodiktisch-praktisches Prinzip, um seine Glückseligkeit zu fördern. 2) Der moralische Imperativ, der eine Handlung unmittelbar und notwendig gebietet, nicht aber deshalb, irgendeinen Zweck zu erreichen.³²

Anschließend stellt Kant die Frage, wie alle diese Imperative überhaupt existieren können, und erklärt dies im Einzelnen. Im Folgenden konzentriere ich mich auf Kants Aussagen über den moralischen Imperativ. Einfach gesagt befolgt man den kategorischen Imperativ, „du sollst nichts betrügerlich versprechen“, nicht wegen irgendeines Nachteils

³² Ebd. B 39ff.

aus diesem betrügerischen Versprechen, sondern weil der Wille hier „ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt“³³ ist. Und während der hypothetische Imperativ die Verbindlichkeit als eine Regel verliert, sobald man von einer Absicht in Hinsicht auf irgendeinen Zweck absieht, darf man den kategorischen Imperativ als ein unbedingtes Gebot nicht beliebig aufgeben, da dessen Verbindlichkeit absolut ist.

2. 1. 3 Die drei kategorischen Imperativen und die Ableitung der Person

Nunmehr möchte ich den kategorischen Imperativ als moralisches Gesetz im Einzelnen erörtern. Der erste kategorische Imperativ 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 Naturgesetze werden sollte.“** Infolgedessen erklärt Kant die *vollkommene Pflicht*, die Ausnahmen in Hinsicht auf die Neigung ausschließt, und die *unvollkommene Pflicht*, die Ausnahmen einschließt mit einigen Beispielen, respektive in Bezug auf die *innere Pflicht* und die *äußere*. Hier gilt es zu fragen, ob die „unvollkommene“ Pflicht keine Pflicht ist, weil der kategorische Imperativ ein unbedingtes Gebot ist, obwohl Kant in der Tat diese Beispiele als Beispiele des ersten kategorischen Imperativs zu aufzuführen scheint. Auf der einen Seite schließt der hypothetische Imperativ weder die Regel der Geschicklichkeit noch die Klugheitsregel als eine Pflicht ein. Und die unvollkommene Pflicht ist kein hypothetischer Imperativ, insofern sie Pflicht ist. Aber auf der anderen Seite ist es kein absolutes Gebot, eine unvollkommene Pflicht zu erfüllen. Ist es also so, dass eine unvollkommene Pflicht eine andere Kategorie braucht? Dieses Problem scheint mir eine enge Beziehung damit zu haben, dass Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) die Pflicht des einzelnen Staats in „strenge Gesetze“, die unbedingte Erfüllung gebieten, und „erweiternde Gesetze“ einteilt, die, den gegenwärtigen Stand in Betracht ziehend, vorläufige *Verschiebung der Erfüllung*, wenn *nicht sogar eine Ausnahme*, erlaubt. Wenn man diese Einteilung auf die Einteilung von vollkommener Pflicht und unvollkommener Pflicht bezieht, ist es wahrscheinlich, dass die unvollkommene Pflicht keine Ausnahme der Erfüllung erlaubt, sondern nur einen Aufschub, je nach der Situation, in der sich eine Person findet, die diese Pflicht erfüllen soll.

Unvollkommene Pflichten, die Kant wirklich nennt, sind einerseits *natürliche Talente einzelner Personen zu kultivieren* als eine innere Pflicht, und andererseits *anderen*

³³ Ebd. B 49.

Menschen in Not Hilfe zu leisten als eine äußere Pflicht. Dagegen sind das *Verbot des Selbstmordes* und das *Verbot des betrügerischen Versprechens* respektive eine innere vollkommene Pflicht und eine äußere vollkommene Pflicht. Kant nennt die unvollkommene Pflicht die *weite, verdienstliche* Pflicht, im Gegensatz zur vollkommenen Pflicht als der *strengen, engen* und *unnachlässlichen* Pflicht.³⁴ Es scheint also klar, dass sich zumindest formell strenge und erweiternde Pflichten in der *Friedensschrift* auf die vollkommene und unvollkommene Pflicht in der *Grundlegung* beziehen können. Aber die unvollkommene Pflicht bedeutet $+ \alpha$, wenn sie erfüllt wird, und nicht $- \alpha$, auch wenn sie erlassen wird. Dagegen hat das Erlassen der erweiternden Pflichten jedenfalls nur einen negativen Wert, weil sie alle auch nach langer Zeit erfüllt werden sollten. Es ist hier zu fragen, ob Pflicht, *etwas Verdienstliches zu tun*, im Vergleich zu der Pflicht, *wertwidrige Handlungen zu unterlassen*, als etwas Geringeres geschätzt werden kann. Mit anderen Worten wird die positive *Tugend* aus der zentralen Betrachtung ausgeschlossen, wenn man die Ethik größtenteils auf der *Pflicht* zu begründen versucht. Die Frage stellt sich, ob sie eine Ethik im echten Sinn ist.

Wenn wir von Kant angeführte konkrete Fälle der Pflichten untersuchen, scheint es nicht so schwierig zu sein, zu zeigen, dass gegenübergesetzte Schlüsse bei jedem Beispiel sowohl von den vollkommenen als auch den unvollkommenen Pflichten denkbar sind, so wie Max Horkheimer es in seinem Aufsatz; „Materialismus und Moral“ macht³⁵. In der *Friedensschrift* ist es dagegen zwar *nicht* geboten, *vorhandene* Zustände der Einverleibung des Staates in einen anderen Staat (beim zweiten Präliminalartikel), *vorhandene* stehende Heere (beim dritten), *vorhandene* Staatsschulden (beim vierten) sofort unbedingt abzuschaffen, aber es ändert sich nicht, dass dies alles in der Zukunft „mit der Zeit ganz aufhören“ muss, wie beim dritten Präliminalartikel angeführt ist. Das heißt, das erweiternde Gesetz in der *Friedensschrift* ist durchaus ein verbotendes Gesetz, das nicht zu erfüllen einen negativen Wert bedeutet. Wir könnten auch sagen, indem Kant die unvollkommene Pflicht unter ähnlichen Kategorien wie das erweiternde Gesetz betrachtet, versucht er, obwohl unbewusst, am Beispiel der unvollkommenen Pflicht zu beweisen, dass eigene Talente zu kultivieren und anderen Menschen in Not zu helfen keine *beliebige Sache*, sondern *Pflicht* sind.

Bevor Kant den zweiten kategorischen Imperativ erklärt, leitet er den berühmten Satz, *der Mensch sei der Zweck selbst*, folgenderweise ganz einfach her. Zuerst gibt die

³⁴ Vgl. Ebd. B 57.

³⁵ Max Horkheimer, *Materialismus und Moral* (1930), *Gesammelte Schriften* Band 3, Herausgegeben von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 120f. Dazu vgl. das 5. Kapitel dieser Arbeit.

Vernunft uns Zwecke. Als nächstes hat der Mensch die Vernunft. Und weil der Zweck, den die Vernunft bestimmt, entweder der Gegenstand des Wollens oder das vernünftige Wesen selbst ist, insofern die Vernunft es vergegenständlicht, ist der Mensch im letzten Fall ein Zweck an sich selbst.³⁶ Solch eine Herleitung ist insofern charakteristisch, dass sie das menschliche Wesen sowohl aus dem Erkenntnisvermögen als aus dem Begehrungsvermögen ableitet, und aus der Zweckbestimmung als einem Begehrungsvermögen die Selbstzweckmäßigkeit des Menschen folgert, im Gegensatz zu der Behauptung, dem Menschen sei die Würde gültig angeboren, die die Existenz des Menschen als Voraussetzung hat. Der Mensch als ein Zweck an sich hat einen absoluten Wert, weil der *Zweck* nach Kant fast die gleiche Bedeutung mit dem *Wert* hat,³⁷ während dieser, mit den Zweck bestimmender Vernunft eingerichtete Mensch seinerseits dem Ich selbst und dem Gegenstand der Neigungen den Wert gibt. Folglich hat der Gegenstand der Neigung nur einen bedingten Wert, insofern er zur Erfüllung der Bedürfnisse dient, und „wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein“³⁸. Dann wird sowohl ein solcher Gegenstand als ein Mittel zum Zweck, nämlich als *Sache*, wie folgend deduktiv aus dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, als auch das vernünftige Wesen als ein Zweck überhaupt, als *Person* abgeleitet. „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, ausgezeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).“³⁹ Infolgedessen sind die Menschen auch „*Dinge*, deren Dasein an sich selbst *Zweck* ist“ [H. v. m.], und „an dessen statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann“⁴⁰. Erst dadurch, dass eine Sache, die nur einen bestimmten Wert als Mittel hat, und eine Person, die Zweck an sich ist, aus dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen hergeleitet werden, gewinnt der zweite kategorische Imperativ eine *theoretische* Basis.

Der zweite kategorische Imperativ ist so formuliert: **„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines anderen, jederzeit**

³⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 63f.

³⁷ Vgl. ebd. B 64.

³⁸ Ebd. B 65.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.⁴¹ Ob er zu verwirklichen ist, untersucht Kant anhand von den vier Beispielen der vollkommenen- und unvollkommenen Pflichten wie oben bereits erwähnt. *Erstens* ist der Selbstmord, der die Menschheit in der Person zu beschädigen bedeutet, um der Not des Lebens zu entgehen, schlechthin verboten, weil der Mensch nicht ausschließlich eine Sache ist und daher niemals nur als Mittel gebraucht werden darf, sondern bei jeder Handlung als Zweck an sich selbst angesehen werden muss. Wer, *zweitens*, ein betrügerisches Versprechen macht, gebraucht die Menschheit der anderen Person nur als Mittel, folglich ist es nicht erlaubt. Aus demselben Grund wird die Verletzung der Freiheit und des Besitzes anderer schlechthin verboten. *Drittens* ist die Bedingung der Pflicht als des Verdienstes für mich, dass eine Handlung meiner Person gegen die Menschheit meiner Person nicht nur negativ, sondern sich positiv für diese auswirkt. Es gehört zum Naturzweck im Hinblick auf die Menschheit, Anlage oder Talente möglichst an die Vollkommenheit anzunähern. Obwohl dies zu vernachlässigen der Erhaltung der Menschheit nicht widerspricht, befördert dies diesen Zweck nicht. *Viertens*, in Bezug auf die Pflicht als das Verdienst für andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen sich stellen, nämlich die eigene Glückseligkeit. Auch wenn man also nichts macht, was die Glückseligkeit, den Zweck anderer befördert, steht das mit der Menschheit nicht im Widerspruch, obwohl dies mit der Menschheit als dem Zweck an sich nicht positiv übereinstimmt. Hier ist bemerkenswert, dass die unvollkommene Pflicht des Verdienstes und der Beförderung der Glückseligkeit anderer als Elemente der kantischen *Sozialethik* interpretiert werden kann. Beides, eigene Talente zu kultivieren, und auch dem Zweck des anderen Lebens Hilfe zu leisten, stimmt mit der Menschheit als dem Zweck an sich positiv überein.⁴²

Das Prinzip der Menschheit muss in der reinen Vernunft, nicht in der Erfahrung, seinen Grund haben, weil es als Zweck an sich den Charakter der Allgemeinheit und des objektiven Zwecks hat, der die Freiheit der Handlungen aller realisiert, und nicht den Gegenstand des subjektiven Zwecks. Der Grund der praktischen Gesetzgebung besteht nämlich objektiv in der Allgemeinheit der Regel und der Form, während sie subjektiv in den Zwecken besteht. Die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als des allgemein gesetzgebenden Willens wird daraus abgeleitet, dass *das Subjekt aller Zwecke das vernünftige Wesen selbst ist.*⁴³ Dieser gesetzgebende Wille „wird nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als *selbstgesetzgebend* [H. v.

⁴¹ Ebd. B 66f.

⁴² Vgl. ebd. B 67ff.

⁴³ Vgl. ebd. B 70.

m.], und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss“⁴⁴.

Kant befasst sich auch mit dem Verhältnis von *Interesse* und *Gesetzgebung*. Dabei weist er darauf hin, dass die *allgemeine Gesetzgebung* kein Interesse voraussetzt, und das Wollen *um der Pflicht willen* vom Interesse entfernt sein muss. Diese Idee der allgemeinen Gesetzgebung kann als eine Grundlage für die kantische Lehre der *bürgerlichen Gesellschaft* gültig sein. Dass durch Pflicht der Mensch an Gesetze gebunden wird, das ist aber nicht darauf beschränkt, dass die Befolgung des Gesetzes von irgendeinem Interesse bestimmt wird.⁴⁵ Vielmehr muss die allgemeine Gesetzgebung selbst vom *eigenen Willen* bestimmt werden. Daraus folgt nicht der *hypothetische Imperativ*, der von Interessen beherrscht ist, sondern das Prinzip der *Autonomie*, d.h. die Fähigkeit, *sich den unbedingt zu befolgenden kategorischen Imperativ als Regel zu geben*. **Das Reich der Zwecke**, als der dritte kategorische Imperativ, wird dann von Kant beschrieben als „**die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze**“⁴⁶. Und „weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist“⁴⁷. Wenn sich vernünftige Wesen ein allgemeines Gesetz geben und zugleich dieses Gesetz befolgen, dann werden sie Glieder eines Reichs der Zwecke. Diese Glieder des Reichs der Zwecke sind zugleich auch dessen Oberhaupt, weil sie dem selbst gesetzten Gesetz folgen, und nicht dem von anderen aufgezwungenen.⁴⁸

Danach entwickelt Kant seine eigene *Werttheorie*, die mit dem Satz beginnt: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*“⁴⁹. Das, was einen Preis, also einen *Marktpreis* oder *Affektionspreis* hat, ist mit anderen äquivalenten Dingen ersetzbar und deswegen nur vom *relativen Wert*. All das, was den Preis übersteigt, hat keine *Äquivalent* mit anderen Dingen, d.h. es ist nicht mit einem bestimmten Maßstab zu

⁴⁴ Ebd. B 70f.

⁴⁵ Ebd. B 73.

⁴⁶ Ebd. B 74.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. ebd. B 75.

⁴⁹ Ebd. B 77.

vergleichen vermag, so wie der Zweck, der einen inneren Wert, nämlich die *Würde* hat.⁵⁰ Geschicklichkeit und Streben bei der Arbeit haben einen Marktpreis; Witz, lebendige Einbildungskraft und Einfälle einen Affektionspreis. Dagegen haben Ehrlichkeit beim Versprechen und Großzügigkeit nicht aus Trieb, sondern aus Prinzip, die Würde als einen inneren Wert. Der innere Wert besteht nicht im Ergebnis des Nutzen oder der Lust, sondern im Gemüt, der Maxime des Willens.⁵¹

2. 1. 4 Der Ort des moralischen Gefühls

Alle Prinzipien sind entweder *empirisch* oder *rational*. Empirische Prinzipien begründen sich nach dem Gefühl der Glückseligkeit auf das *physische* oder *moralische Gefühl*. Rationale Prinzipien begründen hingegen sich auf den *Vernunftbegriff der abhängigen Vollkommenheit* oder *die unabhängige Vollkommenheit des göttlichen Willens*. Dadurch werden die empirischen Prinzipien nicht zu einem Grund des moralischen Gesetzes, denn es fehlt ihnen an der Allgemeinheit, die das Gesetz für alle vernünftige Wesen ohne Ausnahme gültig macht, und an der unbedingten praktischen Notwendigkeit, die der Moralität zugeschrieben wird. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist am stärksten zu vernachlässigen, weil erstens Kant zufolge das *Wohlbefinden* kein *Wohlverhalten* bestimmt, zweitens den Menschen glücklich zu machen von ganz anderer Bedeutung ist als ihn tugendhaft zu machen, und drittens der Vorrang der eigenen Glückseligkeit es dem Trieb ermöglicht, sich in die Sittlichkeit einzuschleichen, sie dadurch zu untergraben und ihre Erhabenheit zu verringern. Allerdings ist das moralische Gefühl mit der Sittlichkeit und ihrer Würde kompatibel.⁵²

Von den rationalen Prinzipien hält Kant das *ontologische* Prinzip der Vollkommenheit für angemessener als das *theologische* Prinzip des göttlich-vollkommenen Willens, obwohl das erstere leer, unbestimmt und dem Zirkelschluss unterliegt, die zu erweisende Sittlichkeit vorauszusetzen. Der Grund dieser Aussage ist, dass wir die Vollkommenheit nicht anschaulich begreifen können und sie höchstens aus unseren Begriffen, von denen der Begriff der Sittlichkeit der höchste ist, abzuleiten vermögen, und dass die Vollkommenheit, wenn sie mit der Macht oder der Rachgier verbunden ist, unmoralisches Handeln begründen kann.⁵³

Obwohl die Begriffe des moralischen Gefühls und der Vollkommenheit keine

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd. B 77f.

⁵² Vgl. ebd. B 89ff.

⁵³ Vgl. ebd. B 91f.

Grundlage für die Moral sein können, schreibt Kant dem letzteren einen relativen Vorrang zu.⁵⁴ Wenn man andererseits aufgrund des Objekts des Willens diesem Objekt eine Regel vorschreibt, die den Willen bestimmt, ist diese Regel nichts anderes als Heteronomie („wenn oder weil man dieses Objekt will, soll man so oder so handeln“⁵⁵). Dieser hypothetische Imperativ „mag nun das Objekt vermittelt der Neigung, wie beim Prinzip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelt der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; *ich soll etwas tun, darum, weil ich etwas anders will*, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subjekt zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere notwendig will, welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke“⁵⁶.

2. 1. 5 Das endliche Vernunftwesen und der positive Begriff der Freiheit

Im dritten Abschnitt, „Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft“, wird das *Menschenbild*, das Kant in der *Grundlegung* annimmt, und das schon oben als das *beschränkte, endliche Vernunftwesen* dargestellt ist, dadurch allmählich verdeutlicht, dass Kant das Verhältnis der Vernunft und des freien Willens, das Verhältnis der sinnlichen Welt und der intelligiblen Welt, die Möglichkeit des kategorischen Imperativs als des synthetischen Urteils a priori und die Lehre des Ichs darlegt. Hier wird die dritte Antinomie, die schon in der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt ist, nämlich diejenige bezüglich der *Freiheit*, im Kontext der praktischen Philosophie wiederum diskutiert.

Der hier zuerst vorgelegte Satz lautet: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, *so fern sie vernünftig sind* [H. v. m.], und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, *da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann* [H. v. m.]; *so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden* [H. v. m.]“⁵⁷ Dieser Satz ist darin charakteristisch, dass hier nicht die Frage gestellt wird, ob der Wille frei ist oder nicht. *Der Wille ist seinem Wesen nach der freie*

⁵⁴ Vgl. ebd. B 92f.

⁵⁵ Ebd. B 93.

⁵⁶ Ebd. B 93f.

⁵⁷ Ebd. B 97.

Wille, weil er eine Art von Kausalität des vernünftigen Wesens ist. Dagegen sind Handlungen *unvernünftiger* Wesen von fremden Ursachen bestimmt und folgen der Naturnotwendigkeit. Der Wille kann aber, wie schon erwähnt, sowohl vom Naturtrieb bewegt werden als auch *zugleich* von der Fähigkeit, das zu wählen, was die Vernunft erlaubt.⁵⁸ Der Wille ist deswegen zwar seinem Wesen nach der freie Wille, der die Ursache der Vernunft befolgen kann, weil aber die Vernunft „für sich allein den Willen nicht zulänglich“ bestimmt, so „ist dieser noch subjektiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen“.⁵⁹ Daher kann nach Kant eine Handlung, die objektiv der Vernunft folgt und notwendig ist, subjektiv zufällig sein. Nun bedeutet „Nötigung“ im Sinne von *Zwang*, nämlich „das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen“⁶⁰, dass eine Handlung, die subjektiv vom Zwang heteronom bestimmt wird, objektiv notwendig sein kann. Ein Beispiel dafür ist ein Mann, der den eigenen Nutzen vor allem vorzieht, dafür auch den Nutzen anderer fördern muss. Sogar der Krieg, der aus der Herrschsucht oder der Rachgier der Beteiligten ausbricht, aber schließlich eine internationale Ordnung hervorbringt, könnte als ein solcher Zwang gelten. Nimmt man hier an, dass diese Beispiele zur Absicht Kants passen, dann lässt man außer Acht, dass diese Theorie des Zwangs der Bestimmung am Anfang des dritten Abschnittes, dass das Wesen des Willens in der Freiheit bestehe, widerspricht. Wenn nämlich der Wille einerseits vom Trieb bewegt würde, und andererseits sich der Forderung der Vernunft unterwürfe, dann würde der Wille in seinem Wesen durch den Trieb bestimmt werden und zugleich objektiv der Vernunft folgen, als ob er von der unsichtbaren Leitung Gottes geführt würde. Hieraus scheint keine Freiheit als Autonomie, dem von sich selbst auferlegten Gesetz selber zu folgen, zu resultieren. Kant versucht diese Schwierigkeit im Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit dadurch zu lösen, indem er erklärt, dass Freiheit als eine *Vernunftidee* und Notwendigkeit als ein Verstandesbegriff nicht zueinander im Widerspruch stehen, d.h. dass *das, was aus der theoretischen Absicht notwendig ist, aus der praktischen Absicht frei sein kann*. Diese Erklärung verdeutlicht allerdings nur, dass der Wille nicht immer einseitig nur durch den Trieb beherrscht ist, sondern er im Gegensatz dazu auch der Vernunft folgt. Kant betont hier in der Konzeption eine Seite seines Menschenbildes, dass *der Mensch erst dann der Vernunft folgt, wenn er dazu gezwungen ist, von dem Trieb abzusehen*. Kants Freiheitsbegriff und Menschenbild sind hier charakteristisch darin,

⁵⁸ Vgl. ebd. B 36f.

⁵⁹ Ebd. B 37.

⁶⁰ Ebd.

dass sie den möglichen objektiven Prozess betonen, der den durch Naturtrieb beherrschten Menschen zwanghaft *zähmt* und in eine Ordnung eingliedert. Dieser *negative* Freiheitsbegriff und dieses Menschenbild beziehen sich aus der objektiven Hinsicht nicht auf das Problem der *Würde der individuellen Person*.

Aber der Hauptzweck Kants besteht darin, *auch* einen von dem Rigorismus zu unterscheidenden Freiheitsbegriff und ein darauf begründetes anderes Menschenbild vorzulegen. Diese Absicht äußert sich im folgenden Satz:

„Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch [dem Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit] zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlässliche Aufgabe der spekulativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, *als Stück der Natur* [H. v. m.] dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide [sowohl der freie Mensch als auch der Mensch als Stück der Natur] nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch, als notwendig vereinigt, in demselben Subjekt gedacht werden könnte [...]“.⁶¹

Dass der Mensch als ein Teil der Natur von der Naturnotwendigkeit beherrscht wird und zugleich einen freien Willen hat, bedeutet nicht nur das gleichzeitige Nebeneinander der Notwendigkeit der menschlichen Handlung in theoretischer Hinsicht und ihrer Vernünftigkeit in praktischer Hinsicht. Beide müssen vielmehr in *demselben* Menschen positiv vereinigt werden. Der Unterschied dieser zwei Aspekte besteht darin, dass der erstere das mögliche gleichzeitige Nebeneinander der Freiheit und Notwendigkeit, sei es aus der theoretischen, spekulativen, sei es aus der praktischen Perspektive, als einen *Gegenstand der objektiven Betrachtung* ansieht, während der letztere verlangt, dass der Mensch als das *Subjekt der Handlung* die Vernunft *von sich aus* gebraucht und eigene Bedürfnisse immer relativiert. Dass der Wille mit der Forderung der Vernunft übereinstimmt und seinem Wesen nach frei ist, bedeutet, dass *man seinen Willen unabhängig von eigenen Bedürfnissen bestimmen kann*. Darüber hinaus gewinnt die Freiheit eine positive Bedeutung, wenn *man eigene Glückseligkeit oder Glückseligkeit anderer in der richtigen Weise fördert*. In diesem Fall ist der Mensch *ein Wesen, das*

⁶¹ Ebd. B 115f.

mittels der Vernunft sowohl Bedürfnisse und den eigenen Intellekt als die technische Ratio relativieren und auch das anerkannte Streben anderer nach Glückseligkeit in den eigenen Willen integrieren kann. Dies ist das Menschenbild, das wesentlich die Existenz anderer und deren Anerkennung voraussetzt. Wenn wir an die oben genannten Beispiele der unvollkommenen Pflicht denken, dann nimmt dieses Menschenbild einen solchen Menschen an, der *seine Talente vervollkommnet* und dadurch *sowohl eigene Glückseligkeit als auch Glückseligkeit anderer fördert.*

Kant leitet nun den *positiven Freiheitsbegriff* und das *soziale Menschenbild* dadurch ab, dass er das Bewusstsein des Menschen sowohl als *Gegenstand der Erkenntnis* in der Sinnenwelt als auch als *Subjekt des Vollziehens* in der Verstandeswelt erklärt. Zuerst können wir auch mit so viel Aufmerksamkeit und Deutlichkeit wie möglich mit dem Verstand nur Erscheinungen und niemals Dinge an sich wahrnehmen. Wir können ein Ding nicht als an sich erkennen, sondern von diesen Dingen nur eine Sinneseindruck wahrnehmen.⁶² Daraus wird bei Kant der „rohe“ Unterschied der *Sinnenwelt* und der *Verstandeswelt* abgeleitet. Die Sinnenwelt ist bei Kant vielerlei je nach der Sinneswahrnehmung des Betrachters, während die Verstandeswelt als eine Grundlage der Sinnenwelt immer dieselbe bleibt. Neben der äußeren Sinneswahrnehmung kann der Mensch auch innere Empfindungen wahrnehmen, also durch den inneren Sinn, Erkenntnisse bekommen. Diese sind auch Vorstellungen, obwohl sie von innen kommen, soweit das Bewusstsein des Ichs affiziert wird. Dennoch können wir niemals das Ich selbst ganz erkennen, da auch die innere Empfindung nur eine Wahrnehmung ist. Dabei nimmt Kant *das Ich, so wie es beschaffen ist*, als eine Grundlage des *sich als Gegenstand erkennenden Ichs* an. Das Ich als Inhalt der inneren Empfindung gehört zur Sinnenwelt, während dasselbe Ich als eine zum Bewusstsein unmittelbar gegebene „*reine Tätigkeit* [H. v. m.]“ zur Verstandeswelt gehört. Aber das Ich selbst „hinter den Gegenständen der Sinne“ ist „etwas Unsichtbares“ und wenn man dieses Unsichtbare als Gegenstand zu begreifen versucht, dann überschreitet man die prinzipielle Grenze zwischen der theoretischen und der praktischen Perspektive des Ichs.⁶³

Von dieser Theorie aus wird das Vermögen des Menschen abgeleitet, alle äußeren Dinge vom Ich selber zu unterscheiden, soweit es von ihnen affiziert wird, nämlich die *Vernunft*. Die Vernunft als eine „*reine Selbsttätigkeit* [H. v. m.]“⁶⁴ steht über dem Verstand, der seinerseits auch selbsttätig ist im Unterschied zu der Sinnlichkeit als dem

⁶² Vgl. ebd. B 105f.

⁶³ Vgl. ebd. B 106f.

⁶⁴ Ebd. B 108.

rezeptiven Erkenntnisvermögen. Denn der Verstand bringt nur Begriffe hervor, soweit sie dazu dienen, sinnliche Anschauungen einer Regel zu unterwerfen. Die Vernunft im Namen der *Idee* hingegen übersteigt, was der Mensch durch die Sinnlichkeit wahrnimmt, unterscheidet die Verstandeswelt von der Sinnenwelt und gibt dadurch dem Verstand sowie der Sinnlichkeit eine Grenze.⁶⁵ Das vernünftige Wesen gehört zur Verstandeswelt und kann die Kausalität des eigenen Willens, nämlich seine Autonomie erkennen.⁶⁶ Auf diese Weise bestimmt Kant die Vernunft als ein Vermögen, das über dem Verstand steht, der seine Erkenntnisse aus der Sinnlichkeit und den sinnlichen Anschauungen gewinnt, und dessen Gebrauch auf die Sinnenwelt beschränkt. Wenn wir dieses mit dem den Willen bestimmenden Vermögen der Vernunft und der Kausalität der Freiheit in Bezug bringen, können wir die Freiheit nach der kantischen Annahme als das Vermögen verstehen, das mit der Vernunft den Willen objektiv bestimmt. Der objektiv bestimmte Wille enthält nicht nur den *eigenen* Willen. Sondern vielmehr ist in diesem Willen auch der Wille *anderer* enthalten.

Durch *negative* Freiheit kann daher der Mensch die *eigenen* Neigungen, die *eigenen* Bedürfnisse und den *eigenen* Willen, der von Bedürfnissen bestimmt ist, *relativieren*. Es ist dagegen der Mensch, im *positiven* Sinne, der mittels der Vernunft *auch* den Willen *anderer*, besonders dessen Streben nach Glückseligkeit anerkennt. Darüber hinaus wird auch die Existenz der *anderen Person* vorausgesetzt, zwar nicht nur als ein Gegenstand der objektiven Erkenntnis, sondern auch als das Subjekt der *reinen Selbsttätigkeit*. Daraus folgt die Freiheit im *positiven* Sinn. Den Willen mit dem objektiven Gesetz übereinstimmen zu lassen, bedeutet nicht, den einzelnen Willen als solchen zu *verallgemeinern*, sondern umgekehrt aus der Sicht des allgemeinen Willens überhaupt den eigenen und den Willen anderer *mit einzubeziehen*. Erst aus einer solchen Perspektive könnte man den *vereinigten Willen* in der *Rechtslehre der Metaphysik der Sitten* ableiten, obwohl Kant selbst ein solches Verfahren ablehnt. Trotzdem ist es unleugbar, dass die positive Freiheit nach seiner Annahme keine Freiheit einer einzelnen, zufälligen Willkür ist, sondern aus der Sicht des vernünftigen Willens die eigene Willkür und die Willkür anderer und deren Streben nach Glückseligkeit *ausgleichen* soll. Der eigentliche Zweck der Freiheit im Sinne Kants besteht somit in der Begründung des *Zusammenlebens*, in dem die Gesellschaft sich formieren kann. Dabei muss man aber betrachten, wie die *eigene Vollkommenheit* und die *Glückseligkeit anderer*, als die oben genannten

⁶⁵ Vgl. ebd. B 107f. Dazu vgl. auch das erste Kapitel dieser Arbeit.

⁶⁶ Vgl. ebd. B 109.

unvollkommenen Pflichten, in diesen vernünftigen Willen überhaupt einbezogen werden können. In Bezug auf dieses Problem schreibt Kant in der *Grundlegung*:

„Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vorteilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, dass der auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist hierdurch also, dass er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Verfügung der Begierden, mithin keinen für irgendeine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Wert seiner Person erwarten kann.“⁶⁷

Ein besserer Mensch kann man sein, wenn man sich in den Standpunkt der Verstandeswelt versetzt, ohne Rücksicht auf die eigene Glückseligkeit.⁶⁸ Diese Verstandeswelt ist das Reich der Zwecke, das alle freien Personen zusammen verbindet.

2. 2 Kritik der praktischen Vernunft

In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) entwickelt Kant die Theorie der Moral systematisch, die er schon in der *Grundlegung* vorgelegt hat, nämlich durch die Prüfung der Vernunft. Hier möchte ich mich auf den Punkt konzentrieren, der zu dem Freiheitsbegriff Kants und zu seinem Menschenbild in der *Grundlegung* einige Ergänzungen darstellen könnte, in der Annahme, dass sie auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* erhalten sind.

Die *Kritik der praktischen Vernunft* ist, wie ihr Titel aussagt, ein Buch der *Vernunftkritik*, die der ersten Kritik folgt. Vernunftkritik bedeutet, die Befugnisse der Vernunft zu verdeutlichen, im Vergleich mit den anderen Erkenntnisvermögen, nämlich der Sinnlichkeit und dem Verstand, und im Zusammenhang mit dem Objekt der Erkenntnis. Auch schon in der ersten *Kritik* wurde der spekulative Gebrauch der Vernunft

⁶⁷ Ebd. B 112f.

⁶⁸ Vgl. ebd. B 113.

von dem praktischen unterschieden, und der letztere wurde besonders in der „Methodenlehre“ derselben *Kritik* ausgeführt. Durch den *spekulativen* Gebrauch der Vernunft wird ein Ding als *Gegenstand* erkannt und dabei beschränkt sich der Umfang der Funktion der Vernunft auf den Bereich des Affizierens von den Dingen, nämlich auf die Sinnlichkeit. Mit anderen Worten beschränkt die Vernunft den Gebrauch des Verstandes auf die sinnliche Anschauung, insofern auf die Erkenntnis des Gegenstandes abgezielt ist. Dagegen ist die Vernunft neben dem Verstand eine *reine Selbsttätigkeit*, im Gegensatz zur Sinnlichkeit als einem rezeptiven Vermögen der Wahrnehmung. Die Vernunft ist ein Vermögen, das Erkenntnis a priori möglich macht, und ist insofern zugleich als solche in uns gegeben, unabhängig von dem Gegenstand. Wenn man etwas als Gegenstand zu erkennen beabsichtigt und dabei zugleich die Vernunft über die Bedingung der sinnlichen Anschauung hinaus gebraucht, dann setzt man sich der Antinomie in Bezug auf den Umfang, den Anfang und das Ende der Welt, auf die Substanz, auf die freie Ursache und auf die oberste, göttliche Ursache aus. Es gibt aber auch den Gebrauch der Vernunft, der sich weder um gegenständliche Erkenntnis kümmert noch äußere Dinge oder die daraus gewonnenen Anschauungen voraussetzt. Er ist der *praktische* Gebrauch der Vernunft, der sich nicht auf die Erkenntnis, sondern auf das Begehungsvermögen bezieht und besonders den Inhalt des Willens als Maxime bestimmt. Ob der Trieb oder die Vernunft den Willen bestimmt, das wird wie in der *Grundlegung* auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* behandelt. Nach der ersteren werde der Wille zu dem „guten“, wenn das moralische Gesetz, das die Vernunft erkennt, den Willen bestimmt. Diese Ansicht ist, so könnten wir sagen, natürlich in der letzteren erhalten. Allerdings könnten wir auch sagen, die Art der Erörterung wurde geändert, insofern die *Kritik der praktischen Vernunft* „Kritik der Vernunft“ ist. Wie die Vernunft, unabhängig vom Gegenstand des sinnlichen Antriebes und der Begierde, das moralische Gesetz als einen Selbstzweck erkennen kann: wie die Vernunft den Willen bestimmt und die Handlung leitet: in welchem Verhältnis das Vermögen steht, Dinge als Gegenstand zu erkennen, mit dem Begehungsvermögen als der Ursache des Objekts, dem Willen und der Handlung. Dies wären Schwerpunkte, um unter dem Gesichtspunkt dieser Untersuchung die zweite *Kritik* zu untersuchen.

Die *Kritik der praktischen Vernunft* besteht aus zwei Teilen; der „Elementarlehre der reinen praktischen Vernunft“, die den größten Teil dieses Buches bildet, und der „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“. Der erste Teil besteht aus den beiden

Büchern, der „Analytik der reinen praktischen Vernunft“ und der „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“. Das erste Buch, nämlich die Analytik des ersten Teils könnte nur deswegen das wichtigste in diesem ganzen Werk sein, weil es der Quantität nach etwas mehr als sechzig Prozent des Gesamtwerks einnimmt. Außerdem wird in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, am Ende des ersten Buches, ein Überblick zur Struktur und Inhalt des ganzen ersten Buches gegeben. Vor allem ist es charakteristisch für die *Kritik der praktischen Vernunft*, dass im Gegensatz zur ersten *Kritik* die Erkenntnisvermögen in der folgenden Ordnung betrachtet werden: zuerst *Vernunft*, dann *Verstand* und schließlich *Sinnlichkeit*. Jeder Gegenstand der Erkenntnis beinhaltet; *moralisches Prinzip*, *Begriffe des Guten und Bösen* und *moralisches Gefühl*. Dieses entspricht nach Kant dem Syllogismus, respektive als dem *Obersatz*, dem *Untersatz* und dem *Schlussatz*.⁶⁹ Auch der Unterschied der theoretischen Vernunft von der praktischen lautet: Das Vermögen der ersteren erweist sich dadurch, aus der empirischen Erkenntnis den wissenschaftlichen Gebrauch der Vernunft zu abstrahieren, insofern diese Erkenntnis von den Formen der Anschauung des Gegenstandes, über seine Begriffe und bis zu den Grundsätzen als Ideen geht. Dagegen kann das Vermögen der praktischen Vernunft auch ohne strenge Grundlegung am *gemeinen Menschenverstand* schlechthin erwiesen werden. Denn der moralische Grundsatz muss über die Beschränkung der Zeit und des Raums hinaus, transzendental gültig sein⁷⁰ und darf niemals aus etwas Konkretem von Gutem und Bösem abstrahiert werden.⁷¹ Vielmehr werden das Gute und das Böse erst durch den *Formalismus* der Vernunft, die den Willen ohne Bezug auf die Willenszwecke bestimmen kann, nicht als Voraussetzung, sondern als Ergebnisse gewonnen. Dass Kant nun die Moralität thematisiert, mit der „gemeine“ Menschen ausgestattet sind, und an der es oft edlen Menschen fehlt,⁷² spiegelt einerseits die Ständegesellschaft im kantischen Zeitalter wider. Aber dies kann andererseits auch ein Beweis für die Allgemeingültigkeit der moralischen Grundsätze und ihre Apriorität sein. In Bezug auf das moralische Gefühl würden *Demütigung* und *Achtung* als die wichtigsten moralischen Gefühle entstehen aus den moralischen Grundsätzen und den daraus abgeleiteten Begriffen des Guten und des Bösen. *Demütigung* als negatives moralisches Gefühl heißt gleichsam ein momentanes Niedergeschlagensein vor dem Höhenunterschied zwischen dem Selbst, das nur eigene

⁶⁹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 162.

⁷⁰ Vgl. ebd. 177.

⁷¹ Vgl. ebd. 160.

⁷² Vgl. ebd. 136.

Glückseligkeit suchte, und der unerschütterten Autorität des moralischen Gesetzes. Dagegen begleitet die *Achtung* als positives moralisches Gefühl, das Streben von einer Person bei einer anderen Person, die Moralität verkörpert, als einem Modell, auch selber ihrerseits positiv mit dem moralischen Gesetz überein zu stimmen.⁷³ In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem moralischen Gesetz und dem Gefühl der Glückseligkeit kann das letztere einerseits keine Grundlage für das erstere werden, während andererseits in bestimmten Bedingungen auch die Glückseligkeit, sowohl als Mittel für die Befolgung der Pflicht als auch als Mittel zur Verhütung ihrer Übertretung, eine Pflicht sein kann.⁷⁴ Aber die in der *Grundlegung* vorgelegte Pflicht, einer anderen Person in Not Hilfe zu leisten,⁷⁵ wird hier nicht deutlich erwähnt, denn das zentrale Thema hier sind die Vernunft als ein Erkenntnisvermögen und das moralische Gesetz als ihr Gegenstand, nicht der Inhalt der Pflicht selber. Aber im dritten Hauptstück des ersten Buches, „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“, die das moralische Gefühl behandelt, kommt es darauf an, *Eigenliebe* und *Eigendünkel* so zu bestimmen, wie „sich selbst [,das vom Gefühl der Hoffnung oder der Furcht bestimmt ist,] nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“. Hieraus ist es verständlich, dass sich später in der *Metaphysik der Sitten* der *Wille* überhaupt von der einzelnen, zufälligen *Willkür* unterscheidet. Nun ist es die Position Kants, dass die Liebe überhaupt keinen Grund der Moralität darstellt, d.h. dass sich keine Nächstenliebe auf die Freude *begründet*, sondern umgekehrt diese Nächstenliebe, als die praktische Liebe der Achtung der anderen Person, die Freude *begleitet*. Aus diesem Grund scheint in der Pflicht, das moralische Gesetz zu befolgen, das der *Wille* überhaupt auferlegt, die Förderung des Wohlergehens der anderen enthalten. Aber das zielt nicht darauf ab, dadurch das Gefühl der Freude zu bekommen, sondern dieses Gefühl ist nur gleichsam ein Nebenprodukt der Pflichterfüllung. Wir sollten interpretieren, Kant schreibt der Beförderung des Wohlergehens anderer keine besondere Bedeutung zu, sondern hält sie für selbstverständlich für das vernünftige Wesen.

Ein anderer wichtiger Punkt von dieser „kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ ist der *transzendente Begriff der Freiheit*, nämlich die Freiheit als die *Zurechnungsfähigkeit*.⁷⁶ Dieser Begriff folgt der Unterscheidung bei der

⁷³ Vgl. ebd. 131ff.

⁷⁴ Vgl. ebd. 166f.

⁷⁵ Diese „unvollkommene“ Pflicht wird in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* als eine Pflicht, Glückseligkeit anderer zu fördern, entwickelt.

⁷⁶ Die Freiheit als Zurechnungsfähigkeit ist auch in der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft behandelt.

Grundlegung des Freiheitsbegriffs als der *negativen* Freiheit vom sinnlichen Trieb und als der *positiven* Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz; mit anderen Worten: als der autonomen Normierung des menschlichen Zusammenlebens. Andererseits ist es hier bemerkenswert, dass aus der Perspektive der Analyse des Erkenntnisvermögens die *transzendente* Freiheit im Vergleich mit der *psychologischen* Freiheit verdeutlicht wird, und dadurch der freie Wille dank einer anderen Dimension als einzelne Willkür begründet ist. Die psychologische Freiheit heißt der Zustand der willkürlichen Verfügung des Objekts des Wollens, das einer äußeren oder inneren Situation folgt, der Zustand, ohne Hindernis Bedürfnisse erfüllen zu können. Aber dieser Freiheitsbegriff gilt mit dem Begriff der *freien* Bewegung unter demselben Prinzip, insofern beim ersteren die Bedürfnisse selbst von der vorangegangenen Situation *zeitlich* bestimmt werden, während der letztere bedeutet, dass die Bewegung eines Körpers von einer anderen Kraft nicht verhindert wird. Dazwischen besteht nur der Unterschied, dass eine Triebfeder entweder innerlich oder äußerlich ist. Nun entspricht dieser Unterschied, der Konstruktion der kritischen Philosophie Kants gemäß, nur dem Unterschied der Zeit und des Raums als Formen der Sinnlichkeit. Weder der Raum noch die Zeit existieren ohne das erkennende Subjekt („Idealität der Zeit [und des Raums]“⁷⁷) und die beiden sind als Inhalte der Erkenntnis nur *Erscheinungen* und befolgen die Notwendigkeit. Daher gerät man in Widerspruch, wenn man auf der Ebene der erkennbaren Erscheinung Freiheit annimmt. Dagegen bestimmt Kant wie folgt die transzendente Freiheit:

„Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen *Zurechnung* [H. v. m.] zum Grunde gelegt werden muss, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei.“⁷⁸

Sowohl der *physische* Freiheitsbegriff als auch der *psychologische* sind beides der *komparative*, auf den Grad bezogene Begriff der Freiheit⁷⁹ und bedeuten nur die ungestörte Bewegung, unter der Voraussetzung, dass *in der Zeit* beliebige Bewegungen oder Handlungen ein notwendiges Ergebnis nach sich ziehen, das aus der zeitlich vorangegangenen anderen Ursache notwendig folgt. Dagegen ist die *transzendente*

⁷⁷ Vgl. ebd. 180.

⁷⁸ Ebd. 172.

⁷⁹ Ebd. 174.

Freiheit ein Vermögen, ganz unabhängig von den zeitlich vorangegangenen Bedingungen als Bestimmungsgründen, eine Reihe der Kausalität *aufs neue* zu beginnen. Der Träger dieser Freiheit beurteilt, ohne zeitliche Bedingungen, das Gute oder Böse einer eigenen Handlung, sowohl im Augenblick der Handlung selbst als auch nachdem er diese getan hat, und wird damit befriedigt, bereut sie oder sich schämt darüber. Die Reue nach der Handlung darüber, dass ich das moralische Gesetz übertrat zugunsten des eigenen Wohlergehens, ist ein Beleg, dass das moralische Gesetz *über die Zeit hinaus* gültig ist.⁸⁰ Daraus folgt, die transzendente Freiheit ist *absolute* Freiheit, nicht *relative*.⁸¹

Der andere Unterschied zwischen der physisch-psychologischen und der transzendentalen Freiheit, der relativen und der absoluten Freiheit, besteht darin, ob der Träger dieser Freiheit die *einzelne Willkür* oder der *Wille überhaupt* ist. Die physisch-psychologische Freiheit, nicht verhindert, das von den zeitlichen Bedingungen hervorgebrachte Bedürfnis zu erfüllen, ist nichts anderes als diejenige Freiheit, die von der subjektiven Ansicht der einzelnen Willkür her gedacht ist. Dort besteht kein Gesichtspunkt, von dem aus man sich selbst als den Träger dieser Freiheit betrachtet. Dagegen ist der Träger der transzendentalen Freiheit der *Wille überhaupt*. Obwohl der Träger dieses Willens überhaupt dasjenige Individuum ist, das eine einzelne Willkür trägt und kein Träger der irgendeiner *kollektiven Persönlichkeit* sein muss, macht dieses Individuum eine Handlung nicht im Namen der einzelnen Willkür seiner selbst, sondern im Namen des Willens überhaupt, nämlich im Namen des moralischen Gesetzes, das für jedermann notwendig gelten soll. Darin besteht der Grund für die Zurechnung und sie entsteht in einem solchen Fall, dass man vom Gesetz abweicht, das jedermann befolgen muss, sogar aus der freien Selbstbestimmung. *Niemals ist man verantwortlich dafür, dass man nur der vorangegangenen Bestimmung notwendigerweise folgte. Allein der Träger des freien Willens ist verantwortlich.* Im Gegenteil gibt der Mensch, der die Verantwortung vermeidet, die Freiheit als die wichtigste Bedingung des Menschen auf. Er gibt es nicht nur auf, etwas mit sich selbst anzufangen, sondern bildet sich auch ein, alle eigenen Handlungen könnten anderen Ursachen als sich selbst zugerechnet werden. In diesem Sinne hat Kant „im Gebrauche seiner Freiheit“ sein „bei Sinnen“ (d.h. „Vollsinigkeit“ bei Scheler) sein genannt.⁸² Soweit man bei Sinnen ist, kann man für seine eigenen Handlungen verantwortlich, also auch *frei* sein.

Kant behandelt übrigens das moralische Gesetz wie folgt als einen Gegenstand der

⁸⁰ Vgl. ebd. 176.

⁸¹ Vgl. ebd. 174.

⁸² Vgl. ebd. 176.

„Erkenntnis“. Weil dieses Gesetz im Gegensatz zum Gegenstand der theoretischen Erkenntnis ohne Vermittlung von der sinnlichen Anschauung schlechthin „als erste Data“ gegeben ist,⁸³ scheint es unvermeidlich, den Unterschied zwischen der theoretischen Erkenntnis und der praktischen sowie die Gemeinsamkeit zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen, beiden als *Vermögen der Gesetzgebung*, zu verdeutlichen. Aber hier möchte ich diesen Punkt nicht ausführen, sondern nur den folgenden Satz von Kant als eine Problemstellung vorgeben.

„Also blieb nichts übrig, als dass etwa ein unwidersprechlicher und zwar objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d.i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas *anderes* als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie als *reine Vernunft* selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt und ist der Grundsatz der *Sittlichkeit*. Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht bloß unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als tunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in *Ansehung des Gesetzes* ihrer Kausalität *bestimmt* und assertorisch *erkannt*, und so uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt und zwar in praktischer Rücksicht *bestimmt* gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht *transzendent* (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer *immanent*.“⁸⁴

2. 3 Metaphysik der Sitten

Im Folgenden möchte ich aus *Metaphysik der Sitten* (1797) einige wichtige Motive betrachten, mit der Absicht, den kantischen *Personenbegriff* und dessen „kollektiven“ Charakter zu verdeutlichen.

2. 3. 1 Der Wille als die praktische Vernunft

Zuerst möchte ich, aus der Einleitung für die Rechtslehre sowie die Tugendlehre, das Verhältnis von der *Willkür* und dem *Willen* behandeln. Die *Willkür* ist eine Art des Begehungsvermögens, die sich dessen bewusst ist, dass das Handlungsvermögen das Objekt herstellen kann. Dagegen heißt eine andere Art des Begehungsvermögens, in der

⁸³ Ebd. 163f.

⁸⁴ Ebd. 188f.

nicht bewusst ist, dass das Objekt hergestellt wird, *Wunsch*. Der *Wille* ist dagegen ein Vermögen, das sich nicht unmittelbar auf die Handlung bezieht, sondern auf die inneren Bestimmungsgründe der Willkür zu einer Handlung, und hat als solches keine Bestimmungsgründe und ist selber die *praktische Vernunft*.⁸⁵ Ist der Wille die Vernunft selbst, so könnte sich die Willkür, wenn man der von Kant formulierten Struktur der Erkenntnisvermögen folgt, nämlich Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, ein Begehungsvermögen nennen, das aus dem Verstand entsteht, insoweit sich die Willkür auf die Herstellung des Objekts bezieht. In der *Grundlegung* wurde der Wille zwischen dem *Naturinstinkt* und der *Vernunft* gestellt, und er sollte eines von beiden als einen Bestimmungsgrund wählen, während in der *Metaphysik* der Wille je nach den Dimensionen zweierlei geteilt ist: *erstens* der Wille überhaupt als das Vermögen der Vernunft, *zweitens* die Willkür, die die Handlungen mit Bezug auf die einzelnen Gegenständen bestimmt. Zwischen dem sinnlichen *Antrieb* und der *Vernunft* ist die Willkür entweder eine *freie* oder *tierische*.⁸⁶ Diese Konstruktion selbst ist auch in der *Grundlegung* fast gleich, während in der *Metaphysik* der *objektive* Charakter des Willens abgezeichnet ist, indem er als die Vernunft selber von der einzelnen, auf den Gegenstand bezogenen Willkür unterschieden wird. Besonders ist die Eigenschaft des Willens als des Bestimmungsgrundes selbst, der keine Objekte als Bestimmungsgründe hat, dadurch verdeutlicht, dass *sich der Wille überhaupt aus dem Verhältnis zu den Gegenständen befreit*. Daher wird, wenn man die *Maxime* aufzustellen als die *Gesetzgebung* versteht, der Unterschied möglich zwischen der *ethischen* Gesetzgebung, bei der die Pflicht selber zum Motiv wird, und der *juristischen* Gesetzgebung, die die sinnlichen Bestimmungsgründe außerhalb der Pflicht haben kann. Gesetz, sowohl das *natürliche* Gesetz als auch das *positive*, enthält das direkte Gebot aus der Vernunft, aber es ist vor allem der Zwang, der in erster Linie verbietet, Freiheit der eigenen Willkür sowie der anderen zu verletzen. Man muss dabei es nicht als ein direktes Motiv haben, die Pflicht zu befolgen, die dieses Verbot vorschreibt. Außerdem kann man sagen, die Gesetze entstehen aus dem Willen überhaupt, *Maximen* aus der Willkür, und *nur die Willkür könne frei sein*, aber *der Wille ist weder frei noch unfrei*, insofern er ein Vermögen ist, Gesetze schlechthin vorzuschreiben, und er hat keinen anderen Bestimmungsgrund.⁸⁷

Als nächstes kommt der Unterschied der Person von der Sache zur Sprache. In der

⁸⁵ Vgl. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, B 4f.

⁸⁶ Vgl. ebd. B 5.

⁸⁷ Vgl. ebd. B 26f. Weil nach der *Grundlegung* der Wille als solcher „frei“ ist, steht dazu der Begriff „Wille“ in der *Metaphysik*, der „weder frei noch unfrei“ ist, im klaren Widerspruch. Man müsste den ersteren Willen als die Willkür im Sinne der *Metaphysik* interpretieren.

Grundlegung, wie schon gesehen, ist das Mittel zum Zweck als *Sache* bestimmt und das gilt als *Person*, was die *Würde* des Selbstzwecks hat. Dagegen wird in der *Metaphysik*, der Bestimmung in der *Kritik der praktischen Vernunft* gemäß, die Freiheit als die *Zurechnungsfähigkeit*, die Person als ein *Subjekt der Zurechnung* erneut bestimmt. Dabei ist die *moralische* Persönlichkeit als eine Eigenschaft der Person von der *psychologischen* Persönlichkeit unterschieden. Die letztere ist das Vermögen, sich eigener *Identität* bewusst zu werden und die erstere die Freiheit des Vernunftwesens unter dem moralischen Gesetz. Daraus folgt, die Person befolgt das sich selbst gesetzte Gesetz. Dagegen ist die Sache Ding ohne Zurechnungsfähigkeit.^{88 89}

2. 3. 2 Probleme der kollektiven Persönlichkeit

Ich versuche als nächstes einige kritische Kommentare zu machen in Bezug auf den vereinigten Willen, der eine Grundlage für die Lehre der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant ist.

Der Begriff des kantischen *vereinigten Willens* lässt die Freiheit des Individuums, das das Subjekt der inneren Gesetzgebung ist, mit der Freiheit anderer koexistieren, vor allem dadurch, dass er zum Grund der *äußeren Gesetzgebung* wird. Durch die äußere

⁸⁸ Vgl. ebd. B 22f.

⁸⁹ Schelling rekonstruiert die kantische Unterscheidung zwischen dem Willen und der Willkür in einer ontologischen Formulierung. Nach ihm sei die Willkür eine relative Erscheinungsform des Willens, der als reines Selbstbestimmen ohne Bezug auf Objekte und daher weder mit Naturtrieb noch mit Widerstand dazu „absolut frei“ sei. „Nun wird aber behauptet, die Willkür sey nicht der absolute Wille selbst, denn dieser ist, wie im Vorhergehenden bewiesen, nur auf das reine Selbstbestimmen an sich gerichtet, sondern nur die Erscheinung desselben. Vom Willen absolut gedacht kann man also nicht sagen, weder daß er frei, noch daß er nicht frei sey, denn das Absolute kann nicht als handelnd nach einem Gesetze gedacht werden, das ihm nicht durch die innere Notwendigkeit seiner Natur schon vorgeschrieben wäre. Da das Ich im absoluten Willensakt nur das Selbstbestimmen als solches zum Objekt hat, so ist für den Willen absolut gedacht keine Abweichung von demselben möglich, er ist also, wenn er frei genannt werden kann, *absolut* frei, denn was für den erscheinenden Willen Gebot ist, ist für jenen ein Gesetz, das aus der Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Soll aber das Absolute sich selbst erscheinen, so muß es sich seinem Objektiven nach von etwas anderem, von etwas Fremdartigem anhängig erscheinen. [...] Dieses Fremdartige, wovon der absolute Wille zum Behuf der Erscheinung abhängig ist, ist der Naturtrieb, im Gegensatz gegen welchen allein sich das Gesetz des reinen Willens in einen Imperativ verwandelt. Der Wille absolut betrachtet aber hat ursprünglich nichts anderes zum Objekt als das reine Selbstbestimmen, d.h. sich selbst. Es kann also kein Sollen, kein Gesetz für ihn geben, was *forderte*, daß er sich selbst Objekt sey. Also ist das Sittengesetz, und die Freiheit, insofern sie in Willkür besteht, selbst nur Bedingung der Erscheinung jenes absoluten Willens, der alles Bewußtsein konstituiert, und insofern auch Bedingung des sich selbst Objekt werdenden Bewusstseins.“ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt am Main 1995, S. 644f. Zu der *Metaphysik der Sitten* Kants erklärt Schelling: „Es ist aber wohl zu denken, daß, wenn man von dem Phänomen der Willkür aus rückwärts auf das ihm zu Grunde Liegende hätte schließen wollen, man wohl schwerlich jemals die rechte Erklärung desselben getroffen hätte, obgleich Kant in seiner Rechtslehre wenigstens den Gegensatz zwischen dem absoluten Willen und der Willkür, wenn schon nicht das wahre Verhältnis der letzteren zum ersteren angedeutet hat, welches denn ein neuer Beweis von der Vorzüglichkeit der Methode ist, welche kein Phänomen als *gegeben* voraussetzt, sondern jedes, als ob es völlig unbekannt wäre, erst aus seinen Gründen kennen lernt.“ Ebd. S. 646.

Gesetzgebung wird der *Staat* konstruiert, und dieser Staat ist besonders in der kantischen *Friedensschrift* (1795) als eine *Person* genannt.⁹⁰ Nun ist die äußere Gesetzgebung überhaupt der Zwang oder die Beschränkung zur äußeren Handlung, die keiner Befolgung der Pflicht als eines Zwecks bedarf. Folglich kann es nur eine Analogie sein, wenn Kant den Staat eine Person nannte. Niemals hat er eine *überindividuelle Persönlichkeit* als ein moralisches Subjekt substantiell angenommen. Der Träger der Persönlichkeit als Selbstzweck ist nach Kant der *einzelne Mensch* als eine individuelle Person. Dabei ist der vereinigte Wille mehr eine Grundlage für die *bürgerliche Gesellschaft* als für den *Staat*, wie es in der Privatrechtslehre gezeigt wird, und nur verbietet er, die Freiheit anderer zu verletzen. Dagegen ist die Vernunft ein Vermögen, als Pflicht zu gebieten, das Streben nach dem eigenen Wohlergehen zu relativieren und das Wohlergehen anderer zu befördern. Nun ist der Wille überhaupt, wie jetzt gesagt, nichts anderes als die Vernunft. Weil der Wille überhaupt dazu ein Begehungsvermögen ist, über die jeweilige Willkür hinaus die Pflicht schlechthin zu gebieten, ist er schon für alle gemeinsam ein Vermögen der Vernunft, bevor er „vereinigt“ wird. In der Tat hat Kant bezüglich der Vernunft, die mit dem Willen überhaupt gleichgesetzt ist, erklärt, es gäbe nur *eine einzige Menschenvernunft*, obwohl es viele verschiedene philosophische Bemühungen um die Vernunft und Streitigkeiten daraus gegeben hat.⁹¹ Was diese Vernunft oder dieser Wille überhaupt von uns verlangt, ist die *Beschränkung* der eigenen Willkür nach der eigenen Freiheit und dem Wohlergehen, und zugleich die *Beförderung* der Freiheit und des Wohlergehens anderer. Dazu spielen die Vernunft und der Wille auch eine Rolle, Freiheit und Wohlergehen zwischen dem Ich und den anderen unter einem objektiven Gesichtspunkt auszugleichen. Wie Kant in seiner *Rechtslehre* schreibt, funktioniert in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur die *austauschende* Gerechtigkeit des einen gegen andere, sondern auch die *austeilende*.⁹² Dafür ist ein gerechter Beteiligter als Urteiler nötig. Aber auch dabei ist keine *andere* Vernunft nötig. Es ist eine wichtige Rolle der Vernunft sowie des Willens, die sich auf Erkenntnisse oder Begehren der Objekte nicht direkt beziehen, Zustände eigener und anderer Personen zu berücksichtigen und ihre Interessen auszugleichen.

⁹⁰ „Ein Staat ist nämlich nicht (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat) eine Habe (partimonium). Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponieren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem anderen Staate einzuverleiben, heißt seine Existenz, als einer moralischen Person, aufheben, und aus der letzteren eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken läßt.“ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 7.

⁹¹ Vgl. Kant, *Rechtslehre*, ebd. BVI.

⁹² Vgl. ebd. B 154f.

Nun folgt aber daraus, dass die individuelle Person bei Kant die minimale Einheit darstellt, und es schwierig ist, die Möglichkeit der *kollektiven Persönlichkeit* daraus in der konkreten Form abzuleiten. Insofern sich die Rolle der Vernunft darauf beschränkt, jede Person zu beachten oder ihre Interessen auszugleichen, bildet nur die individuelle Person die Einheit der Person überhaupt. Zwar macht die Würde der Person des Individuums das Prinzip des modernen Gesetzes aus, das Kant vorgegeben hatte. Dieses Prinzip ist ohne Zweifel das wichtigste auch im Kontext der Gerechtigkeitstheorien. Aber es könnte vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Probleme auch ein relativ anderes Element als die *Würde* der individuellen Person existieren, das den Begriff derselben Würde *erweitern* könnte. Das möchte ich nicht direkt die *kollektive Identität* nennen. Aber der Begriff der Persönlichkeit könnte sich nicht nur auf den individuellen Menschen begrenzen, sondern sich auch einige Funktionen, die Individualität selbst, *erweitern*, oder sie *ergänzen*. Wenn z.B. ein Ausländer eigenes Recht behauptet, verlangt er es zwar, dass er als eine Person anerkannt wird. Aber zugleich hat er eine Identität als ein Mitglied einer Gruppe, der er angehört, und wünscht, seine Zugehörigkeit zur Gruppe anerkannt zu wissen, die die Sprache, die Sitte, die Lebensformen, die Denkweise u.s.f. enthält. Bezüglich dieses Punktes ist die Betrachtung Kants auf das Recht von einem „Weltbürger“ gerichtet, beim Besuch in einem fremden Land mit Gastfreundlichkeit empfangen zu werden. Dieses Recht bedeutet ohne Zweifel ein Recht, im Ausland *als ein Mensch* empfangen zu werden. Hierin ist kein Recht der Anerkennung *als ein Mitglied einer Gruppe* enthalten. Wird einem Ausländer dagegen sein Recht vernachlässigt, ist sein Recht als ein Mitglied der jeweiligen Nationalität, Religiosität eingeschränkt, *bevor* er sein Recht als Mensch verliert. In der multikulturellen Gesellschaft, in der die Zugehörigkeit nach Aussehen und Sprache leicht zu unterscheiden ist, wäre eine solche „kollektive Identität“ so auffällig, dass die Identität „als Mensch“ erst nach vielschichtigen Reflektionen zum Vorschein käme. Unter dem Gesichtspunkt der Mitglieder, die gleiche Herkunft oder Religion gemeinsam haben, bedeutet die Verletzung des Rechts eines anderen Mitglieds die Verletzungen ihrer eigenen Rechte als Zugehörige der Gruppe, unabhängig davon, wie stark die Verbindlichkeit in der Gruppe als solcher ist. Derjenige, der dieses Problem der „kollektiven Identität“ untersuchen möchte, muss zwar von dem kantischen Imperativ, jemanden als eine *individuelle* Person zu beachten, aber er muss von keinem ausgehen wie, „*beachte sein Recht, als wäre es Recht, das er mit anderen Mitgliedern von der gleichen Gruppe gemeinsam hätte*“. Hier scheint eine Grenze des kantischen Menschenbildes, zumindest in seiner *Rechtslehre*,

aufzutauchen, das die Würde der individuellen Person begründet.

Trotzdem muss der *funktionalistische* Gesichtspunkt über die kollektive Persönlichkeit hier berücksichtigt werden. Wenn man die kollektive Persönlichkeit, also auch die Vereinigung des einzelnen Willens nicht *substantiell*, sondern *funktionell* versteht, dann kann man finden, dass diese kollektive Persönlichkeit auf die jeweiligen Dimensionen der menschlichen Handlungen angewandt werden kann, insoweit sie der Träger der Zurechnung sein kann. In diesem Sinne kann die kollektive Persönlichkeit eine Rolle als Urtypus für die Gemeinschaftlichkeit spielen, der auch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe nicht ausschließen muss. Obwohl Staat, Nation („Volk“ in der kantischen Terminologie) und Mensch als Gattung, die Kant als Beispiel der kollektiven Persönlichkeit nennt, meistens nach dem Modell der individuellen Person sehr substantiell aussehen, besteht die Absicht Kants jedoch eigentlich in der Darstellung der *Funktion der Vereinigung des Willens*, die sich daraus ergibt, dass *der Mensch als Träger der Vernunft* 1) *Zustände seiner eigenen Willkür vergegenständlicht*, 2) *für seine eigene Tat verantwortlich wird* und 3) *Freiheiten anderer in sich einbezieht*. In dieser Konstruktion keinen Platz für die Zugehörigkeit einzuräumen ist eine einseitige Interpretation, obwohl die praktische Philosophie Kants im Ganzen als die Grundlage für die *individuelle* Persönlichkeit konzipiert ist und nur analogisch als diejenige der *kollektiven* Persönlichkeit gültig aussieht.

2. 3. 3 Erweiternde, ergänzende Persönlichkeit und Vervollkommnung anderer Person

Während die juristische Pflicht eine *negative*, unnachlässliche Pflicht ist, ist in die ethische Pflicht als eine *positive*, verdienstliche Pflicht die Glückseligkeit anderer eingegliedert. Aber inwieweit könnte sie eine erweiternde, ergänzende Persönlichkeit wie z.B. die der „kollektiven Identität“ begründen? Die „erweiternde, ergänzende Persönlichkeit“ bildet als das Ganze eine persönliche Einheit, unabhängig von der Verbindlichkeit der Beziehung als solcher, die das Versprechen ermöglicht oder eine gemeinsame Kultur und Tradition hat. Sie zwingt einen Menschen seine individuelle Person nicht aufzugeben, aber es macht einen wichtigen Bestandteil der individuellen Person selbst, dass er als ein *Mitglied* einer Beziehung anerkannt wird, und sich insofern erst als eine *ganze Person* vollendet, als sie nicht nur aus einem Menschen besteht, sondern auch von anderen Mitgliedern *ergänzt* wird, die einander anerkennen, und dadurch die eigene Persönlichkeit mit Hilfe anderer Mitglieder *erweitert*. Eine solche

Person, wenn es mir erlaubt wird, sie mit Max Scheler so zu nennen, eine *Gesamtperson*,⁹³ bezieht sich als das Ganze auf andere Gesamtpersonen, die in gleicher Weise geformt sind. Wo z.B. zwei Individuen sich treffen, die füreinander Ausländer sind, miteinander kommunizieren, und sie sich dabei der kulturellen Verschiedenheit bewusst sind, so funktioniert dort diese erweiternde, ergänzende Persönlichkeit oder die Gesamtperson. In vielen Fällen kann man nur dann den Gegner als *einen* Menschen anerkennen, wenn man auch diese Dimension der Gesamtperson einbeziehen kann.

Auch die Pflicht, die Kant uns auferlegt, die Glückseligkeit anderer zu fördern, wenn nur formal ausgesagt, wird dem Inhalt nach auf die Achtung der anderen sinnlichen Antriebe begrenzt, insofern sich die Glückseligkeit nur auf die Sinnlichkeit beziehen würde. Aber die menschliche Glückseligkeit kann niemals nur sinnlich bestimmt werden. Sie könnte auch die geistige Hingabe für andere sein, auf der Zugehörigkeit beruhen, auch Vervollkommnung der Person und Kultivierung der Vernunft sein, wie dies z.B. Christian Wolff annimmt. Wäre Glückseligkeit nur Erfüllung der sinnlichen Antriebe, dann wäre eine andere Person nur ein Bündel der sinnlichen Antriebe. Insofern Kant uns gebietet, die „Person“ anderer zu beachten, trifft eine solche Kritik für ihn nicht zu. Aber Personen gegeneinander anzuerkennen bedeutet auch *einen allgemeinen Zweck* zu haben. Darüber hinaus ist dieser Zweck auf das private Interesse nicht begrenzt. *Vervollkommnung anderer Person* könnte ausreichend ein gemeinsamer Zweck sein. Die Vernunft oder der Begriff des vereinigten Willens soll eigentlich diesen allgemeinen Zweck begründen. Allerdings hat Kant seine Erläuterung über den *vereinigten Willen* damit angefangen, sie *auf die Rechtslehre zu begrenzen*, die darauf abzielt, *äußere Freiheiten und Handlungen der individuellen Personen um des Einklangs willen zu beschränken*. Es ist daher schwierig, den Begriff der kollektiven Persönlichkeit, die in der Zugehörigkeit einer Beziehung einen Bestimmungsgrund als eine individuelle Person sucht, auch aus der an der individuellen Ethik orientierten Tugendlehre abzuleiten.

2. 3. 4 Der mechanisch-metaphysische Charakter der kantischen Rechtslehre und der Bereich der Sozialethik

Wenn Kant das allgemeine Prinzip des Rechts so formuliert, „[e]ine jede Handlung ist *recht*, die oder nach der Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“,⁹⁴ berührt er die

⁹³ Zu dem Begriff der Gesamtperson vgl. das vierte Kapitel dieser Arbeit.

⁹⁴ Ebd. B 37.

Koexistenz der einzelnen freien Subjekte als individueller Personen. Diese Koexistenz der Freiheit der individuellen Willkür ist „nach der Analogie der Möglichkeit der freien Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der *Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung*“ in der Physik, nicht notwendigerweise wie eine Metapher.⁹⁵ Das bedeutet, das kantische Modell der Gesellschaft verhält sich ähnlich zum Aggregat der atomistischen Individuen, die, wie bei Hobbes, den Vertrag machen und Freiheit beschränken nur darum, sich *eigene* Interessen zu sichern. Darüber hinaus ist es nicht leicht, bei der Rechtslehre Kants das Motiv der *Sozialethik* abzulesen, die nicht nur die individuelle, sondern auch die kollektive Persönlichkeit behandeln sollte, weil seine Rechtslehre von der Tugendlehre scharf unterschieden ist. Die kantische Rechtslehre sieht von Anfang an möglichst von der sittlichen Implikation ab und wurde *mechanisch* konzipiert. Einige Beispiele für diesen *mechanischen*, aber zugleich auch den *metaphysischen* Charakter der kantischen Lehre über den bürgerlichen Zustand, in dem der ihn begründende, vereinigte Wille rechtlichen Handlungen die zwanghafte Verbindlichkeit zuerkennt, die erst die Rechtsverhältnisse ermöglicht, sollen im Folgenden gezeigt werden.

Damit das Eigentum, der Vertrag und das Versprechen nicht provisorisch, sondern peremptorisch konzipiert werden, muss die *bürgerliche Gesellschaft* gestiftet werden. Ihr Grund besteht in der Menschenvernunft. Zum Beispiel wird das Privateigentum durch eine Bemächtigung des Gegenstandes ermöglicht, die nicht die Tatsache als solche des einzelnen empirischen Besitzes, sondern die von der Vernunft angenommene Idee des *Gemeinbesitzes* voraussetzt. Das Privateigentum als ein Recht beginnt aber aus der *ursprünglichen* Erwerbung, die nicht aus einem Vertrag *abgeleitet* werden muss und auf dem vergegenständlichten Verhältnis der Person gegen die Sache beruht. Es ist als ein *Faktum der Vernunft* legitimiert, dass der Wille einer Person etwas Äußeres, das von ihr unterschieden wird, als eine Sache besitzt und gebraucht. Hieraus folgt das Privateigentum als ein Recht des auf dem Gemeinbesitz beruhenden, aber zugleich auch ausschließlichen Privatgebrauchs.

Das Privateigentum steht einerseits als ein Sachenrecht über dem von anderen

⁹⁵ Vgl. ebd. B 38. „Nicht notwendigerweise wie eine Metapher“, denn die Rechtslehre, (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*), steht systematisch zwischen der Metaphysik der Natur (*Metaphysische Anfangsgründe der Natur*, 1786) und der Tugendlehre (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*) und man kann schließen, die juristische Pflicht stehe zwischen dem Naturgesetz und dem moralischen Gesetz. Kant hat sich auf ein anderes physikalisches Gesetz berufen, wenn er „die Übertragung des meinen durch Vertrag“ so versinnbildlicht: „Die Translation ist also ein Akt, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört, sowie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Falle zugleich begriffen betrachtet werden kann,

gewonnenen, abgeleiteten persönlichen Recht, weil das erstere auf der ursprünglichen Erwerbung beruht (Z.B. „Kauf bricht Miete“). Andererseits hat Kant zum Sachenrecht auch erklärt, es sei ein *vermitteltes* Recht, das sich *erst* im bürgerlichen Zustand durch den vereinigten Willen legitimiert, nicht im *direkten* Verhältnis eines Subjekts gegen das Objekt, sonst würde das Sachenrecht auf dem Gebot einer Person gegen die Sache, nämlich auf das „Personifizieren der Sache“⁹⁶ begründet werden. Beim Vertrag und dem Versprechen zeichnet sich die *Wirklichkeit des vereinigten Willens* mehr ab. Z.B. beruht der Vertrag nicht auf dem jeweiligen Willen entweder des Promittenten oder des Acceptanten, sondern auf dem vereinigten Willen, der beides enthält. Sonst könnte nicht erklärt werden, der Vertrag gründe sich auf das Einverständnis zwischen dem Promittenten und dem Acceptanten. Das ist ein wichtiges Thema des persönlichen Rechts (§18-§23). Und das Versprechen, z.B. des Schenkens, ist als ein Beispiel dafür vorgebracht, angesichts der sozialen Zustände den *Unterschied des Naturzustandes und des bürgerlichen Zustandes* zu verdeutlichen. Der **Schenkungsvertrag** nämlich ist als ein privater Akt der einen Person gegen die andere beliebig und hat keine gesetzliche Verbindlichkeit, während er im bürgerlichen Zustand verbindlich ist, wenn kein Vorbehalt gemacht wird (§37). Denn würde das Brechen des Versprechens rechtlich erlaubt, würde das *Versprechen überhaupt* prinzipiell nicht möglich sein. Außerdem ist das **Sicherstellen des Ausgeliehenen** im bürgerlichen Zustand keine absolute Verantwortung des Borgers, wenn es keine spezielle Bestimmung beim Ausleihen gibt (§38). Kant hat zwar den Grund dafür nicht klar angegeben. Aber nach dem Beispiel der **Ersitzung** (§33) würde eine Sache, die nicht im „kontinuierlich erhaltenden und dokumentierten Besitz“ wäre, als ein herrenloses Ding (res nullius) angesehen und das Objekt des ursprünglichen Besitzes von einer dritten Partei im guten Glauben. Nach Analog dazu könnte man schließen, es trifft auch hier zu, dass *das Sachenrecht eine Verantwortung der Ausübung desselben Rechts begleitet*. Eben sowohl wird im bürgerlichen Zustand die **Wiedererlangung des Verlorenen** ungültig und ein Gegenstand des Besitzes einer dritten Partei, wenn das Verlorene rechtmäßig erworben und verkauft wird (§39). Denn ein legitimes Geschäft muss der Rechtmäßigkeit in einzelnen Fällen (hier dem Sachenrecht des Verlierers) vorgezogen werden, *damit das Eigentum im bürgerlichen Zustand prinzipiell möglich ist*. Damit das Eigentum überhaupt möglich ist, ist es von mehrerem Belang, *wie legitim der gegenwärtige*

und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.“ Ebd. B 102.

⁹⁶ Vgl. ebd. B 94.

Zustand des Besitzes besteht, als, wer am frühesten ein Ding erworben hat. Wenn der Verlierer das Verlorene nicht sofort wiedererlangt und es inzwischen durch legitime Verfahren verkauft wird, dann zieht die die bürgerliche Gesellschaft normierende Vernunft (die austeilende Gerechtigkeit) das letztere vor, nämlich das legitime Verkaufen, indem sie erweist, dass das Eigentum auf dem vereinigten Willen besteht. All dieses begründet Regeln für das Zusammenleben in der bürgerlichen Gesellschaft. Hier ist die Rechtsordnung in einer *transzendentalen*, und zugleich *sachlichen* Weise dargestellt. Der vereinigte Wille gibt dem Leben einzelner Menschen eine Ordnung und dabei bedeutet die Rechtsordnung ein *quasi-mechanisches* System der Rechte und der Pflichten.

Kant hat nur an einer Stelle die kollektive Eigenschaft des vereinigten Willens erwähnt. Das ist in den Kapiteln über Eheschließung (§24-§27). Dort hat Kant behauptet, dass, wenn ein Mensch die geschlechtliche Eigenschaft des anderen benutze, dann dies nichts anderes sei als, eine Person als Sache oder als Mittel zu gebrauchen. Aber in der Ehe dagegen erwerben beide die andere Person ganz und das bewahre „die absolute Einheit“ der Person und sei deswegen kein bloßer Gebrauch der geschlechtlichen Eigenschaften (§25). Aber dies scheint ein ganz naives Urteil zu sein, und zwar nicht weil sich die Ehe auf der Liebe begründe, wie Hegel behauptet, sondern weil Kant hier keine Auffassung davon zu haben scheint, dass *die Ehe eine Form verschiedener kollektiver Persönlichkeiten sein kann*, in der die verschiedenen Personen einander anerkennen und als *eine* Person einen gemeinsamen Zweck suchen. Weil er die ganze Rechtslehre als ein *Verhältnis der einzelnen Person und der Sache* behandelt hat, wurde von einer anderen Form der Person als die individuelle, die auch im Rahmen der Rechtslehre eigentlich hätte erläutert werden müssen, abgesehen.

In der öffentlichen Rechtslehre ist besonders die Lehre von Strafen bemerkenswert. Der Hauptpunkt hier geht aber nicht darauf hinaus, dass man aufgrund der Freiheit als der Zurechnungsfähigkeit die Verantwortung des Verbrechens selber übernehmen muss. Ein sogar fanatisches Plädoyer für die Todesstrafe, obwohl sie nicht unbedingt auf der Behauptung beruht, der Staat müsse seine Ordnung und Majestät erhalten, verliert jedoch ziemlich Aktualität besonders im Kontext der Entwicklung der gegenwärtigen politischen Philosophie, besonders wenn Kant den *Hochverrat* als einen Selbstwiderspruch erklärt, denn er bedeutet nach Kant den Verrat gegen den von sich selbst gestifteten Staat. Auch in Bezug auf den kategorischen Imperativ, den Krieg des Staats gegen den anderen Staat ewig aufzugehen, scheint der Prozess, in dem man den

ewigen Frieden stiften kann, wichtiger zu sein als ein solches (abstraktes) Gebot.⁹⁷ Dafür scheinen auch die *Ethnicity* oder die *religiöse Identität* eine wichtige Rolle zu spielen. Mit anderen Worten wäre es die wichtigere Aufgabe, zum Frieden, die Möglichkeit des Dialogs zwischen Völkern zu suchen, als, dem einzelnen Individuum oder dem einzelnen Staat, einander aufgrund Verträgen verpflichtet, Frieden als das unbedingte Gebot zu gebieten. Denn der Weltfrieden scheint nicht nur durch das vernunftrechtliche Verbot gegenüber Individuen oder den Staat realisiert zu werden, sondern auch Nationen, Religionen, NGOs u.s.w. könnten die Macht des Verbots der Vernunft übernehmen und Subjekte sein, die die Aufgabe des Friedens übernehmen und diese Verbote mit den Neigungen (z.B. mit der Gewohnheit) realisieren.

Insofern wir bei der *Rechtslehre* bleiben, könnten wir den *Personenbegriff* wie oben kritisch betrachten. Aber mit dieser kritischen Betrachtung⁹⁸ kann die Bedeutung der kantischen praktischen Philosophie dennoch nicht ausgeschöpft werden. Denn, wenn wir die *Vorarbeiten* zur kantischen Rechtslehre revidieren, könnte sich dort der Begriff, wenn auch nicht der *kollektiven Persönlichkeit* wie im oben berührten Sinne, aber der

⁹⁷ Zu der kantischen Friedensphilosophie vgl. das 7. Kapitel dieser Arbeit.

⁹⁸ Die hier entwickelte mögliche Kritik zu der kantischen praktischen Philosophie ist nicht mit der postmodernen oder neoaristotelischen schlichten Ablehnung der universalistischen Ethik gleichzusetzen. Hier ist vielmehr gemeint, die Universalität der kantischen Ethik voraussetzend ihre Lücke in Bezug auf die Anwendung auf die konkreten Pflichterfüllungen zu überwinden. In diesem Sinne sind der Versuch Karl-Otto Apels, soweit ich ihn verstehe, die *postkonventionelle* Moralbegründung Kants mit der geschichtsbezogenen Anwendung zu *ergänzen*, und auch derjenige Max Schelers, auch soweit ich ihn verstehe, den Person- und Gemeinschaftsbegriff Kants phänomenologisch zu *erweitern*, für die vorliegende Untersuchung sehr bedeutsam. Bezüglich der politischen Implikation sowohl der Weigerung der Universalität der Ethik als auch der Rückkehr zu der *Selbstsorge* oder der *Üblichkeiten* schreibt Apel: „Dies ist ein Punkt, den die Neoaristoteliker in ihrer konkretistischen Orientierung an «lokalen Üblichkeiten» geflissentlich übersehen; und die jungen Menschen, die von Foucaults Vorstellung einer Ethik des «*souci de soi*» bzw. der authentischen Selbstverwirklichung fasziniert sind, pflegen — ebenso wie Foucault selbst — nahezu blind zu sein gegenüber der Frage, wie es denn möglich sein soll, daß *alle* — alle Individuen und alle verschiedenen Lebensformen — ihr *gleiches Recht* auf authentische Selbstverwirklichung in der Form des Zusammenlebens und der Kooperation verwirklichen können. Es handelt sich, wie man leicht sieht, um das zentrale philosophische Problem des Rechts und der Rechtsgeschichte, in der es ja immer schon darum ging, gerade dem Pluralismus der verschiedenen Glücksinteressen durch Festlegung gemeinsam anerkannter Normen der Gerechtigkeit Rechnung zu tragen. Charakteristischerweise wurde Foucault von diesem Problem gewissermaßen *a tergo* überrascht, als er mit der Frage der *Menschenrechte* konfrontiert wurde; und natürlich hat er bei dieser Gelegenheit sein vorausgegangenes Verdikt gegen universal gültige Moralprinzipien in den Wind geschlagen und, als aufgeklärter und progressiver Europäer, für die *Menschenrechte* votiert.“ Aber es muss hier andererseits offen bleiben, ob das Urteil Apels, Kant kannte keinen Bereich des „kommunikativen Verstehens“, den Hegel vom Begriff des objektiven Geistes konzipiert, richtig ist oder nicht. Hier möchte ich mich nur darauf beziehen, dass schon derjenige kantische *Personenbegriff*, wie er in diesem und dem vorigen Kapitel gezeigt ist, der eigentlich theoretisch als die *reine Selbsttätigkeit*, wie auch Scheler meint, sowie auch praktisch als der *Träger der Verantwortung* (aufgrund der *transzendentalen Freiheit*) konzipiert ist, ein kommunikatives Moment zumindest prinzipiell enthalten kann. Dazu vgl. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, S. 164ff.

Gemeinschaft, viel deutlicher als in der veröffentlichten *Rechtslehre* finden. Im folgenden Kapitel wird daher versucht, den Hauptgedanken der kantischen Rechts- und Gesellschaftsphilosophie in der „Gemeinschaft als Verbindung freier Personen“ zu bestimmen, indem diese *Vorarbeiten* als Gegenstand der Betrachtung zugefügt werden.

Drittes Kapitel. Verbindung freier Personen — Das Modell der intellektuellen Verhältnisse unter Personen in der Rechtsphilosophie Kants

In diesem Kapitel werden einige Motive aus dem ersten Teil der kantischen praktisch-philosophischen Hauptschrift in seinen späteren Jahren *Metaphysik der Sitten*, nämlich *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), besonders Eigentum, Vertrag und Gemeinschaft (insbesondere Familie) und auch die Lehre über die Regierung und Strafe unter dem *ethischen* Gesichtspunkt untersucht. Dabei werden aus den Kant vorangehenden Theorien diejenige von Christian Wolff (1679~1754) und von David Hume (1711~76) erwähnt und mit derjenigen von Kant einigermaßen verglichen, so dass eine Seite des von Kant konzipierten Menschenbildes in der Gesellschaft verdeutlicht werden kann. Die theoretische Arbeit Kants versucht schon sowohl den wolffschen „Dogmatismus“ als auch den humeschen „Skeptizismus“ zu überwinden und die eigene Philosophie aufgrund der kritischen Methode aufzubauen. Dieser Versuch kann auch in seiner Rechtsphilosophie bestätigt werden. Im Kontrast zu Wolf und Hume, die die Kontinuität zwischen *Moral und Recht* auf voneinander verschiedene Weisen betonen, unterscheidet Kant diese deutlich. Zum Teil wegen dieser Methode der Unterscheidung zwischen dem Bereich der *subjektiven Freiheit* und demjenigen der *objektiven Sozialordnung* werden folgende zwei Punkte als charakteristisch für die Rechtsphilosophie Kants hervorgebracht.

(1) Ideale Wirklichkeit als Methode: Das *soziale Wesen* des Menschen wird in den Bereichen des Eigentums, des Vertrags und der Gemeinschaft durch die Vernunftidee des „vereinigten Willens“ a priori aufgezeigt. Dies begleitet einerseits die Schwächung der *realen* ethischen Gemeinschaft, wie sie von Wolff konzipiert wurde, während dabei das Bedürfnis, die *vorhandene*, aber zugleich *auf den Rechtsgrund begründete* Sozialordnung zu erhalten, im Gegensatz zu der wolffschen Lehre des auflösbaren Gesellschaftsvertrags betont wird. Im Vergleich zu der humeschen Gesellschaftslehre kann andererseits sowohl auf die mit Hume übereinstimmende Kritik des historischen Verständnisses der Gesellschaftsvertragslehre als auch auf die Hervorhebung der *Wirklichkeit* der Gemeinschaft als der *idealen* hingewiesen werden.

(2) Gleichheit als Inhalt: Eine die Individuen von der konventionellen Ungleichheit befreiende Lehre der bürgerlichen Gesellschaft wird entfaltet, indem die Menschlichkeit der Mitglieder des Gemeinwesens von der *Freiheit* und der *Würde* bestimmt wird, welche zugleich sowohl die Negation des legitimen Widerstandes und die Plädierung für die Todesstrafe begleitet. Wolff fasst in seiner Naturrechtslehre die Gleichheit der Menschen als das Prinzip der Gesellschaftsformation, während er trotzdem seiner rational-psychologischen Methode entsprechend auch den feudalistischen Vertrag (besonders des „Lehens“) daraus nicht ausschließt. Der feudalistische Vertrag wird prinzipiell aus der Rechtsphilosophie Kants ausgeschlossen, weil er der Menschlichkeit und der sie gewährleistenden Gleichheit als Naturrecht widerspricht. Andererseits konzipiert Hume die bürgerliche Moral in Bezug auf die Erhaltung des Eigentums und des Vertrags nur als die *Verinnerlichung der vorhandenen Rechtsordnung*, die selbst aus dem Bedürfnis der Selbsterhaltung der Menschen entspringe, so dass seine theoretische Basis schon deswegen einen Raum für die soziale Ungleichheit der Menschen gibt, weil er seine praktische Philosophie auf die empirische Tatsache der menschlichen Beziehungen begründet. Dagegen weist Kant darauf hin, dass die menschliche Gleichheit aufgrund des „ursprünglichen Vertrags“ die ideale Wirklichkeit haben kann, und zwar auf der anderen Dimension als der realen Ungleichheit im Leben als Staatsbürger.

Die auf der Methode der kritischen Philosophie aufgebaute Rechtsphilosophie ist besonders für ihre radikale Lehre der *Freiheit* und der *Gleichheit* charakteristisch. Aber es ist nicht gering zu schätzen, dass diese Lehre der Freiheit und der Gleichheit zugleich diejenige der *Würde* und der *Verantwortung* des Bürgers begleitet. In den Strömungen der *Sozialpolitik* seit dem 19. Jahrhundert¹ oder der *Globalisierung* der Marktwirtschaft hat der Staat immer mehr den Individuen oder den privaten Unternehmungen ihre Freiheit zu gewährleisten versucht, während die Bedeutung des Staats selbst im Vergleich zu dem im kantischen Zeitalter auffällig relativiert ist. Welche Bedeutung könnte nun die Rechtsphilosophie Kants oder seine Lehre der Gemeinschaft uns geben?²

¹ Dazu vgl. das vierte Kapitel dieser Arbeit.

² Die kantische Rechtsphilosophie übt vielen Einfluss auch auf die Entstehung der von der Naturrechtslehre befreiten, selbständigen Rechtswissenschaften aus. Das bedeutet aber zugleich, dass Kant die traditionelle Übereinstimmung zwischen Recht und Moral völlig geändert hat. Kant hat nämlich, wie Franz Wieacker sagt, „entscheidende[n] Anteil an der Zerstörung des unkritischen älteren Naturrechts“. Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, 2.*, neubearbeitete Auflage, Göttingen 1967, S. 352. „Als Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* den naiven Apriorismus des

3. 1 Natur und Freiheit, Recht und Moral

Die berühmte Unterscheidung von Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* von *Recht* und *Moral*, *Legalität* und *Moralität* entspricht, wie Wolfgang Kersting aufgrund seinem Verständnis der Geschichte des Naturrechts ausführt, der Unterscheidung der *vollkommenen Pflicht* und der *unvollkommenen Pflicht*, der nicht nur Kant, sondern auch fast alle wichtigen deutschen Philosophen der Aufklärung folgen.³ Nach dieser Unterscheidung erlegt das Recht einem den Zwang auf, die Verletzung der äußeren Freiheit der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft streng zu verbieten, während die Moral als nicht unbedingt gebotene Pflicht wie eigene Vollkommenheit oder Hilfeleistung anderer in Not dem Status eines Ermessens überlassen wird. Das Recht scheint dabei als äußerer Zwang ganz anders als die Moral als innere Freiheit behandelt zu werden. In der Tat scheint die Unterscheidung der *Rechtslehre* und der *Tugendlehre* in der *Metaphysik der Sitten* dies zu bestätigen und darüber hinaus ist die Rechtslehre Kants darin charakteristisch, dass, wie auch im vorherigen Kapitel gesehen, es die juristische Pflichten als die mit der dem Naturgesetz ähnlichen Notwendigkeit ausgestatteten, von den inneren Motiven einzelner abgesehenen, äußeren Zwänge interpretiert.

Aber nach Kersting ist die Gesellschaft, wie Kant sie konzipiert, nicht nur als der notwendige Mechanismus wie der der Natur zu verstehen, da sie nicht nur ein Gegenstand für die objektive Erkenntnis bleibt, sondern selbst auf dem *moralischen*

Vernunftrechts mit philosophischen Mitteln zu Fall gebracht hatten, vereinigten sich diese Strebungen in der historischen Rechtsschule zu einer geschichtlich vertieften Anschauung der römischen (und deutschen) Rechtsquellen und zur Erneuerung der positiven Rechtswissenschaft von Grund auf. Anstelle der verflachten Moralphilosophie der Aufklärung nahm jetzt eine selbstherrlich gewordene Rechtswissenschaft die Grundlegung des Rechts selbst in Anspruch [...].“ Ebd. S. 24. Auch sein Einfluss auf den Gesetzespositivismus, insofern dieser sich auf den material-ethischen Relativismus stützt, sowie auf die apriorische Sozialethik sei unübersehbar: „[...] Kants Kritik der praktischen Vernunft und seine Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre [haben] die Rechtsmetaphysik des älteren Naturrechts wie des Vernunftrechts widerlegt, die Unzulässigkeit ihrer absoluten inhaltlichen Postulate erwiesen und, schon vor Hegel, die Situationsbedingtheit (nicht die Unmöglichkeit!) aller materialen ethischen Entscheidungen aufgedeckt. [...] Aber da sich bereits um 1800 die zukunftsreichsten Rechtsdenker, allen voran Hugo, Feuerbach und Savigny, in der einen oder anderen Weise zu Kant bekannten, so gründete sich fortan die Frage nach der Gerechtigkeit des positiven Rechts auf Kants Ethik der sittlichen Autonomie der Person und ihres sittlichen Willens und auf Kants Auffassung der Rechtsordnung als der Ermöglichung der größten Freiheit, die mit der Freiheit der Rechtsgenossen zusammen bestehen kann. Durch Kants Kritiken, vor allem durch die *Kritik der reinen Vernunft*, nahm zugleich die Frage nach *apriorischen Bedingungen einer Sozialethik* [H. v. m.] für diese Denker die Gestalt der Frage nach den formalen Bedingungen einer philosophisch legitimierten positiven Rechtswissenschaft an. Von Kants (selbst keineswegs formaler) Ethik geht daher eine Hauptader des wissenschaftlichen Formalismus, d.h. des rechtswissenschaftlichen Positivismus aus, der den späten Usus modernus in eine autonome Wissenschaft des positiven Rechts umbilden sollte.“ Ebd. S. 352f.

³ Vgl. Wolfgang Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1997, S. 74ff.

Postulat der menschlichen Freiheit beruht.⁴ Nach diesem Verständnis ist das Recht für die Normierung der Gesellschaft nicht nur ein heteronomes Zwangssystem, sondern es ist zugleich das Ergebnis der menschlichen Freiheit und der Autonomie. Und dann müssten die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* anders als die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), die eigentlich systematisch der Rechtslehre vorausgesetzt werden sollen, so verstanden werden, dass sie die menschliche Freiheit behandeln.

Wenn auch das die Gesellschaft zu normierende Recht aber nicht das Gesetz der *Natur*, sondern das Gesetz der *Freiheit* behandelt, bezieht es sich jedoch nicht direkt auf die Moral oder die innere Freiheit des Menschen. Kant beharrt auf seiner Position, die die Legalität und die Moralität, d.h. die zwanghafte, von dem inneren Motiv absehende Befolgung der vollkommenen Pflicht und die dem eines freien Ermessens überlassene Befolgung der unvollkommenen Pflicht unterscheidet. Dagegen nehmen andere Philosophen der Aufklärung, z.B. Wolff und Hume, auf verschiedene Weise die Position ein, die das Recht und die Moral, die Legalität und die Moralität *kontinuierlich* fasst. Wolff leitet nämlich als ein deutscher Aufklärer das Recht aus der menschlichen Pflicht der *Vervollkommnung* ab, während Hume als ein englischer Aufklärer umgekehrt die für das menschliche Zusammenleben benötigte Moralität als die *Verinnerlichung* bei den Individuen der Rechtsordnung der bürgerlichen Gesellschaft erklärt, die für die Sicherheit des Lebens gestiftet wurde.⁵

Es ist bekannt, dass sich Kant in seiner theoretischen Philosophie oft auf Christian Wolff und David Hume beruft, den ersteren als Dogmatiker und den letzteren als Empiriker charakterisiert, der notwendig zum Skeptizismus führe, und die eigene Philosophie als das von beiden zu unterscheidende System der kritischen Philosophie bestimmt. Was dies bedeutet, könnte dadurch einigermaßen verdeutlicht werden, dass man sich auf ihre Behandlungen des Begriffs der menschlichen *Natur* konzentriert. Z.B. wiederholt Wolff, dass die menschlichen Pflichten sich auf der „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen begründen. Diese Ansicht beruht nicht nur auf einem theologischen Verständnis des Menschen, dass die Menschlichkeit als ein unveränderliches Wesen bestimmt ist, sondern auch auf der anthropologischen Bestimmung des Menschen aufgrund des Daseins der *freien Willkür* im Vergleich mit anderen Tieren.⁶ Aufgrund dieser Ansicht bestimmt er die menschliche *Pflicht* als die *Vervollkommnung* des Menschen und seines Zustandes wegen seiner *Übereinstimmung mit dem menschlichen Wesen*. Diese Bestimmung beruht auf der klaren

⁴ Vgl. ebd. S. 121ff.

⁵ Zu der humeschen, empiristischen Lehre über die Kontinuität des Rechts und der Moral vgl. 3. 3 dieses Kapitels.

⁶ Vgl. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken (3) (Deutsche Ethik)*, Gesammelte Werke I. Abteilung Band 4. Hildesheim/New York 1976, §1.

Kontinuität zwischen dem natürlichen Wesen des Menschen und dem seine Pflichten erfüllenden Willen. Daraus wird die Ansicht notwendig abgeleitet, dass es eine Pflicht sei, die eigene oder der anderen Glückseligkeit zu fördern, da bei Wolff *die Vollkommenheit zugleich die Glückseligkeit bedeutet*. Daher könnte man die Pflicht als die Erfüllung eigener Bedürfnisse bestimmen, insoweit diese für die Vervollkommnung des Menschen unumgänglich ist.

Für Wolff selbst enthält die Menschlichkeit schon eine moralische Bedeutung. Weil er behauptet, „die Erkenntnis des Guten ist ein Bewegungsgrund des Willens“,⁷ und weil dieses Gute nichts anderes als die eigene *und* der anderen Vollkommenheit und diejenige ihrer Zustände bedeutet, kann man annehmen, dass dort der *moralische Optimismus* intendiert ist. Dagegen ist für Kant, der teilweise die skeptische Methode Humes akzeptiert, dieser Optimismus zweifelhaft. Die Menschlichkeit ist nämlich als solche *egoistisch* bestimmt und der Mensch neigt immer dazu, die eigene Glückseligkeit derselben der anderen vorzuziehen. Er kann daher nicht die Menschlichkeit als solche für moralisch halten, sondern sie muss von der Tugend als der *moralischen Stärke des Willens* kultiviert werden.

Man dürfte unter dem Gesichtspunkt der praktischen Philosophie den Unterschied zwischen Wolff und Kant wie oben zusammenfassen. Dieser Unterschied spiegelt sich auch in ihrem Begriff der menschlichen *Natur* wider. Für Wolff ist die freie Willkür ein Teil der *natürlichen* Eigenschaften des Menschen. Man kann zwar nicht daher sofort entscheiden, ob diese freie Willkür als eine natürliche Eigenschaft des Menschen bei Wolff *genetisch-naturwüchsig* gefasst ist oder in ihrem Abstand zu der Natur, da bei ihm die *historische* Methode von der *normativen* nicht genügend unterschieden ist. Aber wenn er die Vollkommenheit als die Übereinstimmung der einzelnen Teilen im Ganzen bestimmt,⁸ und dabei diesen Zustand der Übereinstimmung mit dem Beispiel der Uhr erklärt, kann man diese Bestimmung so verstehen, dass Wolff die freie Willkür des Menschen als das Vermögen annimmt, *den Zweck des Ganzen selber zu bestimmen*. Der Satz, nur Handlungen aufgrund der freien Willkür seien zurechnungsfähig, ist daraus abzuleiten. Die zurechnungsfähigen Handlungen stimmen zugleich als „die sittliche Notwendigkeit“⁹ mit den natürlichen Eigenschaften des Menschen überein.

Hierin scheint aber ein Zirkelschluss zu bestehen, weil die Natur für die freie Willkür vorausgesetzt ist, während zugleich die freie Handlung für die natürliche Eigenschaft der „sittlichen Notwendigkeit“ vorausgesetzt ist. Kant versucht wahrscheinlich diese Schwierigkeit zu überwinden, indem er sowohl den Abstand zwischen der Natur und der freien Willkür als auch die Möglichkeit der freien Willkür, d.i. ein Vermögen, die natürlichen Eigenschaften des Menschen zu überwinden, viel klarer als Wolff an den Tag zieht. Hegel nimmt danach von dem *Naturalismus* entscheidend Abschied, indem er den inneren Zusammenhang zwischen der Naturnotwendigkeit und der Freiheit abschneidet und die Natur ausschließlich als das Material für die Verwirklichung der menschlichen Freiheit im Staat ansieht.

Aber das für die Aufklärung eigentümliche Motiv der *menschlichen* Natur, das zugleich theologisch und anthropologisch ist, und dessen Nachklang auch bei Kant zu finden ist, ist genau in

⁷ Ebd. §6

⁸ „Die Vollkommenheit einer Sache überhaupt besteht in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen in einem, oder des Vielen, was von einander unterschieden in einer Sache enthalten ist.“ Christian Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, Gesammelte Werke I. Abteilung Band 19, Übersetzt aus dem Lateinischen ins Deutsch von Gottlob Samuel Nicolai, Hildesheim/New York 1981, §9.

seiner *moralischen* Implikation im Begriff *Natur* charakteristisch. Der kurze Ausdruck dafür ist „Zurück zur Natur“ Rousseaus, der auch die Romantik beeinflusst. Wenn man das Grundmotiv Rousseaus so versteht, dass es darauf abzielt, mit der Vernunft die menschliche Natur zu erkennen und die ihrer entsprechende Gesellschaft nicht herkömmlich, sondern mit dem Modell des Gesellschaftsvertrags zu konstruieren, haben sowohl Wolff als auch Kant dasselbe Motiv gemein. Deswegen rehabilitiert Kant die Natur, die er einmal in seiner zweiten *Kritik* als das *Objekt* der moralischen Kultivierung angesehen hat, in seinen kleineren Schriften über die Geschichtsphilosophie sowie in seiner dritten *Kritik* wiederum im Kontext der Lehre der Naturabsicht als das *Subjekt* derselben Kultivierung.

Hier ist wichtig, welche Bedeutung sowohl die Diskontinuität als auch die Kontinuität bei Kant zwischen der Natur und der freien Willkür haben kann. Diese Bedeutung könnte durch die Untersuchung seiner transzendentalen, normativen Methode verdeutlicht werden.

Nur dadurch, dass Kant das *Erkenntnisvermögen* nicht als die natürliche Eigenschaft, mit der *nur* der Menschen ausgestattet ist, sondern umgekehrt als die *apriorische* Bedingung für das Dasein des intellektuellen „Vernunftwesens“ überhaupt, *inklusive* des Menschen, erläutert, können seine anthropologischen Ansichten eine konsequente *Systematik* erreichen, die von den physischen Bewegungen, den tierischen Antrieben und den psychischen Mechanismen unabhängig ist. Das Erkenntnisvermögen, wie es er untersucht, könnte, nicht nur auf die Menschen, sondern, wie er gemeint haben könnte, auch auf intellektuelle Wesen überhaupt angewandt werden, die auf einem anderen Planet wohnen könnten. Indem Kant auf eine solche Weise die transzendente Methode gebraucht, die die natürliche Bestimmtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens einklammert, wird die Kontinuität zwischen der menschlichen *Pflicht* einerseits und der *Glückseligkeit* andererseits abgeschnitten und daher wird zugleich die *Harmonie* wie die der wolffschen Ethik verloren. Einfach gesagt: *Das Konzept der Ethik Wolffs, das es erlaubt, dass die eigene Glückseligkeit zugleich als eine Pflicht gelte, wird von der Ethik Kants entscheidend zurückgewiesen, die keine Neigungen in die Pflichten aufzählt.* Der auch in der wolffschen Pflichtenlehre enthaltene Artikel der Förderung der *Glückseligkeit anderer* sowie der der *eigenen Vollkommenheit* werden als „die Pflicht, die zugleich auch der Zweck ist“, von einander isoliert. Darüber hinaus wird die *Pflicht gegen Gott*, die bei der wolffschen Ethik noch vorhanden ist und vielleicht eine Rolle der Vermittlung zwischen der Pflicht gegen sich selbst und derselben gegen andere übernimmt, bei der kantischen Pflichtlehre eliminiert. Dies scheint mit einem Blick die Entstellung von Kant zur wolffschen Pflichtlehre zu enthüllen. In der Tat nimmt Kant an, der die Kontinuität zwischen der menschlichen Natur und der freien Willkür abschneidet und sich auf die transzendente Bestimmung der Freiheit stützt, die auch bei Kant – wie bei Wolff – nichts anderes ist als die *Zurechnungsfähigkeit*, und die – nicht wie bei Wolff – unabhängig von dem empirischen Begriff der Freiheit wie der „freien“ Bewegung im physischen Sinne und auch von der psychischen „freien“ Willkür des Wählens unabhängig konzipiert ist, dass die menschliche Natur zugleich als der durch den freien Willen der Pflicht unterzuordnende Gegenstand und dementsprechend als ein *Mittel* einerseits und als die „Naturanlage“, die durch den freien Willen immer vervollkommenet werden soll, nämlich als ein *Zweck*, gültig sei. Diese – sozusagen – *Fragmentierung* des Begriffs der Natur macht

⁹ Ebd. §37.

neben derselben der Pflichtenlehre einen Grundcharakter der kantischen Philosophie aus.

Allerdings dürfen wir nicht von der Bedeutung des dem transzendentalen Menschenbild Kants entsprechenden, normativen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft absehen. Da steht die radikale Überlieferung des wolffschen Naturrechts, das alle Menschen für „von Natur“ gleich hält.¹⁰ Indem Kant, unabhängig von den empirischen, natürlichen Elementen des Menschen, die Bedingungen für das intellektuelle Wesen überhaupt auf eine rein vernünftige Weise konstruiert, wird die Grundlage für die *rein vernünftige Sozialordnung* gegeben, die von dem Herkommen befreit ist. In der Tat wird bei Wolff das System des *Lehens*,¹¹ das dadurch das Zentrum des *feudalistischen Vertrags* ausmachen kann, dass es aufgrund der Treue und des Dienens zu einem Eigentümer den Nießbrauch eines Nicht-Eigentümers ermöglicht, nebst der ganz individualistischen Grundlegung des Privateigentums untersucht. Dieses halb-feudalistische Element wird bei Kant insoweit beseitigt, als er weder das auf *das Sachenrecht begründete Personenrecht* noch *das auf das Personenrecht begründete Sachenrecht* als Gegenstände der Betrachtung akzeptiert und aufgrund der *scharfen Unterscheidung der Person und der Sache* das auf den ursprünglichen Vertrag begründete Sachenrecht von dem Personenrecht entscheidend abtrennt. Indem beim Recht im Lehen das Eigentumsrecht in das Recht des *Besitzes* und das Recht des *Gebrauchs* eingeteilt wird, wird zwar die Treue des Besitzers zum Gebraucher anscheinend benötigt. Aber dabei ist die herrschende Stelle des Besitzers gegen den Gebraucher stillschweigend vorausgesetzt. Kant bestimmt daher das Eigentumsrecht als das *vollständige* Recht sowohl des Besitzes als auch des Gebrauchs und akzeptiert dabei weder die feudalistische Ordnung aufgrund der Herkunft noch die privaten Fähigkeiten wie Arbeitsfähigkeit als Legitimierungsgrund des Eigentums, wodurch er eine theoretische Grundlage für die *Gleichheit einzelner Personen* in der Gesellschaft bietet.

Wenn Wolff und Hume miteinander verglichen werden, die das Recht und die Moral kontinuierlich fassen, scheint eine der Bedeutungen in der politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie oder der Ethik der Unterscheidung Kants der Legalität und der Moralität darin zu bestehen, dass sich die Moralität als Motiv zur Handlung zuerst auf den individuellen Bereich beschränkt. Das Recht hat einen Charakter als das Zwangssystem, unabhängig von dem Gewissen als dem inneren Motiv. Die bürgerliche Gesellschaft ist in der Tat mit einigen Regeln ausgestattet, die sie den Individuen ohne Rücksicht auf ihre inneren Motive auferlegt, z.B. der Ersitzung oder der Erwerbung verlorener Dinge.¹² Die *Rechtslehre* Kants versucht teilweise solche Regeln in der Analogie mit dem Naturgesetz zu begründen. Seine Rechtslehre zielt eigentlich darauf, Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft *transzendental* abzuleiten und daher versuchen die *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, das Eigentum, den Vertrag und die Gemeinschaft aus

¹⁰ „Weil die Menschen von Natur gleich sind, und daher einerley Rechte haben [...]; so kommt auch allen Menschen einerley Recht zum notwendigen Gebrauch der natürlichen Sachen zu [...].“ Ebd. §186.

¹¹ „Das Lehen (feudum) nennt man die erbliche Nutzbarkeit, welche einem der Eigentumsherr in einer ihm zugehörigen Sache unter der Bedingung der einander zu leistenden Treue abgetreten hat.“ Ebd. §736.

den Kategorien wie Einheit, Vielheit und Ganzheit bzw. Substanz, Kausalität und Wechselwirkung viel deutlicher als die veröffentlichte Rechtslehre zu deduzieren. Dagegen fragt seine *Tugendlehre* nach dem menschlichen Gewissen ohne gesetzliche Zwänge, genau so wie sich die *Kritik der praktischen Vernunft* mit der Bestimmung der transzendentalen Freiheit des Menschen als Vernunftwesen beschäftigt, nachdem die *Kritik der reinen Vernunft* den Bereich der Notwendigkeit streng bestimmt hat. Daher scheint aus der kantischen Metaphysik der Sitten der kontinuierliche Bereich zwischen Recht und Moral, nämlich derjenige der *Sozialethik* verschwunden zu sein. Sogar seine Unterscheidung zwischen dem *Privatrecht* und dem *öffentlichen Recht* scheint schon den Gegensatz zwischen den das eigene Interesse verfolgenden Individuen und dem sie mit Zwangsmaßnahmen kontrollierenden Staat widerzuspiegeln. Versteht Kant selbst denn die Gemeinschaftlichkeit des Menschen nur als den öffentlichen Zwang und fördert er dadurch diesen Gegensatz zwischen dem Privaten und des Öffentlichen?

Die Aufgaben bei der Untersuchung der Rechtslehre Kants könnten daher hier unter diesen zwei zusammengefasst werden.

- 1) *Ob Kant das Recht wie die Notwendigkeit der Naturmechanismen als die von der menschlichen Freiheit absehenden Zwangsmaßnahmen fasst.*
- 2) *Ob Kant durch die Unterscheidung des Rechts und der Moral von der Gemeinschaftlichkeit des Menschen als dem dazwischen stehenden, kontinuierlichen Bereich absieht.*

Zu 1): Hier ist eine Tatsache bemerkenswert, dass Kant den Versuch in seinen *Vorarbeiten*, mit der Methode der ersten *Kritik* Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft zu deduzieren, in der veröffentlichten *Rechtslehre* aufgegeben hat. Schon beweist dies, dass Kant glaubt, dass die Gesellschaft normierende Recht gilt nicht nur als der Gegenstand der objektiven Erkenntnis, sondern auch als das Ergebnis der menschlichen Freiheit, da in der *Rechtslehre* Kants das Recht nicht nur als Erkenntnisgegenstand erscheint, sondern als Postulat der praktischen Vernunft. Mit diesem Verzicht gibt Kant der Interpretation des Bildes der bürgerlichen Gesellschaft einen Raum, dass es nicht unausweichlich von der Unveränderlichkeit wie der Notwendigkeit beherrscht sei. Das heißt, dass Kant die Möglichkeit nicht ausschließt, dass die Gesellschaft und das sie

¹² Dazu vgl. auch das vorherige Kapitel dieser Arbeit.

normierende Recht anders als das sein können, was er selbst geschildert hat.

Der im geschichtlichen Sinne typische Fall wäre die *Strafe*. Kant fasst sie nicht als ein Erziehungsmittel (für Verbrecher selbst oder für andere Mitglieder der Gesellschaft), sondern als die nur aus der vergangenen Schuld verursachte, gesetzliche *Vergeltung*. Wie bekannt ist die Gültigkeit der Todesstrafe für ihn unbezweifelbar. Aber die nachkantische Ethik und Rechtswissenschaft richten sich dringend an die *Relativierung der Todesstrafe*.

Die Tatsache, dass der Mensch in der Gesellschaft lebt, hat als solche keine naturnotwendige Bestimmtheit.¹³ Die Gesellschaft kann vielmehr *immer neu* gestaltet werden, indem der Mensch selbst Art und Weise des Zusammenlebens mit anderen Personen in Frage stellt. Obwohl die Gesellschaft einerseits einen Charakter hat, einen zur Pflichterfüllung schonungslos zu zwingen, steht der Mensch andererseits *zugleich* als derjenige da, der *sich* eine solche Pflichterfüllung als den *legitimen Zwang* auferlegt. Die Rechtsphilosophie Kants, die anscheinend von der Analogie mit der Naturnotwendigkeit konstruiert ist, hat zwar als *Vernunftrecht* eine Seite des notwendigen Zwangssystems, um Willkür des einen mit derjenigen anderer übereinstimmen zu lassen. Und in der Tat erlaubt Kant z.B. keine Gültigkeit der Nachforschung des Ursprungs der geltenden Sozialordnung, die zur radikalen Reform derselben führen könnte.¹⁴ Dieser Zwang führt aber zu demjenigen, den sich der Mensch selber auferlegt, um in der Gesellschaft mit anderen Leuten zusammenzuleben, und der daher eine Seite der menschlichen *Selbstverständnisse* aufzeigt, die das soziale Zusammenleben in sich enthalten.

Wie *soll* der Mensch denn in der Gesellschaft leben? Welchen *strukturellen* Bedingungen *folgt* der Mensch, um in der Gesellschaft leben zu können? Diese zwei Fragen sind darin entscheidend verschieden, dass die erstere ein normativer Satz ist und der letztere ein deskriptiver. Aber sie entsprechen dem *Doppelcharakter* des Menschen, der einerseits ein *von der Sinnlichkeit beschränktes Wesen* ist und insofern der *Naturnotwendigkeit* folgt, der andererseits als ein *Vernunftwesen* mit der *freien Willkür* die Art und Weise des Soziallebens selber bestimmen und das gesellschaftliche

¹³ Kant nimmt an, dass aus der Form der Erdkugel und der Vielheit der darauf wohnenden Menschen „notwendig“ die Gesellschaft resultiert. Obwohl diese Annahme ungewöhnlich scheint, darf man nicht das darin enthaltene Motiv der apriorischen Gemeinschaft freier Personen übersehen.

¹⁴ „Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht *unerforschlich*; d.i. der Untertan *soll nicht* über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werktätig *vernünfteln*.“ Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Werkausgabe VIII, Frankfurt am Main 1968, B 203.

Verhältnis immer wieder herstellen kann. Diese sind zwar verschiedene Fragen, aber sie beziehen sich zugleich auf zwei verschiedene Seiten *eines* Wesens des Menschen, die eigentlich nicht von einander abtrennbar sind.

Zu 2): Ebenfalls bemerkenswert ist, dass, wenn Kant in seinen *Vorarbeiten zur Rechtslehre* das Eigentum, den Vertrag und die Gemeinschaft mit den Kategorien der kritischen Philosophie zu deduzieren versucht, sich die von ihm konzipierte *soziale Bestimmtheit des Menschen* viel deutlicher als in der veröffentlichten *Rechtslehre* aufzeigt. Von zwölf Kategorien, mit denen diese drei Bereiche begründet werden sollte, sind besonders Kategorien der *Quantität* und der *Relation* wichtig, weil sowohl im Rahmen der *Einheit*, *Vielheit* (Gegenseitigkeit) und der *Ganzheit* als auch in demjenigen der *Substanz*, der *Kausalität* und der *Wechselwirkung* diese drei Rechtsbegriffe aufgefasst werden. Nach Kant ist das Eigentum das *substantielle* Verhältnis *einer* Person zu einem Gegenstand, der Vertrag das *kausale* Verhältnis unter *verschiedenen* Personen vermittelt der Sache und die Gemeinschaft die *wechselseitige, ganzheitliche Verbindung zwischen freier und gleichberechtigter Personen*. Hier ist wichtig, dass bei den letzteren Bestimmungen die Bedeutung der *menschlichen Freiheit* immer größer wird. Denn das Eigentum, nämlich der legitime Besitz eines äußeren Gegenstandes, folgt eigentlich der *Naturnotwendigkeit* für die Erhaltung des biologischen Lebens, während seine Gegenpartei, die Gemeinschaft, die *geistige Verbindung* aufgrund sowohl des Gemeinbesitzes der Sachen als auch der gegenseitigen Anerkennung der Personen bedeutet. In der letzteren werden die *Freiheit* und die *Gleichheit* „als Mensch“, die sie in der Gesellschaft verwirklichende *Selbständigkeit* „als Bürger“ und die *Würde* und die *Verantwortung* „als Staatsbürger“ thematisiert.¹⁵ Anscheinend zielen die ganzen Teile der Rechtslehre zwar auf die Begründung der Besitzordnung als „Mein und Dein“ in einem solchen, utilitaristischen Staat, dem z.B. Hegel den „Not- und Verstandesstaat“ unterstellt.¹⁶ Aber die kantische Rechtslehre behandelt sowohl die Naturnotwendigkeit für die Lebenserhaltung als auch die Freiheit und Würde als Mensch oder als Bürger. Es scheint aber besonders wichtig für die Interpretation der ganzen Rechtslehre Kants, dass er, *obwohl unveröffentlicht*, das Eigentum, den Vertrag und die Gemeinschaft wie oben als die geistige Verbindung freier Personen konzipiert. Diese Konstruktion erscheint am deutlichsten in der Bestimmung des Eigentums als des

¹⁵ Vgl. ebd., §46, B 223ff. Auch vgl. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXIII (Handschriftlicher Nachlass X. [Vorarbeiten zur Rechtslehre]), Berlin 1955, S. 293. Zu der Würde und der Verantwortung vgl. 3. 3 dieses Kapitels.

privaten Besitzes aufgrund des Gemeinbesitzes von Menschen. Das Eigentum selbst beginnt bei Kant mit der Bemächtigung, die den anderen in der Zeit vorangeht. Auch in den *Vorarbeiten* behauptet er, erst mit dem empirischen Besitz werde der intelligible Besitz in der Erscheinung „erkannt“¹⁷. Diese Bemächtigung rechtfertigt erst die Gemeinschaft als die apriorische, von den empirischen Elementen unabhängige Verbindung verschiedener Personen. Auch diese Gemeinschaft bedeutet bei Kant als solche einen bewussten Akt von Personen. Der vereinigte Wille als Grundlage für das die Gesellschaft normierende Recht ist eine Gemeinschaft, die von dem freien Willen aufs Neue reorganisiert werden kann, obwohl sie genetisch auch aus der Not zum menschlichen tatsächlichen Zusammenleben entspringt. Diese, zwar empirisch erzwungene, aber als Richtiges legitimierbare oder sogar der gerechten Menschenbestimmung gemäß veränderbare Gemeinschaft ist der Kern der kantischen Rechtsphilosophie.

3. 2 Begründung der Gemeinschaft auf den vereinigten Willen – Eigentum, Vertrag, Gemeinschaft

Die *Vorarbeiten zur Rechtslehre* sind im Vergleich mit der veröffentlichten *Rechtslehre* für das Folgende charakteristisch:

- 1) Dass sie versuchen, rechtliche Verhältnisse (Eigentum, Vertrag und Gemeinschaft) mit Kategorien der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität in Bezug sowohl auf Vernunftidee als auch auf sinnliche Bedingungen zu begründen und
- 2) dass der vereinigte Wille, der in der veröffentlichten *Rechtslehre* nur eine *funktionelle* Rolle der Begründung der normativen Gültigkeit des Eigentums und des Vertrags spielt, hier als die Gemeinschaft schlechthin *substantiell* gefasst ist, die das Eigentum und den Vertrag erst ermöglicht.

Die *ideale* Wirklichkeit des vereinigten Willens im zweiten Punkt kann durch die Deduktion der rechtlichen Begriffe im ersten Punkt bewiesen werden. Einfach gesagt besteht das Grundmotiv der kantischen *Vorarbeiten zur Rechtslehre* darin, die Gemeinschaft als die *intellektuelle Vereinigung verschiedener Personen* zu fassen. Obwohl sowohl in den *Vorarbeiten* als auch in der veröffentlichten *Rechtslehre* in der Reihenfolge Eigentum, Vertrag und Gemeinschaft (Familie) betrachtet ist, kann es dennoch aus den *Vorarbeiten*, die sich mit dem Beweisen der idealen Wirklichkeit des vereinigten Willens beschäftigen, klarer abgelesen werden, dass die intellektuelle

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1989, S. 340.

Vereinigung verschiedener Personen *der eigentliche Ausgangspunkt der ganzen Diskussionen* ist. Diese intellektuelle Verbindung verschiedener Personen bedeutet das Verhältnis zwischen verschiedenen Willküren „nach Gesetzen der Freiheit“, das nach dem Absehen von den raum- und zeitlichen Bedingungen der Anschauung noch da steht.¹⁸ Anschaulich formuliert: *Wenn dieses rein intellektuelle Verhältnis der Willkür von den Sachen vermittelt wird, entsteht der Vertrag, der aufgrund der gegenseitigen Übereinstimmung die Willkür anderer nach der eigenen Willkür bestimmt. Und wenn sich eine einzelne Person von den zwischenmenschlichen Beziehungen distanziert und allein sich auf eine Sache bezieht, dann entsteht das Eigentum.*

Aus diesem *eigentlichen* Vorrang ergibt sich, dass die kantische Rechtsphilosophie nicht auf die Legitimierung des Privateigentums zielte. Zwar behauptet Kant, die Möglichkeit des rechtlichen Besitzes sei die unumgängliche Bedingung für die menschliche Freiheit und von dieser Absicht sind sowohl die *Vorarbeiten* als auch die veröffentlichte *Rechtslehre* durchdrungen. Aber es ist bemerkenswert, dass in den *Vorarbeiten* nicht das „private“ Eigentum, sondern die Gemeinschaft als die konkrete Erscheinung des vereinigten Willens hervorgehoben ist. Vor allem scheint sich Kant in der veröffentlichten *Rechtslehre* auf den vereinigten Willen auf eine solche Weise zu berufen, als ob er als eine, für die Erhaltung der vorliegenden Besitzordnung benötigte *Fiktion*, zumindest nur als eine *Vernunftidee*, vorgelegt worden wäre. Daher werden sowohl der Vertrag als auch die Familie nach Analogie des Sachenrechts gefasst, welches der Vereinigung der Willkür den Anschein gibt, als wäre sie nur ein Mittel für die „privaten“ Verhältnisse. Daher wurde die Stelle in der *Rechtslehre*, an der Kant die Eheschließung als einen gegenseitigen Gebrauch der geschlechtlichen Organe aufgrund des Vertrags schildert, für lange scharfer Kritik ausgesetzt, und sogar einigermaßen mit Bezug auf die Tatsache, dass Kant lebenslang unverheiratet war. Trotzdem betont Kant in seinen *Vorarbeiten* eher die *Intellektualität* der Vereinigung der Willkür in der Gemeinschaft. Wenn man seine Absicht richtig versteht, ergibt sich, dass *das Eigentum nur ein Mittel für die Gewährleistung der Freiheit, der Gleichheit und der Selbständigkeit der Personen bleibt aufgrund der Vereinigung der Willkür.*¹⁹ Dieser Gedanke weist darauf hin, dass die Gleichheit der Menschen unabhängig von den empirischen Bedingungen („Talent, Verdienst und Glück“²⁰) kein bloßes Ideal bleibt.

¹⁷ Kant, *Vorarbeiten*, S. 287.

¹⁸ „Wenn wir Zeit und Raum weglassen, so bleibt noch ein Verhältnis der Willkür zu einander (unmittelbar oder vermittelt der Sachen) nach Gesetzen der Freiheit übrig [...]“ Ebd. S. 296.

¹⁹ Vgl. ebd. S. 293.

²⁰ Ebd. S. 292.

„[Es] ist [...] in potentia die Gleichheit besteht darin daß er [ein Staatsglied] sich dahin erheben kann denn darin besteht eben ein Staat daß Menschen sich nach allgemeinen Gesetzen der Freiheit in ein Ganzes vereinigen“²¹. Dies gilt als der beispiellos gründliche Gedanke der *Gleichheit*, denn sogar die *Freiheit*, die er als einen Teil der „Prinzipien des allgemeinen Menschenrechts“ nebst der Gleichheit und „Sicherheit des Seinen“ aufzählt,²² ist als die *Selbstbestimmung* bei der Suche nach der eigenen Glückseligkeit bestimmt, d.h. als die Ausschließung eines solchen *Paternalismus*, dass die eigene Glückseligkeit von anderen bestimmt werden kann.²³ Weil Kant selbst sowohl in den *Vorarbeiten* als auch in der veröffentlichten *Rechtslehre* die Freiheit als diejenige *von* dem Eingriff anderer als das *angeborene Recht* zum Ausgangspunkt der rechtlichen Verhältnisse macht, ist es für ihn eigentümlich, dass dieselbe Freiheit zugleich als das den Eingriff irgendwelcher anderer ausschließende Gleichheitsrecht bestimmt ist. Denn z.B. sowohl Aristoteles als auch Wolff nehmen eine höhere andere Instanz an, die die Glückseligkeit einzelner bestimmen sollte, z.B. den Staat.

Diese Lehre des vereinigten Willens, die den *radikalen Gleichheitsgedanken* in sich enthält, ist konzipiert zugleich auch als die *Sozialordnung von gleichberechtigten Individuen*. Dieser vereinigte Wille ist nicht nur eine *regulative Idee* für den Konsens, sondern Kant nimmt auch ein *konkretes Gesellschaftsbild* an, wonach die Gleichheit der Personen und das private Eigentum, das als die äußere Bedingung für das Dasein dieser gleichberechtigten Personen gilt, zumindest in dem Maße für die Erhaltung des Lebens unbedingt gewährleistet werden kann, da er denkt, erst aufgrund dieses vereinigten Willens könnten der Vertrag und das Eigentum als *legitim* abgeleitet werden.

Ein solches Gesellschaftsbild ergibt sich aus den Tatbeständen, dass Kant eine Idee des *Orts* der menschlichen Existenz konzipiert, an dem sich der Mensch nach der Geburt in der Welt seine innere Freiheit und die Sicherheit seines eigenen Körpers gewährleisten lässt, den er „Sitz“ nennt,²⁴ und dass die eigentliche Bedeutung jenes Satzes, *die menschliche Freiheit kann durchs Eigentum gewährleistet werden*, nach Kant nicht darin besteht, für das Privateigentumssystem als solches zu plädieren, sondern darin, *den Zustand der Abhängigkeit der Person von der Sache zu*

²¹ Ebd. S. 293.

²² Vgl. ebd. S. 292. In dem aus dem Jahr 1793 erschienenen Aufsatz, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, wird neben der Freiheit als Menschen und der Gleichheit als Untertan die Selbständigkeit als Bürger, statt der Sicherheit des Eigentums, als das dritte apriorische Prinzip des bürgerlichen Zustandes aufgezählt. Auch in den *Vorarbeiten* wird sie an einer anderen Stelle als der dritte Artikel behandelt. Vgl. ebd. S. 293.

²³ Vgl. ebd. 292f.

²⁴ „Im Raume etwas rechtlich besitzen dazu gehört ein Sitz ein Platz der mir nicht bloß rechtmäßig

überwinden.²⁵ Das Privateigentumssystem ist kein Selbstzweck, sondern sein eigentlicher Zweck ist das „freie“ menschliche Leben, das auf der Vereinigung der gleichberechtigten Personen beruht. Dabei bedeutet die Freiheit zunächst die *Überwindung der Unterordnung einer Person zu Sachen oder anderen Personen*. Besonders in Bezug auf das Verhältnis von einer Person zu einer Sache wird die Notwendigkeit des *rechtlichen, intelligiblen* Besitzes gefordert, weil, wenn nur der *physische* Besitz die Bedingung für das Eigentum wäre, eine Person A die betreffende Sache S immer bei sich behalten müsste, da, wenn die A von der S entfernt ist, eine andere Person B dieselbe Sache S beliebig besitzen und gebrauchen könnte. Wenn dieser rechtliche, intelligible Besitz unmöglich wäre, dann würde auch das Eigentum selbst als das Mittel für die menschliche Freiheit unmöglich, da dort der Zustand der Person immer von demjenigen der Sache abhängig ist. Eine solche Diskussion von Kant zielt genau auf die Befreiung der Person von ihrer Unterordnung zu der Sache ab. Anscheinend sieht die so genannte *Arbeiteigentumslehre* so aus, dass sie, wie Kant in seiner veröffentlichten *Rechtslehre* charakterisiert, aus der „Personifizierung der Sache“ besteht, die gleichfalls den *physischen* Besitz für die Bedingung für das Eigentum hält, als ob die Person die Sache unter sich beherrschte. Aber dieser Gedanke ist wesentlich nicht so unterschiedlich von der Unterordnung der Person unter die Sache, weil er die Induktion des Eigentums von der *unmittelbaren Beziehung von der Person zu der Sache* unternimmt. Nach Kant dagegen bedeutet die echte Freiheit in der Gesellschaft die Unabhängigkeit der Person von der Sache, die erst in dem Zustand möglich ist, wo es wegen der Übereinstimmung zwischen Personen keinen Raum für die zwischenmenschlichen Streitigkeiten in Bezug auf den Besitz und den Gebrauch der betreffenden Sache gibt.

Man kann sich von dieser Diskussion Kants aus daran erinnern, dass Karl Marx in seinem Manuskript *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1858) das Verhältnis zwischen der Person und der Sache (als Produktionsmittel) sowie zwischen Personen im Kontext der geschichtlichen Änderungen der Sozialstruktur untersucht. Wie nachher (im vierten Kapitel) gesehen wird, übernimmt diese Betrachtung von Marx das Erbe des neuzeitlichen Humanismus, der sich auch schon in der radikalen Lehre Kants über die menschliche Gleichheit darstellt.

Im Folgenden werden die einzelnen Probleme in der veröffentlichten *Rechtslehre* Kants

sondern durchs Recht zukommt.“ Ebd. S. 285.

überdacht, indem die obige Struktur der menschlichen Gemeinschaft vorausgesetzt ist, die aus seinen *Vorarbeiten zur Rechtslehre* ablesbar ist.

3. 2. 1 Eigentum

Wir beginnen mit dem Eigentum.

Obwohl Kant in seiner geschichtsphilosophischen Schriften in den 80er Jahren und der *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht* (1798) die direkte Bestimmung, was der Mensch sei, oder die darauf begründete Ausführung des Menschenbildes einigermaßen entwickelt, ist er selbst darin nicht so stark. Kant ist vielmehr ein darin viel geeigneter Philosoph, dass er das menschliche Wesen aus den „Erkenntnisvermögen“ überhaupt, mit denen die Nichtmenschen oder alle Wesen ausgestattet werden können, deduktiv bestimmt, wie z.B. wenn er den Menschen in der kritischen Philosophie als ein „von den empirischen Anschauungen beschränktes Vernunftwesen“ bestimmt. Wenn Kant behauptet, der Mensch sei ein beschränktes, endliches Vernunftwesen, nimmt er nicht den Menschen als solchen an, sondern vielmehr als *einen* Typ vom „Vernunftwesen“ *überhaupt*. Nach der Prozedur der kantischen Untersuchung wird der Mensch erst dann bestimmt, wenn *das Vernunftwesen von den empirischen Bedingungen beschränkt wird*.

Der vereinigte Wille, der das Sozialwesen des Menschen aufzeigt, hat eine ähnliche Struktur. Die intellektuelle Vereinigung der menschlichen gegenseitigen Verständnisse ist besonders unter dem Einfluss von Kant als das Ideal der menschlichen Kultur auferlegt worden. Aber sie entsteht nicht notwendig nur aus der wirklichen Übereinstimmung zwischen Individuen oder zwischen Staaten. Kant nimmt vielmehr zuerst ein intellektuelles Wesen überhaupt an, ohne dabei empirische Bedingungen vorauszusetzen. Dann wird von der Vielheit und der Individualität abgesehen und durch die Vernunft, mit der alle Menschen ausgestattet sind, „ein“ Wille gebildet, der den Boden besitzt und der nachher einzelne empirische Besitze ableitet. Diese Prozedur ist kein Gedankenexperiment, sondern ein „Postulat der Vernunftidee“. Indem Kant von dieser Idee ausgeht, stellt er den Diskussionen z.B. von John Locke oder von Hume, die ihrerseits den Grund des Eigentums in der individuellen Bemächtigung der Sache suchen, eine *umfassendere* Theorie des Eigentums gegenüber. Dabei scheint sein Eigentumsbegriff eher der wolffschen Idee der „Vollkommenheit des äußeren Zustandes“ näher zu sein, die eine Bedingung für die menschliche Vollkommenheit

²⁵ Vgl. ebd. S. 285, 286, 288, 289.

schlechthin ist.

Die Eigentümlichkeit der kantischen Lehre des Eigentums kann im Vergleich mit der Arbeitseigentumslehre John Lockes verdeutlicht werden. Locke argumentiert ungefähr wie folgt: 1) Eine Person besitzt ihren eigenen Leib. 2) Die Arbeit des eigenen Leibs dieser Person gehört derselben Person. 3) Daher gehört das Ergebnis dieser Arbeit zu dieser Person.²⁶ Kant lehnt die Gültigkeit dieser Diskussion schon bei der ersten Voraussetzung des Besitzes des eigenen Leibs ab. Der Mensch kann nämlich als das Subjekt der Freiheit „sein eigener Herr (sui iuris)“, aber nicht deswegen „Eigentümer von sich selbst (sui dominus)“ sein.²⁷ Der Begriff des Eigentums kann nur auf die *Sache*, niemals auf die *Person* angewandt werden. Diese Diskussion schließt prinzipiell die Möglichkeit aus, den Menschen überhaupt zu besitzen, und dadurch wird sie sowohl im Kontext der Ablehnung des Standes des Staatsoberhauptes als des Eigentümers des Volkes²⁸ als auch in demjenigen der Ablehnung des Sklavensystems²⁹ als die *radikale Idee der gleichberechtigten Menschlichkeit* konkret entwickelt, nämlich in der Bedeutung, dass der Mensch sowohl für sich als auch für andere kein beliebig zu disponierendes Objekt sein kann.

Wie geht's dann weiter mit dem Schluss von 2) auf 3)? Man könnte argumentieren, obwohl der Mensch kein Eigentümer von sich selbst sein kann, und die Selbständigkeit des Menschen selbstverständlich ist, ist es naturgemäß, dass man das Ergebnis der eigenen Arbeit zu seinem Eigentum machen kann. Kant stimmt darin Locke unter einigen Bedingungen zu. Die Gültigkeit der Arbeitseigentumslehre wird nämlich von Kant insofern anerkannt, als das Eigentum erst dann im empirischen Sinne gelten kann, wenn ein Individuum oder eine Gruppe eine Sache, die niemandem gehört, physisch besitzt oder bearbeitet. Aber weder dieser physische Besitz noch die Bearbeitung als solche können eine genügende Bedingung für das Eigentum sein, dafür ist vielmehr die *Vermittlung von der Gemeinschaft* nötig. Kant sieht einerseits den *genetischen* Ursprung des Eigentums in der tatsächlichen Beherrschung oder der Bemächtigung (*occupatio*) des Objekts durch eine einzelne Willkür. Aber er behauptet andererseits, dass der

²⁶ Wolfgang Kersting formuliert die Arbeitseigentumslehre wie folgt: „1. Der Mensch ist Eigentümer seiner Persönlichkeit und seiner Handlungen. 2. Durch die Bearbeitung eines Gegenstandes vermischt sich die Persönlichkeit mit dem Gegenstand. 3. Damit wird das Eigentum des arbeitenden Menschen um den rechtlichen Besitz des mit seiner Persönlichkeit Vermischten erweitert“. Vgl. Kersting, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, ebd. S. 59.

²⁷ Vgl. Immanuel Kant, *Rechtslehre*, B 97.

²⁸ Vgl. ebd. B 212f.

²⁹ Vgl. ebd. B 224.

einseitige Willensakt der Bemächtigung nicht den Besitz „berechtigten“ kann und dass sogar die *gegenseitige* Willkür, die eigentlich der Ursprung der einzelnen Gemeinschaft sein soll, keine Befugnis haben kann, den Besitz zu berechtigen, weil sie „nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen [kann], die an sich zufällig ist“.³⁰ Für Kant ist der Legitimierungsgrund des Besitzes und daher des Eigentums nur als „ein allseitiger nicht zufällig, sondern [ein] a priori, mithin notwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender allseitiger Wille“³¹. Der einseitige Wille der ersten Bemächtigung kann „eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem a priori vereinigten (d.i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist“.³²

Wenn wir seine gründliche Ablehnung des Gedankens des Besitzes des eigenen Leibs und seine konsequente Lehre der Selbständigkeit der Person akzeptieren, scheint gleichsam dieser Kompromiss Kants mit der *Arbeitseigentumslehre* Lockes aus der unausweichlichen, mit anderen Tieren gemeinsamen Bedingung des menschlichen Daseins zu entspringen, dass der Mensch nur durch den dauernden Gebrauch der äußeren Sachen sein Leben erhalten kann. Locke entwickelt demgegenüber keine solche apriorische Betrachtung, sondern er folgert einfach aus dem von ihm angenommenen Gedanken des Besitzes des eigenen Leibs die Arbeitseigentumslehre. Dieser naive Schluss scheint auch heute als die Gewissheit vieler Leute gültig zu sein. Aber kurz bevor wir diesem Schluss folgen könnten, stellt Kant uns eine Frage: Was bedeutet es denn, *dass der Mensch etwas rechtlich besitzen kann?*

Nach Kant sind den Kategorien in der ersten *Kritik* gemäß dreier Arten der „Erwerbung des äußeren Mein und Dein“ denkbar: nämlich erstens die Erwerbung einer *Sache* durch die *einseitige* Willkür (der Kategorie der *Einheit* und der *Substanz* gemäß), zweitens diejenige der bestimmten *Handlung* einer anderen Person durch die *gegenseitige* Willkür (*Vielheit* und *Kausalität*) und drittens diejenige der *Person* selbst durch die *allseitige* Willkür (*Ganzheit* und *Gemeinschaft* bzw. *Wechselwirkung*). Die erste Art der Erwerbung ist als das Sachenrecht bestimmt, die zweite als das persönliche Recht und die dritte als das „dinglich-persönliche Recht“ formuliert.³³ Daraus ist wegen der obigen Selbständigkeit der Person das Eigentum nur auf die Sache anzuwenden. Aber der Begriff der Erwerbung ist hier nicht so deutlich, und darüber hinaus wird der

³⁰ Ebd. B 85.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Ebd. B 79f.

vereinigte Wille, d.h. die *intellektuelle Vereinigung der Willkür*, die die jeweilige Erwerbung legitimieren soll, die in den *Vorarbeiten* ausreichend diskutiert wurde, in der veröffentlichten *Rechtslehre* nur fragmentarisch behandelt. Daher fällt das oft der Kritik ausgesetzte Moment auf, dass sowohl der Vertrag als auch die Familie in Analogie zum Eigentum konzipiert seien. Aber der kantische Hauptgedanke besteht nicht darin, aus dem Verhältnis zwischen der Sache und der Person dasjenige zwischen verschiedenen Personen abzuleiten. Betrachtet man vielmehr die *Vorarbeiten*, ist zu vermuten, dass er umgekehrt darauf abzielt, sogar das Sachenrecht auf den *zwischenmenschlichen Beziehungen* beruhen zu lassen, obwohl dieser Punkt in der veröffentlichten *Rechtslehre* nicht so klar ist.

In der veröffentlichten *Rechtslehre* befindet sich diese Absicht, das Sachenrecht aus den *zwischenmenschlichen Beziehungen* abzuleiten, zunächst in der folgenden „Realdefinition [Sacherklärung]“ des Sachenrechts im Unterschied von der „Nominaldefinition [Namenerklärung]“.³⁴

„Die gewöhnliche Erklärung des *Rechts in einer Sache* (ius reale, ius in re): «es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben», ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber, was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten, und ihn (per vindicationem) nötigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äußere rechtliche Verhältnis meiner Willkür etwa ein *unmittelbares* Verhältnis zu einem körperlichen Dinge? [...]

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: Das *Recht in einer Sache* ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesamtbesitze ich mit allen anderen bin. Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe (ius contra quemlibet huius rei possessorem), weil, ohne einen solchen Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von anderen, die es sind, und die sie brauchen, lädiert werden könne.“³⁵

Hier bestimmt Kant das Sachenrecht (das Recht an einer Sache) nicht als ein *direktes* Verhältnis einer Person zu einer Sache, sondern als das Recht des „Privatgebrauchs“ *vermitteltst der Gemeinschaft* mit anderen. Wenn das Sachenrecht das

³⁴ „Die Namenerklärung, d.i. diejenige, welche bloß zur *Unterscheidung* des Objekts von allen anderen zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten *Exposition* des Begriffs hervorgeht, würde sein: Das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an dessen mir beliebigen Gebrauch mich zu hindern Läsion (Unrecht) sein würde.“ „Die *Sacherklärung* dieses Begriffs aber, d.i. die, welche auch zur *Deduktion* desselben (der Erkenntnis der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, *ob ich gleich nicht im Besitz desselben* (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin.“ Ebd. B 61.

direkte Recht an einem Gegenstand bedeutete, gäbe es keinen rechtlichen Grund dafür, den Besitz und den Gebrauch anderer auszuschließen. Eins der wichtigsten Thesen der Privatrechtslehre lautet: Dass *irgendein Gegenstand als Eigentum mir gehört, begründet sich nicht auf meinen physischen Besitz des Gegenstandes, sondern auf den intelligiblen Besitz, nämlich, dass ich ihn rechtlich besitze, obwohl ich ihn nicht physisch besitze*.³⁶ Dieser intelligible Besitz kann mit dem gleichgesetzt werden, dass der Besitz als eigenes Eigentum im Verhältnis mit anderen zugestimmt und er anerkannt ist. Wenn der physische Besitz eines Gegenstandes die eine, einzige Bedingung für das Sachenrecht an ihm wäre, würde es sofort verschwinden, sobald der Besitzer ihn weggibt, und es würde auf einen anderen übergehen, der aufs Neue den Besitz desselben beginnt. Wenn demgegenüber das Sachenrecht unabhängig von dem physischen Besitz als der *intelligible* Besitz möglich ist, dann setzt dieser die Zustimmung anderer voraus. Wenn diese Zustimmung nicht nur als das Verhältnis zwischen zwei Personen, sondern als der *Wille* überhaupt gefasst wird, wird dieser Wille zu dem Subjekt des „Gesamtbesitzes“. Der *Gesamtbesitz* bedeutet zunächst den Inbegriff des *einzelnen* Besitzes, denjenigen der *privaten* und *ausschließlichen* Sachenrechte, nicht den *Kommunismus* des Eigentums. Aber der Gesamtbesitz heißt an anderen Stellen auch der „Gemeinbesitz“, „gemeinsamer Besitz“ oder „die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens“.³⁷ Hier ist bemerkenswert, dass diese „ursprüngliche Gemeinschaft (communio fundi originaria) von der „uranfänglichen Gemeinschaft (communio primaeva) unterschieden“ ist.³⁸ Die letztere ist die Gemeinschaft als eine *historische* Tatsache, d.h. der Zustand, in dem aufgrund eines Vertrags das Privateigentum aufgegeben worden ist, der einen geschichtlichen Beweis benötigt und daher nichts anderes als eine „Erdichtung“³⁹ sein kann, während die erstere „eine Idee“ ist, „welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat“.⁴⁰ Diese Realität begründet sich nicht auf die „Geschichte“, sondern auf

³⁵ Ebd. B 80f.

³⁶ „Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist bloß rechtliche Verbindung des Willens des Subjekts mit jenem Gegenstande, unanständig von dem Verhältnis zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere *Freiheit*, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen anderen Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Äußeres als das Seine zu haben (welches dem Postulat§2 widerstreitet), oder er verlangt, daß, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches dann aber soviel sagt als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.“ Ebd. B 69f.

³⁷ Vgl. ebd. B 64, 65, 76f, 84.

³⁸ Vgl. ebd. B 65, 76f.

³⁹ Ebd. B 65.

⁴⁰ Ebd.

„Prinzipien“⁴¹ und folgt dem „Postulat der praktischen Vernunft“ und der „Idee eines möglichen *vereinigten Willens*“ [H. v. m.].⁴²

In der veröffentlichten *Rechtslehre* legt Kant sowohl die Idee des Gemeinbesitzes als auch diejenige des vereinigten Willens nur in bescheidener Weise vor. Dagegen stellt er in den *Vorarbeiten* dazu eher die Absicht ausdrücklich dar, aus der Idee des vereinigten Willens sowie des Gemeinbesitzes das Sachenrecht als den einzelnen, rechtlich intelligiblen Besitz abzuleiten. Man könnte dieser Absicht Kants gemäß seine Lehre des Sachenrechts wie folgt rekonstruieren: *Ideal* gedacht besitzt die Menschheit durch ihren vereinigten Willen den Erdboden *gemeinsam*. In der *empirischen* Realität aber kann ein einzelner Mensch nach seiner eigenen Willkür einen Teil des Bodens nicht anders als *privat* besitzen. Dies wird von der praktischen Vernunft gefordert, damit man die Freiheit sowohl in seiner *Unabhängigkeit von der Sache* als auch *vor der Herrschaft von anderen Personen* verwirklicht, indem das Sachenrecht als der *intelligible* Besitz, nicht als das *direkte* Verhältnis einer Person zu der Sache, durch die Zustimmung von anderen Mitgliedern der Gemeinschaft gewährleistet wird.⁴³

Dieser Überblick der kantischen Lehre des Sachenrechts sollte durch die Ausführung der folgenden zwei Probleme ergänzt werden: 1) Welcher Zustand ist denn das Sachenrecht, das kein *unmittelbares* Verhältnis einer Person zu einer Sache bedeute? 2) In welchem Verhältnis stehen der intelligible Besitz, der Gemeinbesitz und der physische Besitz zueinander?

1) Kant macht die Unterscheidung von der *Person* und der *Sache* zu einem Grundmotiv der Rechtslehre. Dieses Motiv läuft durch die ganzen Teile der Rechtslehre wie ein Generalbass hindurch und das Sachenrecht wird darin nicht als ein *unmittelbares* Recht zu einer Sache bestimmt, sondern als ein *vermitteltes* Recht, aufgrund der Zustimmung von anderen Personen, den privaten Gebrauch zu erlauben. Aber was bedeutet denn

⁴¹ Ebd. B 77.

⁴² Ebd.

⁴³ Es kommt bei der kantischen Begründung des Privateigentums auf die theoretisch-praktische Möglichkeit der *selbständigen Person* an, nicht auf das Eigentum als ein Herrschaftsmittel wie das Kapital. In diesem Punkt ist die quasi-staatssozialistische Eigentumslehre *Fichtes* insofern mit derjenigen von Kant verträglich, als Fichte das Eigentum des Bodens nur als ein Mittel für die Erhaltung des *Gleichgewichts der nationalen Wirtschaft* annimmt. „Ein Eigentum des Bodens findet sich nach unserer Theorie gar nicht statt: wenigstens so lange nicht, bis diejenigen, die ein solches annehmen — wenn sich dieselben nur recht verstehen, und wirklich, so wie die Worte lauten, die Eigentum des *Bodens*, und nicht, wie wir es auch nehmen, das eigene und ausschließende Recht auf einen gewissen Gebrauch des Bodens meinen — bis sie, sage ich, uns begreiflich machen, wie denn ein solches Eigentumsrecht im wirklichen Leben *ausgeübt* werden solle. Die Erde ist des Herrn; des Menschen ist nur das Vermögen, sie zweckmäßig anzubauen und zu benutzen“. Johann Gottlieb Fichte, *Ausgewählte Politische Schriften*, Hrsg. v. Zwi Batscha und Richard Saage, Frankfurt am Main 1977, S. 107f.

genauer ein „unmittelbares“ oder „vermitteltes“ Verhältnis zu einer Sache?

Zuerst soll die Unterscheidung von der *Person* und der *Sache* als solche untersucht werden. „*Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind. Die *moralische* Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [aufgrund der transzendentalen Freiheit], (die psychologische [Persönlichkeit] aber bloß das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen, der Identität seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen ist.“⁴⁴ Nichts anderes als das Subjekt der eigenen *Zurechnungsfähigkeit*, aufgrund der transzendentalen Freiheit, und der autonomen Selbstgesetzgebung kann eine Person im moralischen Sinne sein. Dagegen begründet sich die psychologische Persönlichkeit als die Fähigkeit der Erkenntnis der eigenen Identität auf den empirischen Begriff der Freiheit. Wie in den *Kritiken* erläutert ist, enthält die empirische Freiheit sowohl die physische, den Zustand einer Bewegung eines Körpers ohne Widerstand von außen (*freie* Bewegung), als auch die psychologische, die Fähigkeit der *freien* Wahl der Willkür und der hier berührten Erkenntnis der Selbstidentität. Dies wurde schon im zweiten Kapitel dieser Untersuchung erklärt. Demgegenüber sagt Kant: „Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (*res corporalis*)“⁴⁵. Diese Bestimmung der Sache ist verschieden von derjenigen von Max Scheler als „ein verfügbares Wertding“, wie es im nächsten Kapitel untersucht werden soll. Das Ding überhaupt, dem es an der Zurechnungsfähigkeit und also der transzendentalen Freiheit fehlt, wird bei Kant als die Sache bestimmt.

Was bedeutet als nächstes ein *unmittelbares* oder *vermitteltes* Verhältnis einer Person zu einer Sache? An der oben zitierten Stelle der kantischen Bestimmung des Sachenrechts weist er darauf hin, dass die Nominaldefinition des Sachenrechts als „das Recht *gegen jeden Besitzer derselben* [einer Sache]“ keinen Grund für die Ausschließung des Besitzes und des Gebrauches von anderen der betreffenden eigenen Sache liefert, und er stellt eine Frage, ob es richtig ist oder nicht, dass das Sachenrecht als ein direktes Verhältnis einer Person zu einer Sache entsteht. Diese Frage beantwortet er:

⁴⁴ Ebd. B 22.

„So müsste derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der anderen korrespondiert, daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer *verpflichtet* bleibe, d.i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden *Genius*, dem fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältnis durch ein solches Bild zu versinnlichen, und sich so auszudrücken.“⁴⁶

Der Gedanke, dass der *erste Besitzer* und sein Gegenstand, die *Sache*, ein Verhältnis des Rechts und der diesem korrespondierenden Pflicht miteinander schließen, trifft kein echtes rechtliches Verhältnis, denn die Sache ist im Gegensatz zu der Person kein Subjekt der Zurechnung, die für das rechtliche Verhältnis unentbehrlich ist, obwohl diese *Personifizierung* das Sachenrecht anschaulicher machen kann. Genau diesen Punkt verdeutlicht jene *Nominaldefinition* nicht. Dagegen bestimmt die *Realdefinition* das Sachenrecht als *den auf die Idee des vereinigten Willens und des Gemeinbesitzes begründeten privaten Gebrauch einer Sache*. Weil das Sachenrecht dabei ein Recht bedeutet, sich *vermittelt der Gemeinschaft verschiedener Personen* nicht unmittelbar auf die Sache zu beziehen, um zwar diejenige Sache zu eigenen Bedürfnissen zu gebrauchen, so verfällt diese Definition nicht der „ungereimten“ Annahme, dass die Person und die Sache einander Pflichten auferlegen könnten.

Sehen wir eine andere Stelle an, an der das richtig verstandene Sachenrecht zwischen Person und Sache aufgezeigt wird. Der *intelligible Besitz* heißt das vermittelte Verhältnis einer Person zu einer Sache durch die Gemeinschaft aufgrund der Zustimmung verschiedener Personen. Mit anderen Worten ist ein solches Verhältnis „ein *intellektuelles* Verhältnis zum Gegenstande“ [H. v. m]⁴⁷. Hier ist das Adjektiv „intellektuell“ im ungefähr gleichen Sinne mit „intelligibel“ gebraucht, sogar auch mit „rechtlich“. Daher erklärt Kant das Sachenrecht auch so: „Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die bloß-*rechtliche* Verbindung des Willens des Subjekts mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines *intelligibelen* Besitzes“ [H. v. m]⁴⁸ Und es geht weiter an einer anderen Stelle:

⁴⁵ Ebd. B 23.

⁴⁶ Ebd. B 80f.

⁴⁷ Ebd. B 69.

⁴⁸ Ebd. B 69f.

„Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz *allein* wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das *Seine* haben, oder erwerben könnte; weil zwischen ihm, als *Person*, und allen anderen äußeren Dingen, als *Sachen*, es gar kein Verhältnis der *Verbindlichkeit* gibt. Es gibt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (*direktes*) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemandem *gegen eine Person* zukommt, die mit allen anderen (im bürgerlichen Zustande) im *gemeinsamen Besitz* ist.“⁴⁹

Es ist zu wiederholen, dass der hier berührte „gemeinsame Besitz mit allen anderen“ niemals als eine *geschichtliche Tatsache* erklärt ist, sondern nur als die *Idee*, dass man den ganzen Erdboden durch den vereinigten Willen der Menschheit „gemeinsam“ besitzt. Trotzdem ist die kantische Bestimmung des Sachenrechts mit derjenigen im neuzeitlichen *Liberalismus* als der des *absoluten* Rechts, das „gegen jedermann wirken und von jedermann beachtet werden“⁵⁰ muss, oder des *ausschließlichen* Rechts, das dem Eigentümer gestattet, „nach Belieben mit seiner Sache zu verfahren und andere von jeder Wirkung auszuschließen“,⁵¹ die inhaltlich auch bei jener „Nominaldefinition“ assoziiert werden könnte, nicht gleichzusetzen, weil nach Kant dieses Recht nicht als ein *direktes* Recht in einer Sache gilt, sondern nur als ein von der Zustimmung anderer *vermitteltes* Recht. In der Tat kritisiert Kant zwar nicht explizit, aber zudringlich die Arbeitseigentumslehre John Lockes, die als eine wichtige Quelle des Eigentumsgedankens im neuzeitlichen Liberalismus gilt. Dabei spielt der Begriff der „Personifizierung der Sache“ eine wichtige Rolle, der in der Rechtslehre an zwei Stellen entwickelt wird. Eine ist im folgenden Satz:

„[...] ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u. dergl.) zur Erwerbung desselben notwendig? Nein! Denn, da diese Formen (der Spezifizierung) nur Akzidenzen sind, so machen sie kein Objekt eines unmittelbaren Besitzes aus, und können zu dem des Subjekts nur gehören, so fern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein *äußeres Zeichen* der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann.“⁵²

Hier ist die scharfe *Personifizierungskritik*, dass, wenn man das Eigentum eines Bodens auf die darauf verwandte Arbeit begründen möchte, dann die rechtliche Verbindlichkeit zwischen Person und Sache angenommen werden müsste, noch nicht als solche

⁴⁹ Ebd. B 82. H. v. m.

⁵⁰ Manfred Wolf, *Sachenrecht* 19. Auflage, München 2003, S. 12.

⁵¹ Ebd. S. 22f.

⁵² Kant, ebd. B 88. H. v. m.

beabsichtigt. Hier wird nur behauptet, dass der Boden als „Substanz“ auch vor seiner Bearbeitung rechtlich besessen werden muss und dass die Arbeit insofern nur als „ein äußeres Zeichen“ für die Entstehung des Eigentums gilt, als sie auf dem Boden als Substanz die Früchte als Akzidenzen hervorbringt. In der folgenden Stelle dagegen wird der Gedanke der Verbindung einer Sache durch die „Personifizierung“ derselben als solcher direkt kritisiert:

„Daß die erste Bearbeitung, Begrenzung, oder überhaupt *Formgebung* eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d.i. der Besitz des Akzidens nicht ein Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*accessorium sequitur suum principale*) aus dem Eigentum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, daß man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der in geheim obwaltenden Täuschung, *Sachen zu personifizieren* [H. v. m.] und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könnte, keinem anderen als ihm zu Diensten zu stehen, *unmittelbar* gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicherwise würde man auch nicht so leichten Fußes über die natürliche Frage [...] weggeglitten sein: «wie ist ein Recht in einer Sache möglich?» Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die *Befugnis der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objekts, so fern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten, und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann* [H. v. m].“⁵³

Die hier aufgestellte Frage, «wie ist ein Recht in einer Sache möglich?» ist diejenige, auf die Kant durch die ganzen Teile der Rechtslehre hindurch zu antworten versucht. Die Antwort darauf von Kant, dass das Sachenrecht als das private *Gebrauchsrecht* einer besonderen Willkür bestimmt werden muss, insofern sie „als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten, und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann“, ist das *wichtigste Motiv der kantischen Privatrechtslehre*.

Dementsprechend tritt andererseits in der veröffentlichten Rechtslehre die Begründung der *Gemeinschaft*, die in den *Vorarbeiten* die gleiche Wichtigkeit wie diejenige des Sachenrechts erhielt, hinter der Bestimmung des Sachenrechts zurück. Eigentlich bestand der Schwerpunkt der vorkritischen *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*⁵⁴ nicht in der Begründung des Eigentums, sondern vielmehr in

⁵³ Ebd. B 93f.

⁵⁴ Kant, *Gesammelte Schriften*, hrg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band X IX (Handschriftlicher Nachlass 6), Berlin und Leipzig 1934, S. 445ff.

derjenigen des *Familieverhältnisses*, d.h. in der Betrachtung der Möglichkeit der *intellektuellen Verbindung* verschiedener Personen aufgrund der Menschlichkeit und des Rechts. Aus welchen Gründen in den *Vorarbeiten* und der veröffentlichten *Rechtslehre* der Schwerpunkt von dieser *Gemeinschaft* zu dem *Eigentum* verschoben wurde, ist nicht klar. Ein möglicher Grund dafür wäre, dass Kant in seinen letzten Jahren bemerkt haben könnte, dass auf die Frage: «wie ist ein Recht in einer Sache möglich?» , die *transzendente Methode* der kritischen Philosophie passend antworten kann. Jedenfalls hat die *Rechtslehre* Kants aus einigen Gründen den Anschein einer *individualistischen* Rechtsphilosophie angenommen, die Hegel kritisch den „Not- und Verstandesstaat“ nennt, die sich vor allem mit dem Privatrechtsverhältnis, besonders mit dem Privateigentumssystem beschäftigt. Aber wie schon behauptet worden ist, besteht die Hauptabsicht Kants darin, sich bei der Begründung sogar des *Privateigentums* auf jene *Gemeinschaft* des vereinigten Willens zu beziehen. Kant interessiert sich eigentlich eher für dieselbe Gemeinschaft. Wenn Kant nun behauptet, dass, „wenn eines der *Eheleute* sich verlaufen, oder sich in eines anderen *Besitz* gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, *gleich als eine Sache*, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist“ [H. v. m.]⁵⁵, beruft er zwar sich bei dieser Erklärung des Ehrechts und des Elternrechts wieder auf jene *Versinnlichung des rechtlichen Verhältnisses*. Und zwar wird diese Annahme der von Kant niemals direkt genannten, aber hier offensichtlich gemeinten *Verdinglichung*, dass jemand dazu berechtigt wäre, eine sich ihm entziehende Person „gleich als eine Sache“ „in seine Gewalt zurückzubringen“, mithin realer als die Annahme der *Personifizierung* aufgefasst, denn im Gegensatz zu dem Fall der Sachen *kann man einer Person die Verbindlichkeit in der Form des persönlichen Rechts auferlegen*. Aber es ist auch hier zu betonen, dass der Kern der kantischen Diskussion eigentlich eher darin besteht, die Gemeinschaft wie die Familie oder auch den Staat als die *intellektuelle Verbindung freier Personen* zu betrachten.

2) Das Verhältnis des intelligiblen Besitzes, des Gemeinbesitzes und des physischen Besitzes ist in der Rechtslehre nicht so klar gekennzeichnet, sondern im Ganzen werden sie nur fragmentarisch behandelt, um das Privateigentum vermittelt der Gemeinschaft zu begründen. Sie scheinen ohne innere Zusammenhänge nebeneinander gestellt zu sein. Aber diese stehen in dem klaren, inneren Verhältnis des Vorrangs, dass nämlich der intelligible Besitz den physischen Besitz *subsumiert*. Dies könnte durch 2-1) die

⁵⁵ Kant, *Rechtslehre*, B 108.

normative Deduktion des Eigentums und 2-2) die Explikation des empirischen Entstehungsprozesses des Eigentums durch die erste Bemächtigung (die ursprüngliche Erwerbung) verdeutlicht werden. Jedes soll wie folgt systematisch aufgezeichnet werden.

2-1) Bei der normativen Deduktion des Eigentums wird das angeborene, natürliche Menschenrecht als die Bedingung des menschlichen Daseins vorausgesetzt. Die Prozedur der Deduktion geht wie folgt: Der Mensch als *vernünftiges* Wesen hat die angeborene, innere Freiheit, die die Sicherheit des eigenen Körpers und der Bewegung desselben enthält. Aber der Mensch existiert zugleich als *sinnliches* Wesen in dem Raum und der Zeit, in denen er diese Freiheit realisieren kann. Daraus folgt, dass er die äußeren Dinge „haben“ darf, also nicht als die einzelne, empirische Tatsache, sondern als die normative Bedingung des menschlichen Daseins überhaupt. Hier entsteht der *intelligible Besitz* als die Vernunftidee des „Habens“, nicht als die Abstraktion von dem empirischen Besitz. Dann wird berücksichtigt, dass der Mensch nicht allein, sondern mit anderen Personen, die ebenfalls mit der inneren Freiheit ausgestattet sind, auf dem Erdboden als Kugel existiert. Daraus folgt, dass die Menschen als Träger des allgemeinen Willens diesen Erdboden *gemeinsam* besitzen. Letztlich existiert der Mensch in der empirischen Wirklichkeit, indem er als Individuum auf einem Teil des Bodens einen „Sitz“ nimmt. Daraus wird der *physische Besitz*, der den privaten Gebrauch des Gegenstandes ermöglicht, abgeleitet, als die Versinnlichung des „Habens“ überhaupt, nämlich mit dem „Schema“, wie es in den *Vorarbeiten* diskutiert ist. Diese normative Ordnung wird bei der Erklärung des empirischen Grundes der Entstehung des Eigentums umgekehrt.

2-2) Die Erklärung des empirischen Entstehungsprozesses des Eigentums durch die erste Bemächtigung soll wie folgt vor sich gehen: In dem „Naturzustand“ wohnt der Mensch voneinander isoliert, ohne die Gesellschaft mit anderen zu gestalten. Er lebt in den Tag hinein von der Jagd der Tiere und dem Sammeln der Pflanzen. Es gibt hier kein Eigentum, sondern der *physische Besitz* ist die einzige reale Form des Besitzes, weil man dabei von der Hand in den Mund leben muss. Obwohl man sich um keinen Mangel an Tieren und Pflanzen sorgen muss, insofern es sie ausreichend gibt, beginnen jedoch später die ständige Wohnung, der Ackerbau und die Viehzucht, um das Lebensmittel beständig zu bekommen. Dabei wird zunächst die Unterscheidung des *eigenen* Bodens,

des *eigenen* Hauses und des *eigenen* Viehs von denjenigen *anderer* dadurch erreicht, dass einige Familien, die an dem gleichen Ort wohnen, einander *zustimmen* (durch den *verbindenden, Gesellschaftsvertrag*). Hier wird der Naturzustand einmal überwunden, indem der *Gemeinbesitz* den einzelnen physischen Besitz ergänzt. Hier beginnt zugleich die kollektive Produktion von Familien und Stämmen, während andererseits die Verschlechterung der Produktivität des Bodens und die Verminderung der Tiere und der Pflanzen durch dauerhaftes Wohnen und dauerhafte Produktion unvermeidbar sind. Darüber hinaus vermindert sich der Teil des Erbes, den die Nachkommenschaft von den Vorfahren übernehmen kann, mit der Vermehrung der Bevölkerung. Nun kann dort derjenige erscheinen, der die provisorische Regel des Gemeinbesitzes übertritt und mit seinem tatsächlichen Besitzstand eines Gegenstandes, der schon einer anderen Person gehört, auf seinen richtigen Besitz Anspruch erhebt. Daraus entsteht die Notwendigkeit, die vorläufige Regel des „Mein und Dein“ zu verstärken, d.h. die Notwendigkeit, eine Sache als das Seine zu gewährleisten, auch wenn sie von dem eigentlichen Besitzer entfernt ist, und eine Vorkehrung zu treffen, damit man die betreffende Sache nicht immer bei sich behalten muss, für den Fall, wenn sie jemand rauben würde. Damit der Streit über das „Mein und Dein“ nicht von den Beteiligten dieses Streits, sondern einem unparteiischen Dritten beurteilt werden kann, entsteht der Gesetzgeber und wird dafür Sorge tragen, dass man sich diesem Gesetz unterordnet (*Unterordnender Vertrag*). Hier geht das Eigentum von der „ausgleichenden Gerechtigkeit“ zwischen Beteiligten zu der „austeilenden Gerechtigkeit“ vermittelt eines unparteiischen Dritten über. Das Eigentum wird daher zum *intelligiblen Besitz* im „bürgerlichen Zustand“ erhöht, der jemandem das Seine ohne seinen beständigen Besitz der betreffenden Sache gewährleisten kann.

Wie stellt Kant selbst diese zwei Punkte dar?

2-1) Die Deduktion des Eigentums

Kant unterteilt das Recht, im Gesichtspunkt „systematischer *Lehren*“, in das Naturrecht und das positive Recht, und in demjenigen des moralischen Vermögens, andere zu verpflichten, in das angeborene Recht, „welches, unabhängig von allem rechtlichen Akt, jedermann von Natur zukommt“, und das erworbene Recht, das einen solchen Akt erfordert. Daraus erklärt er das erworbene Recht als „das innere“⁵⁶, nämlich die Freiheit als „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“.

⁵⁶ „Das angeborene Mein und Dein kann auch das *innere* (meum vel tuum internum) genannt werden;

„*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. — Die angeborene Gleichheit, d.i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerem von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein *eigener Herr* (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines *unbescholtenen* Menschen (iusti), weil er, vor allem rechtlichen Akt, keinem Unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen bloß seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht; — alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden.“⁵⁷

Daher ist der Ausgangspunkt der ganzen Rechtslehre das innere „Mein und Dein“ des Menschen, nämlich *die wegen der Menschlichkeit angeborene Freiheit*. Aber die Rechtslehre behandelt nicht direkt diese angeborene Freiheit, sondern das äußere „Mein und Dein“. „Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine *Rechte*, sondern nur *ein* Recht gibt, so wird diese Obereinteilung [in das Naturrecht und das positive Recht, sowie in das angeborene Recht und das erworbene Recht] als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen, und die Einteilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.“⁵⁸

Was ist denn „das äußere Mein und Dein“? Was bedeutet das „innere“ oder das „äußere“? Hier muss die Bedingung befragt werden, sowohl für die Existenz des „äußeren“ und dafür, dass dieses „äußere“ dem mit der angeborenen Freiheit ausgestatteten Menschen gehören kann. „Der Ausdruck: ein Gegenstand ist *außer mir*, kann aber entweder so viel bedeutet, als: er ist ein nur von mir (dem Subjekt) *unterschiedener*, oder auch ein in einer *anderen Stelle* (positus), im Raum oder in der Zeit, befindlicher Gegenstand.“⁵⁹ Weil die angeborene Freiheit als das „innere Mein und Dein“ den Ausgangspunkt der ganzen Rechtslehre ausmacht, so entsteht das „äußere Mein und Dein“ aus der *Anwendung* der inneren, angeborenen Freiheit auf den äußeren Gegenstand. Dabei wird sich zuerst aus den obigen Bestimmungen des äußeren

denn das äußere muß jederzeit erworben werden.“ Ebd. B 45.

⁵⁷ Ebd. B 45f.

⁵⁸ Ebd. B 47.

Gegenstandes auf die erste, nämlich auf den „nur von mir *unterschiedenen*“ Gegenstand berufen. Er bedeutet im Unterschied von der anderen Bestimmung, nämlich dem einzelnen Gegenstand, der „in einer *anderen Stelle*, im Raum oder in der Zeit, befindlich“ ist, den von den einzelnen Bestimmtheiten abgesehenen *Gegenstand überhaupt*. Kant deduziert wie folgt die Möglichkeit, den äußeren Gegenstand überhaupt als das „Mein und Dein“ zu erwerben.

„Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren [der Gegenstände der Erfahrung], als des möglichen äußeren Mein und Dein, ist folgendes: Der Rechtsbegriff, der bloß in der Vernunft liegt, kann nicht *unmittelbar* auf Erfahrungsobjekte, und auf den Begriff eines empirischen *Besitzes*, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines *Besitzes* überhaupt angewandt werden, so daß, statt der *Inhabung* (detentio), als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahierende Begriff des *Habens* und nur, daß der Gegenstand als in *meine Gewalt* (in potestate mea positum esse) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des *Äußeren* nicht als das Dasein in einem *anderen Orte*, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer *anderen Zeit*, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir *unterschiedenen* Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein *Verstandesbegriff* unter Rechtsbegriffe subsumiert werden kann.“⁶⁰

Der hier gemeinte Rechtsbegriff ist nichts anderes als das innere Mein und Dein, die Freiheit von dem Zwang anderer als das angeborene Recht des Menschen. Dieser Rechtsbegriff liegt „bloß in der Vernunft“, d.h. er ist ein analytischer Begriff a priori. Dieser Rechtsbegriff wird zuerst auf den von den raum-zeitlichen Bedingungen abgesehenen Verstandesbegriff des *Besitzes überhaupt* angewandt als die Möglichkeit, auf nur von mir unterschiedene *Gegenstände überhaupt* Wirkung zu nehmen. Dieses Verfahren, das eigentlich sich auf das kantische Menschenbild als sinnlich-endliches Vernunftwesen begründet, ist synthetisch und a priori, wodurch der *intelligible Besitz* entsteht.

„[...] die Rede ist hier nur von einem intellektuellen Verhältnis zum Gegenstande, so fern ich ihn in *meiner Gewalt* habe (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes), und er ist mein, weil mein, zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender, Wille dem Gesetz der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: daß, *abgesehen* vom Besitz in der

⁵⁹ Ebd. B 56.

⁶⁰ Ebd. B 68f.

Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die a priori die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (possessio noumenon) als einer allgemeingeltenden *Gesetzgebung*; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: «dieser äußere Gegenstand ist *mein*»; weil allen anderen dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.“⁶¹

Der Wille, der unabhängig von den empirischen Bedingungen dem Gesetz der äußeren Freiheit gemäß bestimmt ist, ist keine Willkür der einzelnen Menschen als Individuum, sondern *der Wille der Menschen überhaupt*, die äußeren Gegenstände überhaupt zu besitzen und die in der eigenen Gewalt zu stellen. Er ist mit anderen Worten die apriorische Bedingung für das *Dasein des Menschen* als endlichem Vernunftwesen. Der Wille überhaupt als das Subjekt des intelligiblen Besitzes könnte dabei vermittelt der *Vielheit* der Menschen und der natürlichen Tatsache des *kugelförmigen Erdbodens* mit dem vereinigten Willen der verschiedenen Menschen gleichgesetzt werden. Schon in dem obigen Zitat ist die Vielheit der Menschen vorausgesetzt und das „Gesetz der äußeren Freiheit“ bedeutet dasjenige, den eigenen Anteil und denjenigen anderer zu achten, damit die eigene Freiheit und diejenige anderer zusammenbestehen können. Aber dieses Gesetz der Freiheit entsteht eigentlich erst dann, wenn die Bedingung des *Zusammenlebens* des Menschen, der die Gesellschaft bildet, vorgelegt wird.⁶² Daher wird der *Gemeinbesitz* von dem vereinigten Willen folgenderweise vermittelt der Vielheit der Menschen und der Form des Erdbodens, darauf die Menschen wohnen, aus dem intelligiblen Besitz von dem Willen überhaupt abgeleitet: Erstens wenn ein Mensch „auf Erden ganz allein wäre“, dann würde er nicht genötigt, mit anderen die Gesellschaft zu bilden, und könnte er äußere Gegenstände beliebig besitzen und gebrauchen. Daraus aber, dass der Mensch in der Tat mit anderen existiert, resultiert, dass er den Erdboden „gemeinsam“ besitzt.⁶³ Zweitens wenn die Erdoberfläche nicht Kugeloberfläche, sondern „eine unendliche Ebene wäre“, müsste der Mensch einen Platz dieser Erdoberfläche nicht als das Seine *besitzen*, sondern könnte er sie nur *gebrauchen*, weil dann der Reichtum auf dieser Fläche fürs Dasein des Menschen unerschöpflich

⁶¹ Ebd. B 69.

⁶² Wenn es um das Recht geht, ist dann das zwischenmenschliche Verhältnis schon vorausgesetzt. „Es gibt also kein Rechtsverhältnis der Sachen unter einander noch der Sachen und Personen. Denn dem Recht correspondiert eine Verbindlichkeit von der Seite des Anderen Sachen aber sind keiner Verbindlichkeit fähig.“ Kant, *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, S. 273.

⁶³ Vgl. Kant, *Rechtslehre*, ebd. B 82.

existieren würde. Insofern aber diese Erdoberfläche kugelförmig ist, ergibt sich, dass er diese endliche Kugeloberfläche mit anderen Leuten teilt und sie dadurch „besitzt“⁶⁴. „Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesitz (*communio possessionis originaria*), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen anhängig ist, wie etwa der gedichtete aber nie erweisliche eines *uranfänglichen Gesamtbesitzes* (*communio primaeva*), sondern ein *praktischer Vernunftbegriff* [H. v. m.], der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können“⁶⁵.

Weiter wird der *physische Besitz* als der „Besitz in der Erscheinung“⁶⁶ abgeleitet, der, sowohl aufgrund des intelligiblen Besitzes des Gegenstandes von dem Willen als auch des Gemeinbesitzes des Erdbodens von dem vereinigten Willen der Menschen, als der Besitz eines einzelnen Menschen in den raum-zeitlichen Bedingungen bestimmt wird. Er wird als die Anwendung des Rechtsbegriffs auf die empirische Ebene verstanden. Dieser Punkt besteht aber in der veröffentlichten *Rechtslehre* in Bruchstücken, während die *Vorarbeiten* ihn verdeutlichen, in denen der physische Besitz als das „Schema“ des intelligiblen Besitzes als des Verstandesbegriffs gefasst ist. „Der *physische Besitz* die Inhabung muß bloß als das *Schema* [H. v. m.] des *intellektuellen* Besitzes (des Rechts) durch die bloße Willkür im (rechtlichen) *Mein* und *Dein* gedacht werden.“⁶⁷

Ein solcher physischer Besitz ist nicht notwendig als die Tatsache der Bemächtigung von einem Individuum oder von einer Gruppe, sondern im Allgemeinen als die Erwerbung des „Sitzes“ für das menschliche Dasein, die das notwendig begleitet, dass *ein Mensch als Mensch in diese Welt geboren wird*. Der Begriff „Sitz“ in diesem Sinne wird nur in den *Vorarbeiten* gebraucht, während ein ähnlicher Gesichtspunkt auch in der veröffentlichten *Rechtslehre* erscheint.

„Jeder Mensch hat ein angeborenes Recht an irgend einem Orte der Erde zu seyn, denn sein Daseyn ist noch kein faktum folglich auch nicht iniustum. Er hat auch ein Recht incorporelter an mehreren Orten zugleich zu seyn wenn er sie zu seinem Gebrauch spezifiziert hat nicht durch seinen bloßen Willen [sondern durch den allgemeinen Willen].“⁶⁸

⁶⁴ Vgl. ebd. B 84.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd. B 62.

⁶⁷ Kant, *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, S. 275. „Wir müssen also die physische Bedingung des rechtlichen Besitzes nur als den *Schematismus* [H. v. m.] des letzteren ansehen der zwar dem Subjekt nötig ist aber objektiv auch ohne das besteht.“ Ebd. S. 278.

⁶⁸ Ebd. S. 279.

„Um etwas rechtlich zu besitzen (nicht bloß rechtmäßig) dazu wird ein rechtlicher Zustand erfordert in welchem bestimmt werden kann was Rechtens d. i. was Mein oder Dein ist. Dieser Zustand muß a priori gedacht werden und zwar bloß nach Begriffen der Freiheit. — Im Raume etwas rechtlich besitzen dazu gehört ein *Sitz* [H. v. m.] ein Platz der mir nicht bloß rechtmäßig sondern durchs Recht zukommt.“⁶⁹

„Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d.i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz (*possessio*), der vom *Sitz* [H. v. m.] (*sedes*), als einem willkürlichen, mithin erworbenen, *dauernden* Besitz unterschieden ist, ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche, als Kugeloberfläche [...].“⁷⁰

Der offensichtliche Unterschied des Begriffs des „Sitzes“ zwischen den *Vorarbeiten* und der veröffentlichten *Rechtslehre* könnte darin bestehen, dass in den ersteren er als ein *metaphysischer* Begriff, dagegen in der letzteren als eine juristische Terminologie gebraucht wird. Allerdings möchte Kant wahrscheinlich bei diesen Sätzen behaupten, dass der einzelne physische Besitz dadurch abgeleitet werden kann, dass zuerst die Möglichkeit des Besitzes („Begriff des Habens“) aufgezeigt wird, durch die Anwendung der inneren Freiheit als des angeborenen Rechts auf die äußeren Gegenstände, und dass dann die Idee des von dem vereinigten Willen der Menschen gemachten Gemeinbesitzes mit dieser Möglichkeit vermittelt wird, damit die Menschen auf dem *endlichen* Erdboden zusammenleben können. Danach könnte dieser physische Besitz nicht nur als eine empirische *Tatsache* der „Inhabung“, sondern auch mit Bezug auf das *Recht* eines Menschen, nach seiner Geburt in diese Welt einen Teil des Erdbodens als den „Sitz“, nämlich als den Ort für sein Dasein zu nehmen, verstanden werden. Dieser Gedanke zeigt das Recht auf, das, *unabhängig von allen empirischen Bedingungen abgesehen, nur wegen der Menschlichkeit, gewährleistet werden muss*, nämlich das Recht jeder Menschen, *die äußeren Bedingungen zu erwerben, um das menschliche Leben führen zu können*. Kant leitet dieses Recht aus dem *weltbürgerlichen* Gesichtspunkt ab und begründet einen völlig neuen, radikalen Gedanken der *Gleichheit*, der sich bei keinen anderen vorangehenden Theoretikern befindet.

2-2) Der empirische Entstehungsprozess des Eigentums

In der kantischen Privatrechtslehre sind die oben untersuchte Deduktion der

⁶⁹ Ebd. S. 285.

⁷⁰ Kant, *Rechtslehre*, B 83f.

Möglichkeit des physischen Besitzes als des Schemas des intelligiblen Besitzes und die Abstrahierung des intelligiblen Besitzes von dem physischen Besitz in den raumzeitlichen Bedingungen voneinander nicht so scharf unterschieden. In beiden Fällen sind der intelligible Besitz und der physische Besitz durch die Idee des Gemeinbesitzes des vereinigten Willens vermittelt, während der letztere Fall leichter als die Deduktion der Möglichkeit des physischen Besitzes zu verstehen ist, da die Konstruktion des intelligiblen Besitzes in großen Zügen der Problematik der Naturrechts- und Gesellschaftsvertragslehre im 18. Jahrhundert bezüglich des Übergangs von dem Besitz im Naturzustand zu demselben im bürgerlichen Zustand folgt. Dagegen ist die Diskussion undeutlich, weil die obige, für Kant ganz eigentümliche Deduktion des physischen Besitzes in den Kontext eingeschoben ist, der eigentlich im Sinne des Gesellschaftsvertrags verstanden werden soll. Im Folgenden soll aus den kantischen Darstellungen der Übergangsprozess von dem physischen Besitz als demjenigen im Naturzustand zu dem intelligiblen Besitz als demjenigen im bürgerlichen Zustand rekonstruiert werden, dabei wird sich, statt der obigen Deduktion, auf die Stellen berufen, die die ähnliche Struktur zu der Gesellschaftsvertragslehre haben. Dieser Übergangsprozess gilt wie die Gesellschaftsvertragslehre auch als eine Art der Erklärung der Entstehung des Staats, während bei Kant die historisch-genetische Erklärung als solche nicht gemeint ist, genauso wie Hume die Gesellschaftsvertragslehre kritisiert, wonach aus dem *wirklichen, uranfänglichen* Vertrag der Staat entspringe. Das ist deswegen so, weil bei der kantischen Erklärung desselben Übergangsprozesses die obige Deduktion des möglichen physischen Besitzes immer zugleich vorausgesetzt ist. Trotzdem versteht Kant den Ursprung der Rechtsordnung nicht wie Hume nur als das wirkliche Herrschaftsverhältnis und die bürgerliche Tugend in der Gesellschaft, besonders die der Befolgung des Eigentums und des Vertrags bedeutet bei Kant nicht nur die Verinnerlichung der Rechtsordnung. Sondern er sichert eine andere Richtung als die empirische Eigentumstheorie, nämlich diejenige der Anwendung des von der Vernunft erkennbaren „Habens“ überhaupt auf die empirische Ebene, mit seiner kritischen Methode. Weil bei dieser Anwendung der vereinigte Wille den intelligiblen Besitz und den physischen Besitz vermittelt, erhält sich die Grundidee der Vertragslehre als idealisierter „ursprünglicher Vertrag“. Im Unterschied zu der Gesellschaftsvertragslehre, die den Naturzustand *nur* als die *vorangehende* Stufe des bürgerlichen Zustandes fasst, und im Unterschied zu dem empiristischen Gegenpart Humes zu der Vertragstheorie, der den bürgerlichen Zustand

nur als die Angewöhnung des wirklichen Herrschaftsverhältnisses erklärt, fasst Kant den bürgerlichen Zustand nicht nur als das geschichtliche Ergebnis, sondern auch als eine Vernunftidee und demgemäß versucht er, den Anfang des Eigentums als den den bürgerlichen Zustand a priori annehmenden, physischen Besitz zu erklären. Erst dadurch kann das Eigentum als ein *Mittel* für die Realisierung der menschlichen Freiheit transzendental begründet werden.⁷¹

Kant gibt dem physischen Besitz nur wenige Erklärungen: dass nämlich der physische Besitz als „Inhabung“, „Besitz in der Erscheinung (possessio phaenomenon)“⁷² sei. Wie oben gesehen ist er als die Anwendung des Begriffs des „Habens“ überhaupt vermittelt der Gemeinschaft auf die empirische Ebene verstanden. Trotzdem ist der Gegenstand dieses Besitzes als solcher nach Kant sogar in der Erscheinung keine Erscheinung. Nur die empirischen Bedingungen bei dem Besitz sind Erscheinung. Wenn ich etwas Äußeres in den physischen Besitz nehme, ist das Besessene zunächst in der Erscheinung diese oder jene Sache, d.h. dieser Boden oder jenes Frucht usw. Aber ich kann diese Sache nicht wegen dieser Besitznahme das „Meine“ nennen, sondern weil sie nicht, „wie es in der transzendentalen Analytik [der ersten *Kritik*] geschieht, selbst als Erscheinung“, sondern „als Sache an sich selbst betrachtet wird“⁷³. Mit anderen Worten ist eine Sache das „Meine“, nicht weil ich sie empirisch besitze, sondern weil anerkannt wird, dass sie mir gehört, obwohl ich mich von ihr distanzieren. Aber dabei ist der Besitz schon zum „intelligiblen Besitz“ geworden. Weil es hier darum geht, wie der physische Besitz eines äußeren Gegenstandes zum intelligiblen Besitz *werden* kann, nämlich sozusagen eine quasi-historische Erklärung dazu, gilt die Annahme des intelligiblen Besitzes hier als eine *assumptio non probata*.

Allerdings ist es wichtig, wenn man das Wesen des Eigentums bedenkt, dass Kant hier aufzeigt, dass der Gegenstand des physischen Besitzes, der Inhabung, der als ein bestimmter äußerer Gegenstand unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit steht, „als Sache an sich selbst“ betrachtet werden muss, damit er das „Meine“ sein kann. Als

⁷¹ Obwohl es hier nicht ausgeführt werden kann, kann der Naturzustand im kantischen Sinne nicht nur als eine *geschichtliche Vorstufe* für den bürgerlichen Zustand verstanden werden, sondern auch als derjenige Zustand, der *neben* dem bürgerlichen Zustand *parallel* dastehen kann. Durch diese Konstruktion können die ursprünglichen Erwerbungen *in* der bürgerlichen Gesellschaft, wie die Verjährung (§33), Beerbung (§34), der gute Name des Toten (§35), oder die Einführung der austeilenden Gerechtigkeit (des bürgerlichen Zustandes) *in* den nur von der ausgleichenden Gerechtigkeit beherrschten Naturzustand, wie die Erfüllung des Schenkungsvertrag (§37), die Verantwortung seitens des Eigentümers in Bezug auf das Verliehene (§38), die Erwerbung von einem Dritten vom guten Willen eines Verlorenen (§39) und die Verantwortung für die Aussage durch den Eid (§40), erklärt werden.

⁷² Ebd. B 62.

den Grund dafür erklärt Kant, dass der Besitz eines äußeren Gegenstandes sich auf das *Recht* bezüglich desjenigen von der Bestimmung einer freien Willkür bezieht, nicht auf die *Erkenntnis* desjenigen. „[D]enn dort [in der transzendentalen Analytik] war es der Vernunft um das theoretische Erkenntnis der Natur der Dinge und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der *Freiheit* zu tun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch bloß den reinen Verstand erkennbar sein, und das *Recht* ist ein solcher reiner praktischer *Vernunftbegriff* der Willkür unter Freiheitsgesetzen.“⁷⁴

Die Unterscheidung zwischen dem physischen Besitz und dem intelligiblen Besitz bei Kant entspricht derjenigen zwischen dem *Besitz* und dem *Eigentum* in dem kontinentalen Rechtssystem. Nach dieser Unterscheidung sind, könnte man so formulieren, Gegenstände des Besitzes einzelne Sachen *in der Erscheinung*, während diejenigen des Eigentums Sachen *an sich* sind. Es ist hier bemerkenswert, dass wenn meine *innere Freiheit*, die Kant als mein angeborenes Recht erklärt, auf die empirische Ebene „angewandt“ wird und ich im empirischen Sinne einen äußeren Gegenstand besitze, dann ich wesentlich durch denselben Besitz meine eigene *äußere Freiheit* besitze. Mit anderen Worten *realisiere* ich mittelst des Besitzes eines Gegenstandes die Freiheit meiner eigenen Person. Kant bestimmt das daraus entstandene Recht in der Sache als den „Titel“. Wenn ich eine Sache rechtlich besitze, besitze ich nicht nur dieselbe Sache im empirischen Sinne, sondern vorher, als die Voraussetzung dafür, den *Titel*, diese Sache zu besitzen.

„Der *empirische Titel* der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens begründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der *Erscheinung* untergelegt werden kann, der einer intellektuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) korrespondieren muß, und die den Satz gründet: «was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein sein, das wird mein»“.⁷⁵

Hier auch erscheinen einige Begriffe, die hier als die *assumptio non probata* gelten, wie „ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens“, „Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts“,

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd. B 86. „Das Prinzip der äußeren Erwerbung ist nun: Was ich (nach dem Gesetz der äußeren *Freiheit*) in meine *Gewalt* bringe, und wovon, als Objekt meiner Willkür, Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe, endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten *Willens*) will, es solle mein sein, das ist mein.“ Ebd. B 77.

„der [Titel] einer intellektuellen Besitznehmung“ und „Gesetze der äußeren Freiheit“. Aber abgesehen davon ist es passend, hier jenen Satz zu behandeln, der lautet: «was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein sein, das wird mein») , denn er könnte einen subjektiven *Zustand* des Besitzers bei der physischen Besitznehmung darstellen. Kant stellt fest, dass nicht die auf den Gegenstand verwandte Arbeit, sondern der Wille, *es solle mein sein*, und die darauf beruhende Besitznehmung den Ausgangspunkt des Eigentums ausmachen. Bezüglich dessen sagt danach Arthur Schopenhauer, ein solcher Gedanke müsste dem Alter Kants entsprungen sein:

„Hieraus folgt, daß sich alles echte, d.h. moralische Eigentumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet. [...] Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer und auch dieses erklärlich, daß er das Eigentumsrecht durch erste Besitzergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein *Recht* hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt, sie sein einer. [...] [E]s [ist] so klar und leicht einzusehen ist, daß es ganz und gar keine *rechtliche Besitzergreifung* geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche *Aneignung, Besitzerwerbung* der Sache durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie.“⁷⁶

Hier soll der Eigentumsgedanke Schopenhauers nicht ausgeführt werden. Aber nur aus diesem Zitat ist zu bestätigen, dass sich die schopenhauersche Erklärung des Eigentums wesentlich auf die *Arbeitseigentumslehre* John Lockes begründet. Schopenhauer behauptet, nur die Aneignung oder die Besitzerwerbung durch die Verwendung der „ursprünglich eigenen“ *Arbeit* auf eine Sache könnten der Grund des *Rechts* des Eigentums sein. Dagegen behauptet Kant, die Erklärung des eigenen *Willens* und die darauf begründete *Besitzergreifung* lieferten den Grund, zumindest den Ausgangspunkt des Eigentums aus. Diese Fassung wäre nach Schopenhauer „nur aus Kants Altersschwäche“ zu erklären.

Aber Schopenhauer missversteht hier die kantische Intention, denn Kant nimmt die *Tatsache* der Besitznehmung nicht direkt als den Grund des *Rechts* an. Sondern nach seiner Erklärung gilt die *ursprüngliche Freiheit*, die hinter dem Zustand der tatsächlichen Besitznehmung steht, als der Grund des Rechts. Dieser Punkt könnte zwar einerseits etwas mit Schopenhauer gemeinsam haben, der das Eigentum als einen

⁷⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke Band1, Frankfurt am Main 1986, S. 459f.

äußeren Ausdruck des Willens versteht, der das Leben bejaht und es zu erhalten und zu erweitern versucht. Denn Kant bestimmt eine objektive Seite des physischen Besitzes als „ursprüngliche Erwerbung“ oder als „Bemächtigung (occupatio)“, nämlich die erste, vor anderen gemachte Besitznehmung eines Bodens, der niemandem gehört, als das „Faktum der praktischen Vernunft“, als eine Tatsache, die sich nicht weiter begründen kann:

„Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür heißt *Bemächtigung (occupatio)* und kann nicht anders als an körperlichen Dingen (Substanzen) stattfinden. Wo nun eine solche stattfindet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem anderen, der einer Sache bemächtigen will (qui prior tempore, potior iure). [...] Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen.“⁷⁷

„Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: «daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne» , zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine nur auf einen *nicht-physischen* Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung *korrespondierend* gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gleichen Postulat. [...] Es darf auch niemand befremden, daß die *theoretischen* Prinzipien des äußeren Mein und Dein sich im intelligiblen verlieren und keine erweiterte Erkenntnis vorstellen: weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie [die theoretischen Prinzipien des äußeren Mein und Dein] beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ) als einem Faktum derselben geschlossen werden kann.“⁷⁸

Hier vermischt nicht nur Schopenhauer, sondern auch Kant einigermaßen das Problem der *Tatsache* und dasjenige des *Rechts*. Obwohl Kant die Besitznehmung nicht, wie Schopenhauer behauptet, als den Grund schlechthin des Rechts betrachtet, sondern annimmt, dass die Anwendung der angeborenen Freiheit als die Voraussetzung auf einen äußeren Gegenstand das Recht hervorbringt, ist das „Faktum der praktischen Vernunft“ jedoch nicht hinreichend gültig als die Begründung des *Rechts*. Hier sollte er sich vielmehr auf die von ihm selbst angenommene *Bedingung der Existenz des Menschen als endlichen Vernunftwesen* als den Grund des Rechts berufen. Diese Bedingung ist, wie Kant selbst vorlegt, dass *der Mensch nur durch den dauernden*

⁷⁷ Kant, *Rechtslehre*, ebd. B 78.

Besitz und den Gebrauch der äußeren Sache seine innere Freiheit äußerlich realisieren kann. Sie ist eine apriorische Bedingung, worauf sich zu berufen keine Vermischung von dem Problem der Tatsache und demjenigen des Rechts heißen muss. Weil dagegen Schopenhauer die eigentliche Absicht Kants nicht richtig verstehen konnte, begeht er zweifach Irrtümer: er missversteht *erstens*, dass Kant die Tatsache der Besitznehmung *direkt* als den Grund des Rechts annimmt, und *zweitens* denkt er fälschlich, dass *nur* die Arbeit der Grund des Rechts sei. Er versteht nicht, dass Kant annimmt, dass nicht nur die innere Freiheit, sondern auch das Eigentum, insofern es als das Ergebnis der Anwendung derselben Freiheit auf äußere Gegenstände zu interpretieren ist, ein ursprüngliches Recht sein kann, das annimmt, dass ein Mensch mit seiner Geburt einen *Sitz* für das Dasein nehmen *soll*.

Zwar weist seine Bestimmung des physischen Besitzes als der Bemächtigung, des den anderen vorangehenden Besitzes auf die *solipsistische* Seite seiner Eigentumslehre hin. Die Bemächtigung ist der die anderen ausschließenden Besitz, insofern sie der den anderen vorangehende Besitz ist. Aber hier ist zu beachten, dass diese Bemächtigung nicht im Sinne der Bejahung des *Egoismus* gemeint ist, wie ihn Schopenhauer konzipiert. Sondern die Bemächtigung im kantischen Sinne ist vielmehr so zu verstehen, dass *ein Mensch seit seiner Geburt irgendwo auf dem Erdboden einen einzigen, mit niemandes austauschbaren Sitz des Daseins nimmt*. Nur wenn der Begriff der Bemächtigung so verstanden wird, kann sowohl das Verhältnis zu *anderen* als auch das Wesen der Lehre über die *Willkür* bei der kantischen Eigentumslehre richtig verstanden werden.

Wenn Kant in der Tat das „ursprüngliche“ Recht, „da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat“, ⁷⁹ berührt, scheint es, dass er nicht nur das *Freiheitsrecht* des Menschen annimmt, das Ergebnis seiner eigener Arbeit als das Seine zu erwerben, sondern auch das *Existenzrecht*, auf die minimale Bedingung für das Dasein Anspruch zu nehmen, als die Voraussetzung für das Freiheitsrecht. Dieses Existenzrecht soll das Freiheitsrecht gewährleisten, nicht umgekehrt. Dieses Existenzrecht wird an den Stellen der *Rechtslehre*, die das Familienrecht behandeln, als der Grund für die den Eltern auferlegte Pflicht, Kinder zu ernähren, bis sie selber ihren Lebensunterhalt erwerben können, für die Tatsache gefordert, dass sie ohne ihre Einwilligung, von einer einseitigen Willkür, die aber nicht auf diejenige der Eltern beschränkt werden darf, in die Welt gesetzt werden.

⁷⁸ Ebd. B 67.

„[...] so folgt, aus der *Zeugung* in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr [beider Geschlechter] *Erzeugnis*, d.i. die Kinder, als Personen, haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angeborenes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz (*lege*) unmittelbar, d.i. ohne daß ein besonderer Akt dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine *Person* ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzunehmen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herüber zogen, der ihnen auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.“⁸⁰

Kinder können niemals als Eigentum der Eltern betrachtet werden, sondern sie sind umgekehrt als Personen selbst Träger der Rechte. Sie werden dazu in die Welt von einer einseitigen Willkür „herübergezogen“. Kant nennt eine auf solche Weise geborene neue Person in der Welt einen „Weltbürger“. Da das Kind nicht umhin kann, von den Eltern abhängig zu sein, bis es auf eigenen Füßen stehen kann, hat es darauf Anspruch, als eine Person von seinen Eltern versorgt zu werden. Dieses Recht ist ein angeborenes, ursprüngliches Recht. Es ist bemerkenswert, dass Kant hier das Recht der Kinder auf ihre Versorgung von der ganz gleichförmigen Logik des Eigentumsrechts übernimmt. Es scheint sogar, als ob er den Ursprung aller Rechte in einem solchen *Faktum der praktischen Vernunft* zu finden suchte, dass *der Mensch von einer einseitigen Willkür auf einem Teil des Erdbodens seinen „Sitz“ genommen hat. Ehe ein Kind, das in diese Welt hineingeboren wird, als das Kind seiner Eltern betrachtet werden soll, soll es zuerst als eine Person, als ein Weltbürger von dieser ganzen Welt willkommen werden und daher das Recht auf die Versorgung haben.* — Dies soll der eigentliche Ausgangspunkt der kantischen Rechtslehre sein.

Nun kommen die Willkür oder der Wille bei Kant nicht notwendig einzelnen Menschen zu, sondern sind als Begehrungsvermögen transzendental konzipiert. Daher gibt es, wenn auch Kant im Folgenden von der *einseitigen* Willkür zu der *allseitigen*

⁷⁹ Vgl. Anm. 59.

⁸⁰ Kant, *Rechtslehre*, B 112ff.

Willkür voreilig übergeht, und diese als Gründe des Rechts betrachtet, dort jedoch nicht so viele Schwierigkeiten, die bei Kant a priori angenommene *Vereinigung der Willkür* ernst zu nehmen, weil dort die Willkür oder der Wille nicht wie bei Schopenhauer als diejenigen im engeren Sinn bestimmt sind, das eigene Leben als Individuum zu erhalten und erweitern, obwohl auch bei Kant zwar die Konkurrenz zwischen Willkür im Naturzustand nicht ausgeschlossen ist.

„Sie [Bemächtigung als vor anderen vorangehender Besitz] ist als ursprünglich auch nur die Folge von *einseitiger* Willkür; denn wäre dazu eine doppelte erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Akt der Willkür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die *erste* Erwerbung doch darum so fort nicht die *ursprüngliche*. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und *allseitig*: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.“⁸¹

Hier stellt Kant eine Frage, wie ein Akt der einseitigen Willkür das *Eigentumsrecht* begründen kann. Kant denkt nicht, wie Schopenhauer falsch versteht, dass der Akt der subjektiven einseitigen Willkür *direkt* zum Grund des objektiven Rechts werden kann. Sondern er behauptet, dass der Akt der einzelnen Willkür erst dann den *Titel* des Rechts bekommen kann, wenn dieselbe Willkür mit der anderer vereinigt wird und in den „öffentlichen rechtlichen Zustände zu einer allgemeinen Gesetzgebung“ eintritt. Diese einseitige Willkür ermöglicht zunächst, wie schon gesehen, dass eine Person auf einem Ort des Erdbodens den „Sitz“ des Daseins nimmt. Aber auch bei der ersten Erwerbung des Bodens wie der Bemächtigung oder der Bearbeitung, so Kant, kann der Akt der einseitigen Willkür als solcher nicht zum Recht werden, sondern das Recht, soweit es das Recht ist, bedarf der Anerkennung von der allseitigen Willkür. Daher wird sich auf eine Annahme berufen, dass die allseitige Willkür oder der vereinigte Wille den Erdboden gemeinsam besitzt.

„Durch einseitige Willkür kann ich keinen anderen verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller in einem Gesamtbesitz.“⁸²

⁸¹ Ebd. B 78f.

⁸² Ebd. B 81.

„Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, läßt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe dartun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem a priori vereinigten (d.i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch doppelseitiger, aber doch *besonderer* Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig, sondern a priori, mithin notwendig vereinigten und darum allein gesetzgebenden Willen erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.“⁸³

Derjenige, der solche Sätze Kants liest, würde fragen, ob die Vereinigung der Willkür tatsächlich möglich ist. Er würde auch annehmen, dass die Vereinigung der Willkür höchstens nur eine Fiktion für die Gesetzgebung ist und dass *in der Tat* der *Antagonismus* zwischen einer Willkür und der Willkür anderer, und zwar die *Herrschaft* der Stärkeren über die Schwächeren überwiegen, und danach würde er nochmals fragen: wie könnte man diesen Antagonismus und die Gewaltherrschaft zu dem Frieden und der Herrschaft durch Recht ändern? Es ist selbstverständlich, dass diese diejenigen Fragen sind, die Kant in seiner kleinen Schriften über die Geschichtsphilosophie stellt. (Das wird im 6. Kapitel untersucht.) Man könnte sagen, im Rahmen der Rechtsphilosophie würden nur formale Antworten vorgelegt. Aber ein Grund, weswegen Kant das Recht als ursprünglich, und sogar zugleich als auf der *apriorischen* Vereinigung der Willkür der Menschen beruhend und daraus abgeleitet annimmt, scheint in einem *Faktum der Vernunft* zu bestehen, dass ein Mensch, bevor er ein Kind bestimmter Eltern ist, als ein „Weltbürger“ irgendwo auf dem Erdboden einen „Sitz“ des Daseins nimmt.

Ein solcher Gedanke Kants ist von dem Vertrauen in die Menschlichkeit durchdrungen. Kant nimmt an, dass, wie folgt, die vor anderen vorangehende Bemächtigung eines äußeren Gegenstandes als solche in sich, zwar nur potentiell, die *Zustimmung von anderen* enthält, welches Schopenhauer nur als einen Ausdruck des Egoismus interpretieren würde. Nach der kantischen Position wird der Mensch so geschildert, dass, obwohl die Bemächtigung zunächst nur eine Gelegenheit ist, wodurch die menschlichen Bedürfnisse unvermeidlich befriedigt werden müssen, er, insoweit er der Mensch ist, die Existenz eines anderen Menschen zwar nur einigermaßen annehmen würde, der die ähnlichen Bedürfnisse zu befriedigen sucht, und damit versuchen würde, mit ihm irgendeine Übereinkunft über ihre Anteile an den äußeren Gegenständen zu

⁸³ Ebd. B 85.

treffen.

„Der *Vernunfttitel* der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) stillschweigend vorausgesetzt wird; [...] Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d.i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur *provisorisch* kann etwas Äußeres *ursprünglich* erworben werden. — Die *peremptorische* Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.“⁸⁴

Kant versucht, auch die Bemächtigung, die als ein Ausdruck des Egoismus interpretiert werden kann, mit der *Gemeinschaft* zu vermitteln. Unter diesem Gesichtspunkt Kants kann das *Recht auf den Besitz als Naturrecht*, worüber er kurz nach dem obigen Zitat aussagt, das lautet, sogar eine provisorische Erwerbung sei „eine wahre Erwerbung“, schlechthin auf die Achtung der Persönlichkeit der Menschen begründet werden und als das *Existenzrecht* charakterisiert werden. Strukturell kann nur aufgrund dieses Rechts auf den Besitz als des Naturrechts das Eigentum als das Recht auf den *peremptorischen* und *intelligiblen* Besitz entstehen.

3. 2. 2 Vertrag

Das Sachenrecht ist schon bei Kant als „ein *intellektuelles* [H. v. m.] Verhältnis zum Gegenstände“ bestimmt.⁸⁵ Dort ist die Gemeinschaft des vereinigten Willens als die Bedingung für die Berechtigung eines physischen Besitzes vorgelegt: Die Idee des Gemeinbesitzes des endlichen Erdbodens von dem gesetzgebenden vereinigten Willen gibt der Bemächtigung von der zunächst einseitigen und subjektiven Willkür die objektive Richtigkeit. Die metaphysische Voraussetzung in der ganzen Rechtslehre, dass weder Person der Sache, noch Sache der Person irgendeine Verbindlichkeit auferlegen kann, macht das Sachenrecht zu keinem unmittelbaren Verhältnis einer Person zu einer Sache, sondern zu dem von der Gemeinschaft des vereinigten Willens vermittelten, als solchem privaten und ausschließlichen Recht des Gebrauchs der Sache. Diese Eigenschaft des „intellektuellen Verhältnisses zum Gegenstände“ erscheint noch auffälliger in dem rechtlichen *Vertrag*, dessen Wesen darin besteht, aufgrund der Vereinigung betreffender Personen bestimmte Handlungen gegenseitig zu verursachen.

⁸⁴ Ebd. B 87f.

⁸⁵ Ebd. B 69.

Kant behandelt das Recht in diesem Vertrag als das *persönliche* Recht, im Unterschied zum *Sachenrecht*.

Anscheinend besteht der Unterschied zwischen dem Sachenrecht und dem persönlichen Recht darin, dass das erstere das Verhältnis zwischen Person und Sache, während das letztere das zwischenmenschliche Verhältnis behandelt. Die kantische Rechtslehre würde aber diesen Unterschied nur auf die „Nominaldefinition“ beziehen. Nach der „Realdefinition“ sollte dagegen das Sachenrecht als das Recht bestimmt werden, aufgrund der Vereinigung der Willkür zwischen Personen die Sachen zu besitzen und zu gebrauchen, während das persönliche Recht andererseits als das Recht bestimmt werden kann, gleichfalls aufgrund der vereinigten Willkür die Ursache für Handlungen anderer zu erwerben.

Nun erklärt Kant die *Intellektualität* des Vertrags mit Beispielen der Pflicht der Erfüllung des Versprechens (§7, §19) und der *Gleichzeitigkeit* des Vertrags aufgrund der Vereinigung der Willkür zwischen dem Angebot und der Billigung (§19). Diese Lehre des Vertrags verdeutlicht einerseits die *ideale Wirklichkeit des vereinigten Willens* und stellt andererseits die objektive Verbindlichkeit der subjektiven Willensäußerung in der bürgerlichen Gesellschaft dar: „[...] [W]eder durch den *besonderen* Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Akzeptanten), geht das Seine des ersteren zu dem letzteren über, sondern nur durch den *vereinigten Willen* beider, mithin so fern beider Wille *zugleich* deklariert wird.“⁸⁶ Aber „empirische Actus der Deklaration“ sind jeweilig als Angebot oder Billigung und müssen „einander notwendig in der Zeit *folgen*“, und sind „niemals *zugleich*“⁸⁷ und diese *Gleichzeitigkeit* kann niemals im empirischen, physischen Sinne mit genauem Datum bestimmt werden. Daher gibt es zwischen der Entstehung und der Nicht-Entstehung des Vertrags gleichsam eine graue Zone, denn, „wenn ich versprochen habe und der andere nun akzeptieren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Akzeptation noch frei bin; so wie andererseits der Akzeptant, eben darum, an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf“⁸⁸.

Diese graue Zone kann nicht von dem Akt des Angebots noch demjenigen der Billigung der beiden Betreffenden noch von der Übereinstimmung beider aufgelöst werden, denn es gibt auch sogar nach der Übereinstimmung die Möglichkeit, dass einer

⁸⁶ Ebd. B 99.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

von beiden das Versprechen bricht. Um diese Möglichkeit auszuschließen, wurden einige Maßnahmen bei Schließung des Vertrags getroffen, so wie Handschlag oder „das Zerschneiden eines von beiden Personen angefaßten Strohhalms“,⁸⁹ so dass „die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke *zugleich* existierend vorstellig“⁹⁰ gemacht werden kann und dadurch dem Vertrag die objektive Verbindlichkeit gegeben wird. Nach Kant ist aber diese Schwierigkeit, den Vertrag verbindlich zu machen, nur durch „die *transzendente Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag*“⁹¹ zu heben. Der Akzeptant kann nämlich durch das Versprechen darum etwas erwerben, weil das Versprechen „durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft“ als der Vertrag, d.h. als das „rechtliche“ und „intellektuelle“ Verhältnis zwischen dem Promittent und dem Akzeptant gesichert ist und weil daher beiden Betreffenden das Recht der „Besitznehmung der Willkür eines anderen“ gegeben und die ihm korrespondierende Verbindlichkeit der Erfüllung auferlegt wird.⁹²

Die Intellektualität des Vertrags, die sich im Unterschied zu derjenigen des Sachenrechts direkt auf den Willensakt bezieht, kann im Zusammenhang zu dem *intellektuellen Verhalten* verstanden werden, das für die Vertragserfüllung benötigt wird. Dadurch wird der Zweck der kantischen Vertragslehre zu einer *Handlungsnorm in der bürgerlichen Gesellschaft*. Sie soll folgenderweise lauten: Wer, obwohl er einmal jemandem etwas versprochen hat, nachher dieses Versprechen bricht, ist für sein eigenes Wort nicht *verantwortlich*. Daher ist er nicht „intellektuell“, sondern setzt sein eigenes Wort dem Zufall aus. Obwohl aber den *Vertrag*, der sich auf das *Versprechen* begründen soll,⁹³ einige Zeitdifferenz unvermeidlich begleitet, wird die Möglichkeit, die zwischen dem Angebot und der Billigung steht, das Versprechen zu brechen, nämlich die graue Zone zwischen der Entstehung und der Nichtentstehung des Vertrags, nach dem schon geschlossenen Vertrag ausgeschlossen. Die Verbindlichkeit des Vertrags für beide Betreffende begründet sich daher auf die „gleichzeitige“ Übereinstimmung der Willkür. Es kommt eigentlich bei dem *Versprechen* auf die *moralische* Haltung des Betreffenden

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. H. v. m.

⁹² Vgl. ebd. B 99f.

⁹³ Max Scheler behauptet in seiner Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, der Vertrag in der *Gesellschaft* habe seinen Grund in dem Versprechen in der *Gemeinschaft*: „[...] für jede Art des Zusammenwollens und- tuns [werden] der Aktus des *Versprechens* und das sich in gegenseitigem Versprechen konstituierende Sachgebilde des *Vertrages* konstitutiv — des Urgebildes alles privaten Rechts.“ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und Die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke Bd. 2, Bern 1980, S. 518.

an, während es bei dem *Vertrag* auf die *rechtliche* Verbindlichkeit ankommt. Dagegen ist es hier bemerkenswert, dass es scheint, dass Kant den rechtlichen Begriff des Vertrags von dem ethischen des Versprechens nicht streng unterscheidet. Er versucht wahrscheinlich vielmehr, mit dem gleichen Modell der rechtlichen Verbindlichkeit des Vertrags die ethische Verbindlichkeit des Versprechens zu erklären. Denn Kant behauptet im §7:

„[Wenn ich ein Versprechen akzeptiert habe,] wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht dein sein. Denn es hat mit solchen intellektuellen Verhältnissen [des Versprechens] die Bewandnis, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Deklarationen seines Willens gesagt hätte, sie soll dein sein, und auch, sie soll nicht dein sein, was sich dann selbst widerspricht.“⁹⁴

Auch in einem solchen privaten, zwischenmenschlichen Verhältnis, wenn es als der bürgerliche Zustand betrachtet wird, werden das Versprechen und die Zurücknahme desselben Versprechens, obwohl zwischen diesen beiden Deklarationen einige Zeit läuft, als gleichzeitige, einander widersprechende Aussagen zum Gegner angenommen und daher kann das einmal abgeschlossene Versprechen die objektive Verbindlichkeit als Vertrag haben. Das die bürgerliche Gesellschaft normierende Rechtsverhältnis bedeutet zugleich das Verhältnis, in dem eigene Wörter zu einem Gegner eine schwere Verantwortung begleiten. Allerdings könnte dieser Punkt auf der Perspektive der *Sozialethik* folgenderweise kritisch betrachtet werden:

Man denke einen Zustand, in dem die Angst andauert, dass das Versprechen jederzeit gebrochen würde. Dabei würde der Handel überhaupt unmöglich gehen. Die Idee des modernen Rechtsstaats versucht daher eine solche Beschaffenheit auszuschließen, indem sie einzelne Staatsbürger zur Erfüllung des Vertrags zwingt und dadurch den Handel problemlos macht. Allerdings ist es *subjektiv* schwierig, die Konstruktion der „Gleichzeitigkeit“ des Angebots und der Billigung nicht als eine bloße Fiktion für die Erhaltung der bürgerlichen Ordnung, sondern als eine „andere“ objektive d.h. *ideale* Wirklichkeit zu verstehen, weil diese Gleichzeitigkeit – auch der kantischen Annahme gemäß – die graue Zone zwischen der Entstehung und der Nichtentstehung des Vertrags nicht völlig ausschließen kann, da prinzipiell *auch im bürgerlichen Zustand der Naturzustand zugleich bleiben kann*. Wenn sich die Konstruktion der gleichzeitigen

⁹⁴ Kant, *Rechtslehre*, ebd., B 70.

Äußerung des Angebots und der Billigung nicht auf die juristische Szene beschränkt, an der beide Betreffende ebenfalls gezwungen werden, ihre Pflichten zu erfüllen, sondern auf alle *alltägliche Ethik* angewandt würde, würde die Gefahr nicht völlig verschwinden, dass unsere *einzelne* Willensäußerung sofort als eine *objektive* Regel etwas unbedingt gebieten könnte. Dadurch würde auch die Situation, in der etwas versprochen wird, von dem „grundlose[n] und primäre[n] *Mißtrauen*“,⁹⁵ das Max Scheler für die *Gesellschaft* (im Gegensatz zu dem „grundlosen *Vertrauen*“ in der *Gemeinschaft*) charakteristisch nennt, beherrscht. Das Versprechen würde dabei überhaupt nicht durch das *ungezwungene eigene Gewissen* und das *unbedingte Vertrauen auf andere*, sondern nur durch die *objektive Verbindlichkeit der subjektiven Willensäußerung* möglich.

Eine solche Kritik wäre für die kantische Vertragslehre möglich. Aber nach der ganzen Struktur seiner Rechtslehre ist der Vertrag ein Probestein für die *verantwortliche* Willensäußerung der selbständigen Personen. Dort wird klarer als in der Eigentumslehre aufgezeigt, dass die Willensentscheidung der vereinigten Willkür der Individuen eine *ideale* Wirklichkeit haben kann. Während bei dem Eigentum die vereinigte Willkür als solche mit dem einzelnen, privaten Besitz nur *vermittelt* wird, um denselben Besitz zu *berechtigen*, wird dagegen bei dem Vertrag die vereinigte Willkür selbst nicht nur als eine Vermittlung behandelt, sondern die ideale Wirklichkeit der Vereinigung der Willkür als solche thematisiert, wobei die *Sache* nur als ein Moment für die Willkürvereinigung zwischen *Personen* von Belang ist. Genauso wie beim Vertrag, werden der Systematik der kantischen Rechtslehre gemäß sowohl das Privateigentum als auch die Gemeinschaft (Familie und Staat) als Verbindung selbständiger Personen von dieser *idealen Wirklichkeit*⁹⁶ der vereinigten Willkür durchdrungen.

3. 2. 3 Gemeinschaft

Die Familienlehre Kants wird oft scharfer Kritik ausgesetzt. Denn sie stellt die Familie dar, als ob sie das Besitzverhältnis zwischen dem Ehegatten, der Ehefrau, den Kindern und dem Gesinde wäre. In der Tat bestimmt Kant „die häusliche Gemeinschaft“ als „den rechtlichen Besitz einer Person“⁹⁷ und die Ehe als eine „Geschlechtsgemeinschaft“, nämlich „den wechselseitigen Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht“⁹⁸. Eine solche Ansicht der Ehe kritisiert

⁹⁵ Max Scheler, ebd.

⁹⁶ Zu der „idealen Wirklichkeit“ der praktischen Gesetze gegenüber der empirischen Wirklichkeit der natürlichen Gesetze, vgl. das erste Kapitel dieser Untersuchung.

⁹⁷ Ebd. B 71.

⁹⁸ Ebd. B 106.

Hegel folgenderweise: „Ebenso [wie im Fall des Naturrechts, das die Ehe nur als ein Geschlechtsverhältnis fasst, so] roh ist es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird.“⁹⁹ Hegel selbst widerspricht zwar auch dem Gegenpol dieser *vertraglichen* Theorie der Ehe, nämlich der Charakterisierung der Ehe nur durch die *Liebe*, da dieselbe nur eine *zufällige Empfindung* ist, und formuliert seine eigene Ansicht über die Ehe als „die rechtlich sittliche Liebe“¹⁰⁰. Diese hegelsche Ansicht der Ehe als solche soll hier nicht diskutiert werden. Allerdings muss hier aufgezeigt werden, dass die kantische Fassung der Ehe als ein Verhältnis des gegenseitigen Gebrauchs der Personen aufgrund des Vertrags nur einer halben Seite der ganzen Lehre Kants über die Ehe entspricht. Denn Kant erlegt jenem „wechselseitigen Gebrauch der Geschlechtsorganen und Vermögen“ *strenge Bedingungen* auf. *Erstens* muss nämlich dieser Gebrauch „natürlich“ sein, d.h. er darf die „Menschheit in unserer eigenen Person“¹⁰¹ nicht verletzen [*die Bedingung der Menschlichkeit*]. *Zweitens* muss diese „natürliche Geschlechtsgemeinschaft“ dem „Gesetz“ folgen, darf nicht daher der „bloßen tierischen Natur“¹⁰² gemäß sein [*die Bedingung der Gesetzmäßigkeit*]. Die „Ehe“ muss daher die „*Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften*“¹⁰³ sein. Darüber hinaus kann man sich vor der *Herabwürdigung der Person zur Sache*, die aus dem unnatürlichen, ungesetzmäßigen „Gebrauch der Geschlechtsorgane und Vermögen“ resultieren kann, nur durch dieselbe Vereinigung der Personen schützen. Diese Herabwürdigung der Person kann nämlich nur durch die Ehe, die in der Form der *Monogamie* und der *vertraglichen Beiwohnung* stattfindet, ausgeschlossen werden. Kant versucht diese Logik in seinen *Vorarbeiten* sowie in den vorkritischen *Reflexionen* über die Rechtsphilosophie mit vielen Seiten zu beweisen, während sie in der veröffentlichten *Rechtslehre* folgenderweise kurz zusammengefasst wird.

„Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main 1989, S. 310 [Zusatz zu §161].

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Kant, *Rechtslehre*, B 107.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd. H. v. m.

zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen, *gleich als Sache*, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person — weil diese eine absolute Einheit ist —; folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch *allein* unter derselben möglich.“¹⁰⁴

Die Menschlichkeit und die Selbständigkeit der Person, die nicht zur tierischen Natur herabgewürdigt werden dürfen, sind die Grundmotive der kantischen Theorie der Ehe, aus denen der vertragliche, gegenseitige Gebrauch der Person oder der Geschlechtsvermögen nur als eine Seite der ganzen Lehre Kants gilt. Kant zeigt hier vielmehr strenge Bedingungen auf, unter denen jene „absolute Einheit“ der Person nicht verloren werden kann, die dieselbe Person auch durch die gleichzeitige Hingabe oder Annahme eines ihrer Teile erhalten soll, solange sie eine Person sein kann. Hier entsteht wohl ein Raum, wo die „Liebe“ in der kantischen Logik der Persönlichkeit enthalten sein kann, nämlich die Liebe als *Menschenliebe* bzw. als die *Brüderlichkeit*. Obwohl Kant wahrscheinlich die Hinweise Hegels, die Liebe sei nur eine zufällige Empfindung, akzeptiert haben könnte, schon weil er sogar die hegelschen undeutlichen Begriffe wie „rechtlich sittliche Liebe“ ausschließen müsste, gelingt es ihm jedoch, nur aufgrund der Einheit und der Selbständigkeit der Person die Ehe zu betrachten und dadurch das Grundmotiv der *allgemeinen Menschlichkeit* streng zu bestimmen.

Sonst behandelt die kantische Lehre der Familie die Versorgungspflicht der Kinder und das Verhältnis zwischen Hausherr und Gesinde bis zum Ende des Vertrags. Beide Punkte werden von dem Motiv der Gemeinschaft der selbständigen Personen aufgrund der allgemeinen Menschlichkeit durchdrungen.

3. 3 Die Idee der Menschlichkeit — Würde und Verantwortung in der bürgerlichen Gesellschaft

Wie schon in 3. 1 dieses Kapitels gesehen, behandeln die *Vorarbeiten* zur Rechtsphilosophie die *Würde* und die *Verantwortung* „als Staatsbürger“. Hier soll als Schluss dieses Kapitels die Charakteristik der kantischen Lehre der bürgerlichen Gesellschaft thematisiert werden, wobei die Persönlichkeit als Staatsbürger berücksichtigt wird. Dafür wird dieser Abschnitt zuerst mit dem Überblick der

¹⁰⁴ Ebd. B 108.

Ansichten Humes über die *künstliche* Moral begonnen, um danach damit vergleichend den Charakter der kantischen Ansicht über die bürgerliche Moral in Bezug auf die Würde und die Verantwortung zu verdeutlichen.

Hume behauptet, Regeln in der bürgerlichen Gesellschaft, besonders die Moral, die für die Befolgung des Eigentums und des Vertrags benötigt wird, werden, unabhängig von der naturwüchsigen Verbindung der Menschen und der darauf begründeten Pflichten, künstlich mit Hilfe der Politik und der Erziehung ausgemacht und zu dem natürlichen Moralgefühl zugefügt.

„Gäbe es keine [rechtliche] Verpflichtung, den Armen zu helfen, so würde doch unsere Menschlichkeit uns dazu treiben; versäumen wir diese Pflicht, so beruht die Unsittlichkeit dieser Versäumnis darauf, daß sie den Beweis unseres Mangels an natürlichen Menschlichkeitsgefühl liefert. Ein Vater weiß, daß es seine Pflicht ist, für seine Kinder zu sorgen, er hat eben eine natürliche Neigung dazu; hätte keine menschliche Kreatur diese Neigung, so könnte auch niemand eine entsprechende Verpflichtung haben. Es gibt aber von Natur keine Neigung, Versprechungen zu halten, *neben* dem Gefühl ihrer Verpflichtung; daraus folgt, daß Treue im Halten von Versprechungen keine natürliche Tugend ist, und daß Versprechungen, ehe es menschliche Abmachung gab, keine Kraft hatten.“¹⁰⁵

„[...]] Alle beteiligen sich im wechselseitigen Einverständnis an einem System von Handlungen, das auf das Allgemeinwohl berechnet ist, und kommen überein, ihr Wort zu halten. Zur Bildung dieses Einverständnisses oder dieser Abmachung ist aber nichts weiter nötig, als daß er dies Bewußtsein anderen Gliedern der Gesellschaft ausspricht. Dies weckt unmittelbar das gleiche Interesse bei den anderen. Dies *Interesse* ist der *erste* Grund der Verpflichtung zur Erfüllung von Versprechungen.

Später unterstützt das Sittlichkeitsgefühl das Interesse und schafft eine neue Verpflichtung für die Menschen. Das Sittlichkeitsgefühl, das bei Versprechungen in Betracht kommt, beruht auf demselben Fundament, wie dasjenige, das bei der Enthaltung von fremden Eigentum wirksam wird. Das *allgemeine* Interesse, die *Erziehung* und die *Kunstgriffe der Staatsmänner* haben in beiden Fällen dieselbe Wirkung.“¹⁰⁶

Für Hume ist es charakteristisch, dass er das natürliche Moralgefühl und das bürgerliche unterscheidet. Das erstere, so behauptet Hume, ist allen Menschen teilhaftig, während das letztere das Ergebnis von der Politik und der Erziehung ist. Diese Ansicht unterstützt das für Hume eigentümliche Menschenbild, dass sich die Gemeinschaftlichkeit der Menschen darauf begründet, dass sie dazu geneigt sind, ihr eigenes Interesse allem vorzuziehen, und dass sie das von dieser Neigung abgeleitete

¹⁰⁵ David Hume, *Ein Traktat über sie menschliche Natur. Buch II: Über die Affekte, Buch III: Über Moral*, Übersetzt von Theodor Lipps, Hamburg 1978, S. 266.

Gefühl haben, wie direkte Liebe zu der Verwandtschaft oder natürliches Mitgefühl mit anderen. Das Eigentum und der Vertrag beruhen weder auf der Liebe noch auf dem Mitgefühl, sondern sie stellen sich erst dann als Sozialsysteme fest, wenn der Vorteil von diesen Institutionen von allen Mitgliedern der Gesellschaft erkannt wird. Erst nach der Feststellung dieser künstlichen Systeme entsteht ein neues Sittlichkeitsgefühl, aufgrund dessen man als Mitbürger sie befolgen will. Mit anderen Worten sind die für die Bewahrung des Eigentums und des Vertrags nötigen Pflichten keine auf der eigentlichen Menschlichkeit beruhende Pflichten, sondern diejenigen, die in der bürgerlichen Gesellschaft, die diese Systeme aufstellt, von den Mitbürgern allgemein übernommen werden müssen. Diese Pflichten unterstützen zwei objektive Tatsachen, 1) der Mangel an den Hilfsquellen und 2) die Selbstliebe der Menschen.¹⁰⁷ Wenn umgekehrt 1) es die Hilfsquelle ausreichend gäbe und 2) die Menschen mit genügender Freundschaft ausgestattet wären, wäre das Privateigentumssystem nicht nötig, und wäre es dementsprechend keine dringende Pflicht, die Versprechungen zu halten, um den Mangel der Hilfsquellen wegen der regionalen oder persönlichen Beschränktheit zu ergänzen.¹⁰⁸

Kant vorangehend leitet Wolff schon das Eigentum und den Vertrag aus der menschlichen *Pflicht der Vervollkommnung* ab. Trotzdem ist seine Diskussion nicht so weit entfernt von derjenigen Humes, die aus dem Interessengefühl Pflichten ableitet, denn Wolff bestimmt die Pflicht insofern, genauso wie Hume, *naturalistisch* und *anthropologisch*, als er die *Glückseligkeit* als den Zweck der Vervollkommnungspflicht ansieht. Bezüglich dessen könnte man sogar sagen, dass als die neuzeitliche Theorie der Gesellschaft diejenige Humes überzeugender als diejenige Wolffs ist, weil die erstere die *Künstlichkeit des Eigentums und des Vertrags* betont und die Pflicht *zweistufig* denkt wie das natürliche Moralgefühl und das darauf begründete bürgerliche Moralgefühl, während die letztere sowohl das Eigentum als auch den Vertrag als *natürliche Pflichten* zu erklären versucht.

Dagegen sind, wie schon gesehen, bei Kant das Eigentum und der Vertrag vermitteltst der Gemeinschaft der vereinigten Willkür begründet. Dabei ist es am eigentümlichsten,

¹⁰⁶ Ebd. S. 270f.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S.239.

¹⁰⁸ „Verschiedene Teile der Erde bringen verschiedene nützliche Dinge hervor. Und nicht nur dies. Auch verschiedene Menschen sind von Natur zu verschiedenen Beschäftigungen befähigt und erreichen in einer solchen jedesmal größte Vollkommenheit, wenn sie sich ganz auf sie beschränken. Alles dies verlangt wechselseitigen Tausch und Verkehr; deshalb gründet sich die Übertragung von Eigentum durch Zustimmung ebenso gut auf ein natürliches Gesetz, wie die Beständigkeit des Eigentums, wo solche Zustimmung fehlt.“ Ebd. S. 261.

dass er aufgrund der Unterscheidung der *Person* und der *Sache* das Eigentum und den Vertrag als Institutionen betrachtet, die die menschliche *Freiheit* verwirklichen können. Dadurch, dass das Eigentum als der *intelligible Besitz*, nämlich als das *intellektuelle Verhältnis einer Person zu einer Sache*, und der Vertrag als dasjenige *zwischen Personen* festgestellt wird, können die innere Freiheit und die Selbständigkeit der Menschen objektiv-äußerlich verwirklicht werden. Dazu fasst Kant das Familienverhältnis als die Verbindung freier Personen auf und bestimmt es als die konkreteste Form der vereinigten Willkür. Daher besteht das Wesen des Eigentums und des Vertrags bei Kant nicht wie bei Hume nur in der *Verallgemeinerung des Selbstinteresses*, sondern sie bedeuten, wie in dem Familienverhältnis schlechthin ausgedrückt, Systeme, die vermitteltst der Gemeinschaft der vereinigten Willkür die Freiheit und die Selbständigkeit der Personen realisieren können. Während Hume aufgrund der als solcher scharfsinnigen empirischen Menschenbetrachtung die Menschlichkeit in der starken Selbstliebe findet, sieht Kant die Vervollkommnung der Menschen in der Verwirklichung der Freiheit und der Selbständigkeit aufgrund der Vereinigung aller Willkür, wobei er aber zugleich aus der Menschlichkeit die Selbstliebe nicht ausschließt.

Allerdings ist es auch bei der Betrachtung über die kantische Lehre der bürgerlichen Gesellschaft andeutungsvoll, dass bei Hume neben der Geselligkeit, die sich um die *Selbstliebe* zentriert und sich davon über die *Liebe zu den Verwandten* bis zu dem *Mitgefühl mit anderen* wie konzentrische Kreise erweitert, und dass sich darauf die bürgerliche Sozialordnung wie Eigentum und Vertrag, die sich auf das *kluge Kalkül* begründet, aufbaut. Denn Kant, wie Hume, nimmt eine *zweistufige* Konstruktion wie die *natürliche Sozialverbindung* wie den *Naturzustand* und die *künstliche* wie den *bürgerlichen Zustand* an. Indem diese Konstruktion, im Gegensatz zu den bisherigen Gesellschaftsvertragstheorien, in der Form des Unterschieds zwischen der *empirischen* und der *normativen* Ebene dargestellt wird, ergibt sich, dass es nicht nur um einen *historischen* Übergang von dem Naturzustand zu dem bürgerlichen geht, sondern auch das *Nebeneinanderstehen* beider in *einer* Gesellschaft als Prinzipien der Gesellschaftsformation möglich ist.¹⁰⁹

Schon zählt auch Hume als den Ursprung des Eigentums Bemächtigung (*occupation*), Ersitzung (*prescription*), Frucht (*accession*) und Beerbung (*succession*) auf.¹¹⁰ Kant zählt fast die gleichen Elemente auf bei seiner Begründung des Eigentums, aber er

¹⁰⁹ Dazu vgl. Anm. 71 dieses Kapitels.

gestattet diesen eine klare Vorrangsordnung zu. Nach ihm ist die *Bemächtigung* des Bodens als Substanz der eigentliche Ausgangspunkt des Eigentums desselben, während *Früchte* des Bodens als „Inhärenz [Akzidenzien]“ dem Boden gehören.¹¹¹ Es gibt bei Hume keine Konstruktion des Eigentums des Bodens als Substanz sowie der Früchte als Akzidenzien davon. Eine solche Konstruktion könnte als eine Rehabilitierung der metaphysischen Ansicht des Eigentumsgedankens im Kontrast zu demjenigen des Empirismus angesehen werden. Darüber hinaus sind die *Ersitzung* und die *Beerbung* bei Kant als „die ideale Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür“ neben „dem Nachlass eines guten Namens nach dem Tode“ behandelt. Beide begründet eine „andere“ Wirklichkeit des vereinigten Willens im Unterschied zu der empirischen Wirklichkeit, nämlich die *ideale Wirklichkeit*. Diese sind auch deswegen wichtig, weil sie als Beispiele gelten, bei denen, *das Nebeneinanderstehen des Naturzustandes und des bürgerlichen voraussetzend*, das, was eigentlich als eine ursprüngliche Erwerbung in dem ersteren gilt, zugleich auch als das Recht im letzteren funktioniert.¹¹²

Besonders bei der Ersitzung wird der originäre Besitzer von dem gegenwärtigen Besitzer des Titels als Eigentümer beraubt. Dies beruht *empirisch* auf der Versäumung „ein[es] rechtlich[en] und zwar kontinuierlich erhaltend[en] und dokumentierend[en] Besitzakt[s]“¹¹³, nämlich seinem Abbrechen des rechtlichen Akts und dem „gesetzmäßige[n] und ehrliche[n] Besitz“. *Ideal* begründet sich dies folgenderweise: „denn setzt: die Versäumung dieses Besitzakts hätte nicht die Folge, daß ein anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Besitz (*possessio bonae fidei*) einen zu Recht beständigen (*possessio irrefragabilis*) gründe, und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremptorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein“¹¹⁴. Bezüglich dessen berührt Kant die Unmöglichkeit, „bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbakt hinauf zurückzuführen“¹¹⁵, die einigermaßen mit der Behauptung Humes übereinstimmt, dass *die gegenwärtige Besitzordnung für wichtig gehalten werden soll*, und dass *der*

¹¹⁰ Vgl. Hume, ebd. S. 249.

¹¹¹ „Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist, in Ansehung alles Beweglichen auf demselben, als *Substanz*, die Existenz des letzteren aber nur als *Inhärenz* zu betrachten und so, wie im theoretischen Sinne die Akzidenz[i]en nicht außerhalb der Substanz existieren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemandem sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.“ Kant, *Rechtslehre*, Anfang des §12.

¹¹² Vgl. Anm. 71.

¹¹³ Kant, *Rechtslehre*, ebd. B132.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ „[...] weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbakt hinauf zurückzuziehen nicht vermögend ist.“ Ebd. B 132f.

*originäre Besitzer, der zu lang seine Rechtsausübung versäumt hat, auf das jetzige Besitzverhältnis keinen Einfluss nehmen kann.*¹¹⁶ Aber eine solche empiristische Erklärung ist keine Hauptabsicht Kants, sondern er versucht vielmehr, die Möglichkeit zu untersuchen, dass das Eigentum in wesentlicher Form (als peremptorisches) entstehen kann. Dieser Unterschied zwischen Hume und Kant bezüglich des *Eigentums* spiegelt zugleich denjenigen bezüglich des *Menschenbildes*. Während Hume nämlich die Unstetigkeit, den *provisorischen* Charakter des Eigentumsverhältnisses erlaubt, indem er das *gegenwärtige* Verhältnis für wichtig hält, fordert Kant, dass das gegenwärtige Besitzverhältnis als *peremptorisches*, auf dem Rechtsgrund beruht. Bei dem Übergang des Eigentums durch die Ersitzung handelt es sich bei Kant um die *Verantwortung* für die Rechtsausübung des Eigentümers, die Hume nicht berücksichtigt. Bei Hume gilt für das Pflichtbewusstsein nicht, wie es der Satz von Kant enthält: „wer seinen Besitzakt zu dokumentieren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren“¹¹⁷. Bei Hume dagegen, der das Eigentum rein auf die Verallgemeinerung und das Kalkül des Selbstinteresses begründet, ist demjenigen, der den Akt der Dokumentation versäumt, nichts moralisch vorzuwerfen, sondern fehlt ihm nur an Klugheit. Dieser schwächere Gedanke des Eigentums bei Hume schließt vorher das Problem aus, wie eine Person sich zu einer äußeren Sache verhalten *soll*. Daraus könnte man vermuten, dass das *Existenzrecht*, das jedem Menschen angeboren ausgestattet und gewährleistet sein soll, der humeschen Konstruktion zufolge den jeweiligen Zufälligkeiten ausgesetzt werden könnte.

Kant versucht in seiner ganzen Rechtslehre, die Freiheit und Selbständigkeit der Person von den Sachen und von den anderen Personen und die Gemeinschaft der freien Personen zu begründen. Diese Idee erscheint in der öffentlich-rechtlichen Lehre am deutlichsten. Denn Kant spricht hier von der Freiheit, der Gleichheit und der Selbständigkeit als „Staatsbürger“. Nachdem er behauptet, im §46, dass „die gesetzgebende Gewalt“ dem vereinigten Willen der Völker gehört, bestimmt Kant die

¹¹⁶ „Oft aber geschieht es auch, daß der Rechtstitel des ersten Besitzers mit der Zeit sich verdunkelt, so daß es unmöglich wird, Meinungsverschiedenheiten, die über denselben entstehen können, zu entscheiden. In diesem Falle tritt naturgemäß das Moment des langjährigen Besitzes oder der *Verjährung* in Kraft und verschafft einem Menschen volles Eigentumsrecht an dem, was er in Genuß hat. [...] Wir können auch nicht immer auf den ersten Ursprung der Dinge zurückgehen, um den gegenwärtigen Sachverhalt zu beurteilen. Jeder beträchtliche Zeitraum rückt die Gegenstände in solche Entfernung, daß sie gewissermaßen ihre Wirklichkeit zu verlieren scheinen, und so wenig Einfluß auf den Geist haben, als ob sie niemals da gewesen wären.“ Hume, *Ein Traktat über sie menschliche Natur. Buch II: Über die Affekte, Buch III: Über Moral*, S. 253.

¹¹⁷ Kant, *Rechtslehre*, B 133.

Freiheit, die Gleichheit und die Selbständigkeit als Attribute des Staatsbürgers folgenderweise:

„Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d.i. eines Staates, heißen Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennbaren Attribute derselben sind gesetzliche *Freiheit*, keinem anderen Gesetz gehorchen, als zu welchem er seine Bestimmung gegeben hat—bürgerliche *Gleichheit*, keinen Oberen *im Volk*, in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens, das Attribut der bürgerlichen *Selbständigkeit*, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen anderen vorgestellt zu werden.“¹¹⁸

Kant meint zwar, einige Arten der Abhängigkeit seien in der wirklichen Gesellschaft unvermeidbar. Nämlich „jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats), genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten“ — z.B. der Geselle, der Diensthote, der Unmündige und Frauenzimmer —, „entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz“¹¹⁹. Nach Kant stört aber diese Ungleichheit nicht die „Freiheit und Gleichheit derselben *als Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen“¹²⁰.

Ein Staatsbürger, indem er die Freiheit, die Gleichheit und die Selbständigkeit als Rechte erwirbt, kann in einem Staat mit „Würde“ wohnen. Diese Würde kann als der Grund für die Abschaffung des Sklavensystems verstanden werden:

„Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer, wenn er sich durch sein eigenes *Verbrechen* darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines anderen (entweder des Staates, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das Letztere ist (was er aber nur durch Urteil und Recht werden kann), ist ein *Leibeigener* (*servus in sensu stricto*) und gehört zum *Eigentum* (*dominus*) dessen, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu schadenbaren Zwecken) brauchen, und *über seine Kräfte*, wenn gleich nicht über sein Leben und Gliedmaßen *verfügen* (*disponieren*) kann.“¹²¹

¹¹⁸ Ebd. B 196.

¹¹⁹ Ebd. B 197.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd. B 223f.

Dies ist eine Abhängigkeit, die nur als Strafe, „nur durch Urteil und Recht“, entstehen kann und durch den normalen Vertrag kann die Persönlichkeit nicht in solcher Weise aufgehoben werden, dass sie sich der Abhängigkeit unterordnen muss. „Durch einen Vertrag kann sich niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen“¹²². Daher wird es nicht erlaubt, durch den Verdingungsvertrag jemanden zu einer qualitativ erlaubten, aber quantitativ unbestimmten Arbeit zu verpflichten,¹²³ weil dadurch der Herr die Arbeitskraft des Angestellten beliebig gebrauchen könnte.

Und die Rechtslehre Kants, die, zwar nicht so entscheidend wie die zwei Jahre vorher veröffentlichte Schrift *Zum ewigen Frieden* (im Jahr 1795), von uns den Verzicht auf den Krieg fordert, schlägt aufgrund der Würde als Staatsbürger vor, dass die beliebige Führung eines Krieges von dem Staatsoberhaupt nicht erlaubt wird.

„So wie man nun von Gewächsen (z.B. den Kartoffeln) und von Haustieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein *Machwerk* der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (töten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staat, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Untertanen, die dem größten Teil nach sein Produkt sind, in den Krieg, wie auf eine Jagt, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermutlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Tiere, die ein *Eigentum* des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegsführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besonderen Kriegserklärung, vermittelt seiner Repräsentanten, seine freie Beistimmung geben muß, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefährvollen Dienst disponieren kann.“¹²⁴

In solcher Weise sind einerseits Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit und Würde des Staatsbürgers die Gründe, einerseits das Sklavensystem und den sich herabwürdigenden Vertrag unbedingt zu verbieten und die Kriegsführung aufzugeben oder zu beschränken.

Aber andererseits sollen dem Staatsbürger zugleich starke Pflichten auferlegt werden, damit er ein würdiges Mitglied des Staates sein kann. Diese Pflichten sind erstens die Forderung des moralischen, ehrwürdigen Lebens als Staatsbürger und zweitens der Verbot des Widerstandes gegen den Staat, der bedingungslos mit der Todesstrafe

¹²² Ebd. B 224.

¹²³ Vgl. ebd.

¹²⁴ Ebd. B 249f.

bestraft werden muss. Darunter wird als die erste Pflicht im Kontext der kantischen Lehre die Strafe als Selbstzweck genannt, wonach die Strafe nicht für den erziehenden oder bedrohenden Zweck gebraucht werden darf, sondern ein Verbrecher nur deswegen betrafft wird, „weil er verbrochen hat“¹²⁵ und er „strafbar“ ist, in der negativen Form gesprochen. Und im Prinzip plädiert Kant einerseits für die Todesstrafe wegen der „Strafgerechtigkeit“¹²⁶, die lautet, „die gesetzwidrige Tötung eines anderen müsse mit dem Tode betrafft werden“. Andererseits wird die Tötung aus dem „Ehrgefühl“ nicht so rigoros behandelt, wobei z.B. für den „mütterlichen Kindermord“, der zwar „todeswürdig“ ist, es „zweifelhaft“ ist, ob in der Tat das „mit der Todesstrafe zu belegen“ ist. Dieses Beispiel wird auch bei dem „Duell“ gleichfalls behandelt.¹²⁷ Hier ist der Fall der „unehelichen Geburt“ besonders wichtig, der folgenderweise behandelt wird.

„Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutz desselben, geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware [!]), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann [!], und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung haben.“¹²⁸

Hier wird, zwar negativ, aber offensichtlich geäußert, dass die Ehre als Staatsbürger in der Befolgung des Rechts besteht. Die kantische Konstruktion der *Würde der Person* stellt erstaunlicherweise das Kind, das unehelich in die Welt gekommen ist, „außer dem Gesetz“, weil, wie schon berührt, nur wegen der Ehe aufgrund des Vertrags und der Beiwohnung der Geschlechtsverkehr erlaubt wird. Aber man darf auch dabei natürlicherweise fragen, ob das Gesetz überhaupt nicht nur die Ehre der Mutter als Staatsbürger, sondern auch die *Würde der Person des, zwar unehelichen, aber gleichfalls als „Weltbürger“ geborenen Kindes* schützen soll. Auch weil es bei Kant hier nur auf das Problem der Gültigkeit des wirklichen Vollzugs der Todesstrafe ankommt, führt er dieses Problem nicht aus. Vielleicht erkennt Kant auch an, dass, obwohl es von einer unehelichen Geburt ist, dieses Kind das Recht auf die Versorgung hat, insoweit es als Mensch in die Welt gekommen ist. Genau deswegen sieht Kant auch den Kindermord nicht als eine *Ausnahme* für das Prinzip der „todeswürdigen“,

¹²⁵ Ebd. B 226.

¹²⁶ Ebd. B 235.

¹²⁷ Vgl. ebd. B 233f.

¹²⁸ Ebd. B 234.

gesetzwidrigen Tötung an. Aber wenn er ein uneheliches Kind mit „verbotener Ware“ gleichsetzt, scheint er mehr als nötig auf sein Prinzip des Ehrechts und der dies begründenden Würde der Person als *Staatsbürger* angewiesen zu sein.

Dasselbe Problem erscheint auch in seiner Logik der Verneinung des richtigen Widerstandesrechts. Er erklärt nämlich das Widerstandesrecht folgenderweise als den Widerspruch wider den *ursprünglichen Vertrag*, worauf sich die Regierung begründet, der man sich unterordnen soll, und damit auch als einen Selbstwiderspruch.

„Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des *Aufstandes* (sedetio), noch weniger des *Aufbruchs* (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchens seiner Gewalt (tyrannis), *Vergreifung* an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringste Versuch hiezu ist *Hochverrat* (proditio eminens), und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (parricida). — — Der Grund der Pflicht des Volkes, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn, um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaube, d.i. die oberste zu sein, und das Volk, als Untertan, in einem und demselben Urtheile zum Souvären über den zu machen, dem es untertänig ist; welches sich widerspricht [...].“¹²⁹

Weil in dieser Beschreibung Kant behauptet, die Veränderung der Verfassung kann nicht durch die *Revolution* von dem Volk, sondern nur durch die *Reform* von dem Souverän selbst stattfinden, könnte diese Beschreibung zunächst als Äußerungen verstanden werden, bei denen er sich vor dem Einfluss der französischen Revolution auf Deutschland oder vor der Zensur der Veröffentlichungen hüten wollte. Aber wenn er hier die Revolution als das Brechen des ursprünglichen Vertrags der Begründung der Regierung ansieht, bestimmt Kant die Pflicht des Volkes viel strenger als Wolff. Denn Wolff begründet in seiner Schrift über die Politik den Grund der Sozialordnung viel wörtlicher als Kant auf den Gesellschaftsvertrag gründet und dadurch erlaubt er logischerweise dem Widerstandesrecht mehr Raum.¹³⁰ Auch Hume könnte in dieser

¹²⁹ Ebd. B 206f.

¹³⁰ Wolff formuliert die Regel der Gesellschaft so: „Tue, was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert; unterlaß, was ihr hinderlich oder sonst nachtheilig ist.“ Christian Wolff, Gesammelte Werke. Vernünftige Gedanken (4) (Deutsche Politik), Hildesheim/ New York 1975, S. 7. Dieser Regel gemäß konnte er das Recht zulassen, die „unrechte“ Gesellschaft zu verlassen: „Gleichwie nun aber einer nicht verbunden ist

allzu moralischen Pflicht des Staatsbürgers eine Überforderung des Volks gesehen haben. Denn er, wie schon gesehen, bezieht die Rechtsordnung nicht auf die *Moralität*, sondern begründet sie auf das *Interessenkalkül*. Die Rechtsordnung, die sich auf das Kalkül begründet, fügt einerseits durch die Erziehung die Befolgungspflicht des Eigentums und des Vertrags als eine neue, künstliche Tugend zu der natürlichen Liebe und dem Mitgefühl hinzu. Die humesche Lehre gleichsam des *instrumentalen* Staats drängt sich andererseits nicht zum Rigorismus, der gebietet, *sogar despotischen Regierungen zu folgen*. Auch deswegen geht die Moralphilosophie Humes nicht über die *alltägliche, psychologistische Ethik* hinaus, die keine *Prinzipienethik* sein kann. Dagegen konnte die Prinzipienethik Kants, unabhängig von den empirischen Bedingungen, Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit und Würde „als Menschen“ feststellen. Andererseits enthält diese Prinzipienethik zugleich die Gefahr in sich, dass die bürgerliche Gesellschaft, die als auf die ideale Übereinstimmung einzelner begründet angesehen wird, plötzlich einer intoleranten Gesellschaftstheorie verfallen könnte, wenn einmal diese ideale Wirklichkeit dieser Übereinstimmung mit der empirischen Wirklichkeit leichtsinnig gleichgesetzt werden würde.

einen Vertrag zu halten, der dem Gesetze der Natur zuwider ist (§ 1011: Mor.); so ist auch keiner gehalten in einer Gesellschaft zu verbleiben, die unrecht ist (§ 5). Und gleichwie man ferner nicht verbunden ist einen Vertrag zu halten, dazu man durch Furcht oder Betrug verleitet worden (§ 1019 Mor.); so ist man auch nicht schuldig in einer Gesellschaft zu verbleiben, darein man durch Furcht oder Betrug gezogen worden (§ 2).“ Ebd. S. 5.

Viertes Kapitel. Die apriorische Struktur der Werterkenntnis und der Sozialeinheit bei Scheler

4. 1 Neuzeitkritik und Kant-Kritik

4. 1. 1 Ein historischer Hintergrund: Überwindung des Formalismus bei der gegenwärtigen Rechtstheorie und der Sozialpolitik

Es ist nicht so schwer, am normativen Menschenbild in der praktischen Philosophie Kants, wie es schon in den vorigen Kapiteln behandelt wurde, den *Formalismus* abzulesen. Man kann dabei zwar nicht übersehen, dass derselbe Formalismus Kants ein gemeinsames Verständnis über die objektive Realität der erkennbaren Welt sowie über die Freiheit der menschlichen Person ermöglicht und besonders in der Rechtsphilosophie darauf zielt, das friedliche Zusammenleben der selbständigen Personen zu stiften. Aber nicht geringe Philosophen nach Kant haben gedacht, dass, weil seine Ethik es als Moralität bestimmt, dass die subjektive Maxime der Willkür mit der *Form* des moralischen Gesetzes übereinstimmen soll, diese Lehre von der moralischen *Individualität* absehen könnte, die von dem juristischen methodischen Individualismus bezüglich der selbständigen Personen wie dem Kants zu unterscheiden ist, und sie unterdrücken könnte. Sie versuchten dann, in der *einmaligen*, unter keinen allgemeinen Gesetzen subsumierbaren Erfahrung immanenten Werten nachzuforschen.

Der Formalismus Kants könnte mit der *minimalen Regel* des *Liberalismus* und der *privaten Autonomie* verträglich sein, d.h. der Regel, die das Zusammenleben der selbständigen Agenten in der Marktwirtschaft sowie in der parlamentarischen Demokratie normiert. Angesichts der sozialen Wirklichkeit, nämlich der Hochentwicklung der Industrie, der Verelendung der Arbeiter und der Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert wurde die typisch neuzeitliche Einteilung des Rechts in das *Privatrecht* und das *öffentliche Recht*, die auch die kantische Rechtslehre aufnimmt, durch die Entwicklung eines neuen Bereichs des *Sozialrechts*¹ allmählich relativiert. Die

¹ Otto - von Gierke (1841-1921), der Verfasser der Schriften über das *Genossenschaftsrecht*, ist ein Denker, der mit seiner eigenen Theorie über die organischen menschlichen Verbände sowohl gegen den bürgerlichen Individualismus als auch gegen den absoluten Staat kämpft, und der dadurch dazu beigetragen hat, den Gedanken des Sozialrechts in ganz Europa zu verbreiten. „[...] Bei alledem ist Gierke ein ursprünglicher Denker. Darum wurden ihm die rechtsgeschichtlichen Entdeckungen seines Genossenschaftsrechts musterhaft für den Ursprung von Staat und Recht wie für das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum selbst. Dabei kämpfte er folgerecht gegen die beiden Fronten, die er sich durch den Zerfall der ursprünglichen Einheit der Gemeinschaften gegenüberstehen sah: gegen die im absoluten Staat vorbereitete, durch die Französische Revolution verwirklichte Allmacht des modernen Staates und gegen den durch die Aufklärung vorbereiteten, in der bürgerlichen Gesellschaft der Industriellen Revolution verwirklichten Individualismus. Die Zauberformel Gierkes, die den mechanischen

eigentlichen Gründe für diese Einteilung waren, dass sich der Staat ins Verhältnis zwischen Privatmännern nicht einmischen soll, und dass das Verhältnis zwischen Staat und Individuen nicht durch die Übermacht des Staats bestimmt werden soll, um private Beziehungen zu kontrollieren, sondern vielmehr als ein anderes, auf die Pflichten des Staatsbürgers bezogenes angesehen werden soll. Beispiele für solche Pflichten wären die Landesverteidigung, die Erhaltung der öffentlichen Ruhe und die Erziehung der Kinder u.s.w. Aber der Idee des *Nachwächterstaats*, derzufolge sich der Staat mit keiner privaten Sache beschäftigt, wurde durch die gesellschaftliche Situation und die Entwicklung der Sozialwissenschaften² im 19. Jahrhundert eine Revision aufgezwungen. Der Staat hat nämlich begonnen, sich in den privaten Bereich einzumischen und zugleich Probleme des privaten Bereichs direkt als öffentliche zu behandeln. Beispiele dafür wären Progressivsteuer, Armenpflege, Sozialversicherung, Legitimierung der Gewerkschaften und Beschränkung des Eigentums.

Vor allem ist es nach dem Kriterium der üblichen Idee des Rechts bahnbrechend, dass das Prinzip der Zivilklage von der *fahrlässigen Verantwortung* zur *unfahrlässigen Haftpflicht* überging, indem das Prinzip der privaten Autonomie selbst geändert wurde. Denn dadurch ist die *Verantwortung*, die als Grund der Strafe eng auf die *Moralität* bezogen ist, auf einer anderen Dimension als Moralität hinterfragt worden. *Die Verantwortung eines Unternehmers z.B. hat nichts mit seiner guten oder bösen Gesinnung zu tun.* Wenn er auch seine moralisch lobenswerte Unternehmensidee in der wirklichen Unternehmung zu realisieren versucht, könnte er *trotz* dieses Motivs, d.h. auch ohne „Fahrlässigkeiten“, bestraft werden, wenn seine Firma einmal irgendwie schädliche Waren in Umlauf bringt. Obwohl die unfahrlässige Haftpflicht im privatrechtlichen Sinne und diejenige im strafrechtlichen Sinne voneinander zu unterscheiden sind, ist es in der Geschichte der Rechtstheorie neben der Geburt des Bereiches des Sozialrechts bemerkenswert, dass das Prinzip der mit der privaten

Staat überwinden, das eigennützig Individuum wieder binden soll, ist der ‚Organismus‘ der menschlichen Verbände, in denen höhere ‚Verbandspersönlichkeit‘ sich die Person gliedschaftlich einordnet. Die Gesellschaft erscheint als Hierarchie solcher Verbände, die vom Einzelnen über die Familie, die Genossenschaften und die Selbstverwaltungskörper bis zum Staat als der körperlichen Gestalt des Gesamtvolks organisch aufsteigt, in dem der Gegensatz zwischen Staat und Bürger, Gesellschaft und Individuum, öffentlichem und privatem Recht in der Dreieinigkeit Privatrecht, Sozialrecht und öffentliches Recht aufgehoben ist. [...] Als fruchtbare Sozialtheorie bewährt es sich dadurch, daß heute, nach so großen Umwälzungen, der Gedanke des Sozialrechts deutsche und weithin europäische Wirklichkeit ist.“ Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2., neubearbeitete Auflage, Göttingen 1967, S. 455.

² Besonderen Einfluss haben sowohl das Mehrwertgesetz und die Lehre der Verelendung von Marx als auch die historistische Sozialpolitik von Schmoller als eine konservative Reaktion gegen den Marxismus geübt.

Autonomie eng zusammenhängenden fahrlässigen Verantwortung im Kontext der modernen, komplexen Gesellschaft geändert wurde. Sosehr wie diese unfahrlässige Haftpflicht von dem einzelnen Willen unabhängig ist und wie sie weder im öffentlich-rechtlichen Verhältnis zwischen Staat und Individuen, noch im privat-rechtlichen Verhältnis zwischen Individuen, sondern in einem besonderen Bereich der *Gesellschaft* entsteht, sosehr zielte die *Sozialpolitik*, z.B. die staatlichen Einmischungen in die Geschäftslage oder in das Dienstverhältnis und die Verbesserung des Erziehungsniveaus der Arbeiter, darauf, dass dank dieser Einmischungen irgendwelche positiven Werte, sogar im Bereich der Gesellschaft, verwirklicht werden könnten. Das Ziel der Sozialpolitik bestand darin, zuerst aufgrund der rechtlichen Ordnung ein *ethisches Sozialsystem* zu etablieren und dann dadurch Arbeiter in der modernen Marktwirtschaft zu modernen Bürgern auszubilden.³ Hier kann man eine politische Sorge für die „von oben“ gemachte Modernisierung ablesen, die der Verspätung der liberalen wirtschaftlichen Entwicklung und der Bildung des Nationalstaats gegenüber anderen Länder entspricht.⁴ Allerdings sollte diese „ethische“ Sozialpolitik gegen das Ende des 19. Jahrhunderts von Karl Menger und Max Weber dahingehend kritisiert werden, dass sie die erforderliche *Objektivität der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis* verlieren könnte.

Die dem *Sozialrecht* oder der *Sozialpolitik* immanenten Probleme waren *erstens* das *realpolitische*, dass die Armenpflege, die durch die Legislation von oben gegeben wurde, wie es Bismarck beabsichtigte, den *autonomen* Prozess zur Rechtsaneignung zerstört haben könnte (*Das Problem der Zerstörung der autonomen politischen Subjektivität*). Und es waren *zweitens* auch das *theoretische*, dass die Regierung im Sinne des neuzeitlichen Naturrechts und der liberalen Wirtschaftslehre, die eigentlich die eigene Rolle auf die Erhaltung des Lebens und des Eigentums des einzelnen Staatsbürgers beschränken sollte, durch die Einmischung in den „sozialen“ Bereich die *privaten* Sachen oder Werte als *öffentliche* Probleme behandelte (*Das Problem der offiziell in dem Sozialen gemachten Verwechslung des Privaten und dem Öffentlichen*). Ein Beispiel dafür war, dass das preußische Allgemeine Landrecht (1794-1900), das unter dem Einfluss der deutschen Aufklärung eingesetzt wurde, z.B. die Pflichten des Ehepaars, das nicht in der Liebe, sondern der Fortpflanzung um der Stärkung des Staats willen bestehen

³ Vgl. Birger P. Priddat, *Eine andere Ökonomie. Eine neue Einschätzung von Gustav Schmollers Versuch einer «ethisch-historischen» Nationalökonomie im 19. Jahrhundert*, Marburg 1995, S. 160.

⁴ Das (so genannte zweite) deutsche Reich (1871-1918) mit Bismarck als Premierminister kann man als den

sollte, genauer bestimmt.⁵

Wenn die formalen Bestimmungen für die gemeinsame Erkenntnis sowie für die gemeinsame Norm auf einzelne Fälle *durchaus* angewandt werden sollen, dann würde sich die Gefahr ergeben, dass der private Bereich zerstört wird. Es ist wahrscheinlich, dass Kant eine solche Gefahr berücksichtigt und deswegen seinem *Formalismus* verhaftet bleibt, wobei er private *Liebesprobleme* nicht ausführt. Seitdem sich im 19. Jahrhundert die Regierung in das private Leben der Bürger einzumischen begann, ist die Autonomie des privaten Bereiches problematisiert worden.⁶

ersten Nationalstaat Deutschlands im Sinne von anderen westeuropäischen Ländern nennen.

⁵ Ein Beispiel für die Gesetzgebungen zu Kleinigkeiten: „zu Schmuck und Geschmeide gehören auch die bloß zu ihrer Verwahrung bestimmten Futterale“ (§102). „Seinem *Geist* nach hat Dilthey das Allgemeine Landrecht treffend als ‚preußisches Naturrecht‘ gekennzeichnet. In seinen Vorzügen und Schwächen ist es ein Dokument friderizianischer Staatsbaukunst, d.h. der preußischen Sonderart des europäischen aufgeklärten Spätabolutismus. [...] Hierin ist einmal der überspannte Geltungsanspruch begründet, der gerade später zu seiner Überflügelung durch neue geistige Kräfte führen sollte. Aus ihr erklärt sich das Verbot der Rechtsfortbildung [...], die vorgesehene Klärung von Zweifeln durch Vorlage an die ‚Gesetzecommission‘, und die sehr vollständige und anschauliche, zuweilen aber auch fast erheiternd ängstliche Kasuistik, die Grundbestimmung wohlmeinender Gängelung und Beglückung des Untertanen. Wie schon bei Chr. Wolff schien es ja dem historischen Naturrecht möglich, bis ins kleinste Detail konkret richtiges Recht zu schaffen. Die Kehrseite dieser Überzeugung war eine Unterdrückung der schöpferischen Rechtssprechung und Rechtswissenschaft, die sich ihrerseits später durch Mißachtung des bedeutenden Gesetzes rächte.“ Franz Wieacker, a. a. O., S. 331f. „Die Grenzen des Gesetzes liegen in der historisch bedingten Lösung, die das aufgeklärte Staatskunstwerk für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft gefunden hatte: in seinem unkritischen Vernunftglauben und seinem Mißtrauen gegen die staatsbürgerliche Selbstverantwortung und in seinem schon veralteten Gesellschaftsbild. Gerade der vernunftrechtliche Glaube an die Möglichkeit eines absolut richtigen Rechts [...] erzeugte die Anmaßung des Gesetzgebers, alle erdenklichen Verhältnisse ein für allemal vorregeln zu können. Damit lud er sich nur die Last einer bevormundenden Kasuistik und der dauernden künftigen Kontrolle auf und schnitt die lebendige Fortentwicklung ab, in der ein Gesetzbuch so oft von seinen Urhebern noch ungeahnte Reserven entfaltet.“ Ebd. S. 333f. Die Kehrseite der „bis ins kleinste Detail konkret richtige[n]“ Gesetzgebung wäre nicht nur „Unterdrückung der schöpferischen Rechtssprechung und Rechtswissenschaft“ oder „die Last einer bevormundenden Kasuistik und der dauernden künftigen Kontrolle“, sondern auch Schwäche des autonomen moralischen Urteiles des Bürgers, das die „Selbstverantwortung“ enthalten kann.

⁶ Die an der Diskursethik orientierte Rechtsphilosophie von Jürgen Habermas kann man als einen Versuch verstehen, die überlieferte Gegenüberstellung zwischen dem *juristischen Formalismus* und dem *juristischen Materialismus* (nicht im Sinne des marxistischen „historischen Materialismus“) dadurch zu überwinden, den Formalismus als die juristische *Verfahrensrationalität* sowohl im bürgerlichen Recht als auch im Sozialrecht zu finden. „Nun ist es zwar richtig, daß der Formwandel des Rechts, den Max Weber unter dem Stichwort ‚Materialisierung‘ beschreibt, genau diesen Gründen die Basis entzieht. Damit ist aber keineswegs schon erwiesen, daß dem materialisierten Recht überhaupt Formeigenschaften fehlten, aus denen sich in analoger Weise legitimierende Gründe ableiten lassen. [...] Formales und entformalisiertes Recht bilden von Anfang an verschiedene Varianten, in denen sich *dasselbe positive Recht* [H. v. m.] ausdrückt. Der ‚Formalismus‘ des Rechts, der diesen speziellen Rechtstypen gemeinsam ist, muß auf einer abstrakteren Ebene liegen. Es führt zu konkretistischen Fehlschlüssen, wenn man den *Formalismus von Recht überhaupt* [H. v. m.] an Eigenschaften eines bestimmten Modells, eben am *bürgerlichen Formalrecht* [H. v. m.] dingfest machen will.“ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1994, S. 551. Dabei ergibt sich, dass nicht nur Materialrecht, sondern auch Formalrecht bestimmte politische, und zwar materiale *Interessen* ausdrücken kann. „Wie ein Blick auf die europäische Arbeitsbewegung und die Klassenkämpfe des 19. Jahrhunderts lehrt, sind ja die politischen Ordnungen, die den Modellvorstellungen von einer *formalrechtlichen rationalisierten Herrschaft* [H. v. m.] noch am nächsten kamen, keineswegs per se legitim empfunden worden — sondern allenfalls von seiten der nutznießenden Sozialschichten und ihrer liberalen Ideologien. Wenn man das liberale Modell einmal für Zwecke der immanenten Kritik

Kant äußert nun in den Grundzügen seine eigene Position zu der Isoliertheit des privaten Bereichs in seiner Lehre vom *Geschmacksurteil*. Nach ihm wird das Geschmacksurteil, das nicht auf dem *Verstand*, sondern auf der *Sinnlichkeit* beruht, nicht anders als von einzelnen Personen individuell gebildet. Aber das Urteil, „das ist schön“, das zwar dem *Gefühl der Lust und der Unlust* angehört, wird im Unterschied zur sinnlichen Lust, nicht nur subjektiv geäußert, sondern dieses Urteil, dass etwas schön ist, appelliert an das gemeinsame Gefühl und begründet sich darauf. Obwohl es weder objektiv noch notwendig wie im Sinne von wissenschaftlichen Wahrheiten ist, kann es mindestens eine die wissenschaftliche Allgemeinheit nachahmende, fiktive Gültigkeit in Anspruch nehmen. Hieraus könnte man die kantische Intention nach den *nicht relativistischen, objektiven Werten* ablesen. Man muss nur seine Leistung berücksichtigen, dass er das Wesen des normalerweise nur als private Sache behandelten Geschmacksurteils im Vergleich mit dem Wahrnehmungsurteil, dem Erfahrungsurteil und dem moralischen Urteil untersucht, um zu verstehen, dass die Kritik am kantischen *Relativismus* der materiellen Werte nicht notwendig trifft. Andererseits vermeidet Kant im Kontext der *Sozialphilosophie* wegen obigen Gründen den Inhalt der subjektiv zu beurteilenden Werte auszuführen. Hartnäckige Intervention in das Privatleben, wie es im Allgemeinen Landrecht vorkommt, wäre für die Absicht Kants nicht passend und es gibt Gründe, derentwegen der Formalismus Kants mit dem Prinzip der privaten Autonomie verträglich ist.

Sozialrechtliche, sozialpolitische Intervention in den privaten Bereich verursacht mittlerweile auch ein *soziales, kollektives Wertebewusstsein*. Dies entspricht der Lehre Kants nicht, die das Verhältnis zwischen der Werterkenntnis und der Allgemeingültigkeit

voraussetzt, ergibt sich die Legitimität des bürgerlichen Formalrechts bei näherem Zusehen gar nicht aus den angegebenen ‚rationalen‘ Kennzeichnungen, sondern bestenfalls aus moralischen Implikationen, die sich aus jenen Kennzeichnungen unter Zuhilfenahme weiterer empirischer Annahmen über Struktur und Funktion der Wirtschaftsordnung ableiten lassen.“ A. a. O., S. 546f. Für Habermas handelt es sich deswegen nicht um die Stellungnahme *entweder* des formalen Bürgerrechts *oder* des materialen Sozialrechts, sondern die Legitimierbarkeit dieser *beiden* in der *Öffentlichkeit der Freien und der Gleichen*, die relativ unabhängig von den juristischen Verfahren eigener Logik der kollektiven, moralischen Willensentscheidung folgt. „[...] in unserem Zusammenhang genügt die Feststellung, daß es ernsthafte Kandidaten für eine *prozeduralistische Gerechtigkeitstheorie* [H. v. m.] gibt. Nur dann hängt nämlich meine These nicht in der Luft, daß prozeduralisiertes Recht und moralische Begründung von Prinzipien aufeinander verwiesen. Legalität kann nur in dem Maße Legitimität erzeugen, wie die Rechtsordnung reflexiv auf den mit dem Positivwerden des Rechts entstandenen *Begründungsbedarf* [H. v. m.] reagiert, und zwar in der Weise, daß juristische Entscheidungsverfahren *institutionalisiert* [H. v. m.] werden, die für moralische Diskurse *durchlässig* sind.“ A. a. O., S. 565.

der objektiven Erkenntnis überhaupt untersucht, sogar insofern das Prinzip der privaten Autonomie relativiert wird.

Wenn man diesen Kontext des Menschenbildes in der Umwälzung der sozialen Bedingungen tiefer untersuchen würde, wäre der Überblick des Gedankens Max Schelers, eines wichtigen phänomenologischen Ethikers des früheren. 20. Jahrhunderts, nicht weniger hilfreich. Er nimmt nämlich eine eigentümliche Stellung zu dem *Formalismus* sowie zu dem *Individualismus* des Werts von der Romantik im 19. Jahrhundert bis zur Lebensphilosophie im 20. Jahrhundert ein. Sie ist dadurch charakterisiert, dass Scheler den ethischen *Formalismus* entscheidend negiert, während er mit dem relativistischen *Individualismus* des Werts nicht übereinstimmt (*Kritik Schelers zu dem kantischen Formalismus und dem lebensphilosophischen Individualismus*). Vielmehr ist die Position Schelers zum Wert *zweitens* für jene *gegen-neuzeitliche* Behauptung charakteristisch, dass einzelne axiologischen Phänomene eine *objektive* Ordnung enthalten sollen (*Die objektive Werttheorie*). Eine genauere Untersuchung solcher Behauptungen, die am Anfang des 20. Jahrhunderts die *Ungleichheit* des Menschen und das *kollektive* Wertbewusstsein vertritt, könnte dazu führen, die Bedeutung des ihr gegenüberstehenden, eigentlich neuzeitlichen Menschenbildes nachzuprüfen.

Im Folgenden wird daher der Gedanke Max Schelers im Kontext des früheren 20. Jahrhunderts überblickt und dabei untersucht: 1) wie er den ethischen „Formalismus“ Kants zu überwinden versucht und 2) was für eine Alternative er für die kantische Lehre der *bürgerlichen Gesellschaft* konzipiert. Das Ziel dieses Kapitels besteht darin, aus dem Gesichtspunkt Schelers, der heute zu wenig berücksichtigt wird, zu verdeutlichen, welche Änderungen das klassisch-neuzeitliche Menschenbild, das als das autonome Vernunftsubjekt rekonstruiert werden kann, und das der klassisch-neuzeitlichen Gesellschaftsordnung entspricht, in der Gegenwart erfährt.

4. 1. 2 Kritik der Neuzeit bei Marx und Scheler

Von Kant zu Scheler. Oder vom Formalismus zum Substantialismus. Bedeutet dies denn einen Fortschritt in der philosophischen Ethik?

Zu dieser Frage kann man antworten: *Ja*, soweit „die materiale Wertethik“ Schelers von dem Problem der substantiellen Ungleichheit unter den Menschen nicht absieht und die *Ordnung der Werte* berücksichtigt, die zwar nicht notwendig mit der *wirklichen*

Sozialschichten übereinstimmen muss, sondern eigentlich als die *ethisch-persönliche Wertordnung* konzipiert ist: und zugleich *Nein*, soweit sie aber die Erbschaft des *neuzeitlichen Humanismus*, der in der *formalen Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen* enthalten ist und der die legitime Quelle des Staats in dem *vereinigten Willen* der Menschen sucht, mit z.B. Nietzsche vernichten würde. Dabei könnte die marxische Analyse der geschichtlichen Änderung der Sozialstruktur in „Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen“⁷ in *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* als ein Probestein gültig sein.

Nach Marx beruhte die mittelalterliche feudale Gesellschaft auf der *persönlichen Abhängigkeit* zwischen dem Lehensherrn und dem Bauer. Obwohl dem Bauern zwar, im Gegensatz zu der altertümlicher Knechtschaft, eine eigene Persönlichkeit zuerkannt war, war er jedoch der Freiheit der Wahl des Wohnsitzes oder des Geschäfts beraubt und konnte sich als „Leibeigener“ nur soweit ein eigenes Leben bewahren, als er in dem von seinem Herrn besessenen Land blieb und dort verschiedene feudale Fesseln ertrug. Dagegen ist ein wichtiges Moment der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft das „gleichberechtigte“ Verhältnis des Warenaustausches zwischen dem Kapitalisten und dem Arbeiter im Produktionsprozess. Die „Ware“ bedeutet hier die „Arbeitskraft“. Der Arbeiter ist einerseits nicht wie der Leibeigene im Mittelalter an den Boden gefesselt und kann seinen Wohnort und Beruf *frei* wählen. Aber er ist von dem Grundeigentum als Produktionsmittel abgeschnitten und wohnt mit anderen Arbeitern in der Stadt. Er ist insofern *frei vom Produktionsmittel*. Der Arbeiter, der kein Produktionsmittel hat, hat nichts anderes als seine eigene Arbeit zu verkaufen, um leben zu können. Er steht deswegen *der Form nach* als freie Person bei dem Warenaustausch dem Kapitalisten gleichberechtigt gegenüber, während er *der Materie nach* von der Fabrik, die ihm die Arbeitsstätte abgibt, von der guten oder schlechten Leistung dieser Firma und noch abstrakter vom *Kapital* anhängig ist. Die Bestimmung der Arbeit als Ware bedeutet, nach dem marxischen Menschenbild, die Person als Sache zu behandeln. Indem Marx die Sozialstruktur auf eine solche Weise analysiert, bringt er die ungleiche *Abhängigkeit* in den Tag, die hinter dem „gleichberechtigten“ Warenaustausch versteckt war, und zwar die Figur des Arbeiters, der nicht *persönlich* vom *Kapitalisten*, sondern von dem *Kapital*, d.h. von der Sache abhängig ist.⁸

⁷ Karl Marx, Friedrich Engels *Gesamtausgabe (MEGA)*, Zweite Abteilung „Das Kapital“ und Vorarbeiten, Bd.1, Berlin 1981, S. 378- 415.

⁸ In *Das Kapital* verdeutlicht Marx, dass sich nicht nur Arbeiter, sondern auch Kapitalisten dem Kapital und

Scheler hat nun keine Absicht, diese marxsche Analyse zu übernehmen oder irgendeine zukünftige Gesellschaft in der marxistischen Richtung zu konzipieren, die jenseits der bürgerlichen Gesellschaft existieren könnte. Eine Idee wie diejenige der von dem Staat abgesehenen Autonomie der Arbeiterklasse oder diejenige seiner Befreiung macht für Scheler nicht vom ersten Belang. In diesem Punkt hat seine Absicht etwas mit der oben genannten Sozialpolitik Schmollers gemeinsam. Scheler hat aber vielmehr eine Verwandtschaft zu der Zeitdiagnose Nietzsches als Philosoph der Kritik an der Neuzeit. Während er zwar einerseits der Diskussion Nietzsches vorwirft, dass sie das Christentum mit der neuzeitlichen Gleichheitsidee vermische, akzeptiert er jedoch andererseits an der nietzscheschen Lehre des „Ressentiments“ die Negation der Gleichheit des Werts der Menschen und integriert sie in seine eigene Lehre von der objektiven Stufe des Werts. Wenn man diesen Verlauf noch einmal unter dem humanistischen Gesichtspunkt Kants oder mit der marxschen Gesellschaftsanalyse, untersucht, dann könnte man auf folgende zwei Punkte hinweisen:

1) Für Kant ist die formale Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen die wichtigste Angelegenheit und seine Analyse erreicht nicht die Hinweise auf die Möglichkeit, dass dieselbe Gleichheit die substantielle Ungleichheit verstecken könnte. Genau in diesem Punkt hat Schelers Werts substantialismus den Vorteil, dass er die formale Gleichheit nicht voraussetzt, sondern vielmehr sie als eine Fiktion in der bürgerlichen Gesellschaft relativiert und dass er dadurch keine Ungleichheit versteckt. Obwohl daraus bei Scheler kein praktisches Kriterium für die Auflösung oder gegebenenfalls die Erhaltung der Ungleichheit abzuleiten ist, ist dieser Substantialismus insoweit ein Fortschritt in der philosophischen Ethik, als er zumindest von der Tatsache der Ungleichheit sowohl in dem ökonomischen als auch ethischen Sinne nicht absieht.

2) Aber es bestimmen naturgemäß ganz andere Kriterien, ob man die schelersche Lehre von der Wertstufe als einen Fortschritt in der philosophischen Ethik betrachten kann oder nicht, und ob diese Lehre als Menschenbild gültig ist oder nicht. Scheler hebt zwar in seiner Lehre der Wertstufen hervor, dass sie mit der von dem Besitzverhältnis des

seinem irrationalen Bewegungsprozess unterordnen. Aus diesem Gedanken entspringt die Lehre der so genannten *Verdinglichung*, in der die menschlichen Beziehungen so vorgestellt werden, als wären sie Verhältnisse zwischen Dingen.

Produktionsmittels verursachten *ökonomischen Ungleichheit* nicht übereinstimmt, sondern es geht ihm um die *ethisch-persönliche Stufe des Wertes*. In seiner Schrift *Das Ressentiment im Aufbau der Moral* z.B. weist Scheler darauf hin, dass der Gegensatz zwischen dem altertümlichen, an „Wesen“ orientierten, die Niedrigwertigen heranziehenden Wertbewusstsein und dem christlichen, an „Akt“ orientierten, „sich-herabgleiten-lassenden“ beweist, dass die Existenz des Typus des „edlen“ Menschen in der traditionellen Ethik selbstverständlich war, gleichgültig, ob er die niedrigen *lieben lässt* oder ob er *selber* die niedrigen *liebt*.⁹ Aus der Perspektive Schelers sieht die ökonomische Ungleichheit erst dann bedeutsamer als die ethische Wertstufe aus, wenn sich durch den „Umsturz der Werte“ in der Neuzeit der Lebenswert des *Edlen* demjenigen des *Nützlichen* oder des *Angenehmen* unterordnet.¹⁰ Inzwischen werden einerseits die moralische Gleichheit aufgrund des neuzeitlichen Humanismus nicht als Nächstenliebe, sondern als *Liebe zur ganzen gleichen Menschheit* (Menschenliebe), und andererseits die freie Konkurrenz zwischen Personen um mehrere Reichtümer aufgrund eines solchen Gedankens legitimiert, dass sich nur in den „Selbsterworbenen“ die Wertquelle finden könne.¹¹ Hieraus resultieren nur „das Ressentiment gegen die höhere Genußfähigkeit und Genußkunst“ und „der Haß und Neid gegen das reichere Leben“ und „eine nie ruhende Arbeit“, die man darum schafft, um Suche nach der Gleichheit oder dem mehreren Reichtum zu befriedigen.¹²

Zunächst wäre die relative Gültigkeit dieser historisch-systematischen Wertanalyse anzunehmen, deren *Neuzeit-Kritik* das Leitmotiv im ganzen Werk Schelers ist und aus der ein neuer, den neuzeitlichen überwindender Menschentyp konzipiert würde. Wir dürfen uns aber nicht zwingen lassen, mit Scheler sogar die Erbschaft des neuzeitlichen Humanismus zu vernichten. Wenn wir das von Kant konzipierte, von dem altertümlichen und dem christlichen unterschiedene *klassisch-neuzeitliche Menschenbild* mit Scheler als die Menschenliebe, insofern sie als ein Ergebnis des Ressentiments verstanden wird, zusammenfassen wollten, dann bedeutete dies einen *Rückgang* in der philosophischen Untersuchung des Menschen.

Deswegen sollte man nicht direkt auf die „Kant-Kritik Schelers“ eingehen, sondern man sollte vielmehr zuerst zu Kant zurückkehren und das Wesen des Menschen, das er in

⁹ Vgl. Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern/München 1980, S. 72f.

¹⁰ Vgl. ebd. S. 131.

¹¹ Vgl. ebd. S. 119.

jenem kategorischen Imperativ ausdrückt, berücksichtigen. Sonst würde nicht nur die Erbschaft Kants, sondern auch diejenige Schelers unsichtbar. Diese Aufgabe wäre, so glaube ich, im ersten, zweiten und dritten Kapiteln der vorliegenden Arbeit einigermaßen eingelöst worden. Dazu kommt eine andere Aufgabe: in dem geschichtlichen Kontext die Bedeutung der Behauptungen Schelers im Vergleich mit denjenigen Kants zu untersuchen.

4. 2 Schelers Theorie der Werte

4. 2. 1 Entwurf der Wertlehre Husserls

Wir werden zuerst den (nicht so bekanten) Versuch Edmund Husserls (1859-1938) der *Wertethik* überblicken, damit das Verständnis des Kontexts der Formalismus-Kritik verständlicher ergänzt wird.

Husserl, nämlich der Begründer der modernen Phänomenologie, hielt in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg einige Male Vorlesungen über die Ethik und Wertlehre. Man kann heute im 28. Band der *Husserliana* die Vorlesungen von 1908 bis 1914 finden. Diese Vorlesungen zielten, wie Ullrich Melle, der Herausgeber dieses Bandes, in der Einleitung zusammenfasst,¹³ darauf, sowohl den *Skeptizismus*, der, worauf Kant schon hinweist, das logische Ergebnis der empirischen Ethik ist, als auch die *Formalität* der kantischen Ethik selbst, mit einem Wort den *Empirismus* und den *Formalismus* in der Ethik zugleich zu überwinden. Diese Vorlesungen scheinen, sei es erfolgreich oder nicht, die Absicht zu verfolgen, *die moralische Norm auf der Basis des moralischen Gefühls zu begründen und zugleich die Allgemeingültigkeit jener Norm zu beweisen.*

Husserl macht uns darauf aufmerksam, dass die Formalität der kantischen Ethik verschieden von derjenigen der formalen Logik ist. Der Unterschied besteht darin: Unter dem Gesichtspunkt der formalen Logik sind alle Aussagen, unabhängig von den Inhalten, falsch, die dem Satz des Widerspruchs und der Regel des Syllogismus nicht entsprechen. Insofern sind logische Gesetze unentbehrliche Voraussetzungen für Urteile in den Wissenschaften, während die Logik ganz neutral zu den Inhalten der jeweiligen wissenschaftlichen Aussage ist. Obwohl die Ethik gleichwie aus *formalen* Prinzipien besteht, versucht sie demgegenüber die menschlichen Handlungen *material* zu bestimmen. „Diese formale Richtigkeit gemäß dem kategorischen Imperativ lässt also

¹² Vgl. ebd. S. 129.

¹³ Vgl. Edmund Husserl, *Husserliana* Gesammelte Werke Band X VIII, Vorlesung über Ethik und Wertlehre, Hrg. v. Ullrich Melle, Dordrecht/Boston/London 1988, X III-X L VI

keinen Raum für eine materiale Unrichtigkeit“, während „in der Erkenntnissphäre die logisch formale Richtigkeit ganz und gar nicht die materiale Richtigkeit [präjudiziert]“¹⁴. Deswegen ist die Widerlegung des moralischen Skeptizismus nicht so erfolgreich wie die des logischen von Platon und Aristoteles.¹⁵

Während der *logische* Skeptizismus aussagt, dass keine *Wahrheit* allgemeingültig sei, könnte er zugleich auch der Allgemeinheit der Wahrheit einen Raum geben, weil jene Aussage keine Überzeugungskraft für die Zuhörer haben kann, wenn sie den Satz des Widerspruchs nicht voraussetzt. Die Behauptung der Relativität der Wahrheit (Georgias) und diejenige der Unerkennbarkeit (Protagoras) können also keinen Anspruch auf Wahrheit erheben, nämlich, „dass das, was er mit ihr [der subjektiven oder skeptischen These] aussage, wirklich gelte und dass die Begründung, die er für sie hinstellt, wirklich gründe“¹⁶. Nach Husserl könnte die Psychologisierung der Logik im neuzeitlichen Empirismus gleichfalls widerlegt werden: „Werden im Sinn der psychologistischen Auffassung die logischen Gesetze der Aristotelischen Analytik wesentlich auf die menschliche Natur bezogen, drücken sie also Besonderheiten der menschlichen Seelenausstattung aus, so kommt ihnen nur temporäre Geltung zu, sie geraten selbst in den Fluß der Entwicklung“, während alle wissenschaftlichen Behauptungen inklusive dieser psychologistischen Stellungnahme zumindest den Satz des Widerspruchs voraussetzen, insofern sie den Anspruch auf die Wahrheit erheben.¹⁷

Demgegenüber enthält der *moralische* Skeptizismus, der mit seiner Behauptung, es gebe keine absolut verbindliche *Pflicht*, die Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes bezweifelt, keinen logischen Selbstwiderspruch, der die Konsistenz der eigenen Behauptung stört. Eine solche Position verursacht nicht direkt die die Regel übertretende Handlung, sondern sie enthält nur die Anti-Moral, die die Legalität nicht notwendig aus der Moralität ableitet.¹⁸ Diese Anti-Moral ist zwar kein „Widerspruch“, aber sie ist nach Husserl ein *Widersinn*.¹⁹ Er fordert dann eine „formale Praktik“, die die Allgemeingültigkeit der moralischen Prinzipien begründen kann. Hier ist die Stellung Husserls bemerkenswert, der diese „formale Praktik“ gegenüber der empirischen und der apriorischen Ethik einnehmen wollte. Nach Husserl haben sowohl die *Logik* als auch die *Ethik* ihre wesentliche Basis in der *Psychologie*, die das *Denken* und das *Wollen*

¹⁴ Ebd. S. 43.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 36.

¹⁶ Ebd. S. 20.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 22.

¹⁸ Vgl. ebd. S. 16.

untersucht.²⁰ Denn, *wie das Wahre und das Falsche des Urteils und des Schlusses der Praxis des Urteils und des Schlusses entspringen, so entspringen das Gute und das Schlechte des Wollens und der Gesinnung der Praxis der Billigung und Missbilligung des Wollens und der Gesinnung.*²¹ Wenn aber daraus sich ergäbe, dass die Wahrheit und das Gute von der jeweiligen *biologischen Nützlichkeit* und *psychologischen Funktion* des Menschen abhängen, dass sie deswegen nur als temporäre Fiktion oder Kunst gelten, so würde die unbedingte *Gültigkeit der Wahrheit und des Guten* verneint.²² Genau diese Stellungnahme nennt Husserl den *Skeptizismus*. Das Verständnis, dass die Idee des Guten und des Schlechten nichts anderes sei als die *Substantialisierung* (bzw. die *Verallgemeinerung*, wie Hume behauptet²³) der biologischen Nützlichkeit, würde uns zum falschen *Utilitarismus* leiten, wie es bei Nietzsche vorkommt.²⁴ Ein anderes Verständnis lautet, dass die Wahrheit und das Gute als Äußerung der Menschlichkeit gefasst werden, die den Menschen als Gattung und ihrer kulturellen Entwicklung entsprechen.

Hier kann man fragen, welcher *Apriorismus* abgeleitet werden kann, wenn man den *Skeptizismus* überwindet und dabei auch den kantischen *Formalismus* der Ethik nicht übernimmt. Husserl kritisiert den logischen Skeptizismus im Folgenden, indem er ihn als eine Seite von Nietzsches *Perspektivismus* versteht, während er sich hier zurückhält, sich für die kantische formale Gültigkeit zu entscheiden.

„Besagt logische Trifftigkeit oder Geltung nichts weiter, als daß unsere menschliche Natur faktisch so geartet ist und unter den gegebenen biologischen Verhältnissen so gewachsen ist, daß wir Menschen Grundsätze, Lehrsätze, Beweise usw. als sogenannte wissenschaftliche billigen, andere unter dem Titel ‚unwissenschaftlich‘ mißbilligen müssen, so mag die weitere Entwicklung die Änderungen bringen, es mag sein, daß die Menschen sich in ihren logischen Wertungen dann gerade umgekehrt verhalten als jetzt. Von objektiv gültiger Wahrheit zu sprechen, hätte dann keinen Sinn, sich ihre Entdeckung als Ziel zu setzen, die Erkenntnis zu erstreben, wie die Dinge in Wahrheit sind, das wäre ein chimärisches, ein praktisch sinnloses Ziel.“²⁵

¹⁹ Vgl. ebd. S. 19.

²⁰ Vgl. ebd. S. 17f.

²¹ Vgl. ebd. S. 18.

²² Vgl. ebd. S. 14.

²³ Dazu vgl. das vorherige Kapitel.

²⁴ Zu der Kritik der erkenntnistheoretischen Bedeutung von Nietzsches Perspektivismus: Vgl. J. Habermas, „Ein Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie“, in: ders. *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main 1985, S. 505ff.

²⁵ Husserl, ebd. S. 18f.

Diesen Relativismus und die Unerkennbarkeit der Wahrheit kann man wie Platon oder Aristoteles widerlegen. Die Widerlegung des moralischen Relativismus ist demgegenüber von einer anderen Art, wofür die *formale Praktik* erforderlich ist. Aber andererseits haben Logik und Ethik nach Husserl die psychologischen Untersuchungen der *Praxis des Denkens und des Wollens* als Grundlage. Darüber hinaus hält er für richtig, dass sowohl Logik als auch Ethik im alten Griechenland schon von dem *praktischen Interesse* geleitet wurden, sich vor dem Relativismus des Urteils zu bewahren.²⁶ Wenn umgekehrt dieses Interesse verloren ginge oder wenn sich die menschliche Natur und ihre biologischen oder gesellschaftlichen Bedingungen so ändern, dass sie kein solches Interesse mehr erfordern, gäbe es eine andere Logik und eine andere Ethik. Husserl nimmt aber nicht diese Position ein. Die Allgemeingültigkeit des Wahren und des Guten ist seine letzte Stütze. Wenn er aber behauptet, dass die Logik und die Ethik (formale Praktik), die diesen Urteilen Normen liefern sollen, ihre Basis in der Psychologie als empirischer Wissenschaft haben, könnte der oben genannte Perspektivismus nicht letztendlich widerlegt werden. Welche Auflösung konnte Husserl insbesondere im Kontext der Ethik geben?

Eine mögliche Auflösung ist die *Vermeidung des biologisch-psychologischen Reduktionismus*. Wie in der Logik die Regeln des Urteils und des Schlusses unabhängig von den biologischen Nützlichkeiten und den psychologischen Funktionen für die einzelnen Fälle gültig sind, so könnten auch in den einzelnen Fällen der moralischen Billigung oder Missbilligung einige Paare der Art des Urteils des Guten und des Besseren, der Unterscheidung des Guten *an sich* und des Guten *für andere Zwecke*, formal vorgeschlagen werden.²⁷ Dies ist ein wichtiges Motiv, das den unveröffentlichten Versuch der formalen Praktik Husserls leitet. Aber er bleibt nicht bei der Form des Urteils

²⁶ „Was die Logik anbelangt, so ist sie bekanntlich aus praktischen Bedürfnissen des Urteilslebens und seiner Normierung im Sinne der Ideen der Richtigkeit bzw. Wahrheit hervorgegangen. Historisch ist sie erwachsen aus dem Kampf gegen die Skepsis, welche die neu erwachsene griechische Wissenschaft durch ihre subjektivistischen und skeptischen Exzesse bedrohte. Von Aristoteles, dem Vater der Logik, ist sie als Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis begründet worden. Sie gilt ihm, können wir angemessen sagen, als Kunstlehre von der wissenschaftlichen Erkenntnis, und dieser Gesichtspunkt der Kunstlehre beherrschte die Tradition der Jahrtausende. Bis zum heutigen Tag ist die Mehrheit der Philosophen der Ansicht, daß unter dem Titel ‚Logik‘ seit dem Altertum behandelten Materien gegenüber den besonderen Wissenschaften nur dadurch Einheit gewinnen und rechtmäßigen Zusammenschluß zu einer eigenen wissenschaftlichen Disziplin, daß sie als Kunstlehre von der Erkenntnis alle für die praktische Erkenntnisleitung und insbesondere für die Leitung des wissenschaftlichen Erkenntnis förderlichen Normen und praktischen Vorschriften zu gewinnen sucht. [...] Selbstverständlich ist diese logische Kunstlehre, was ihre theoretischen Grundlagen anlangt, abhängig von der Psychologie.“ Ebd. S. 4f.

²⁷ Vgl. ebd. S. 41f.

stehen, sondern er zielt vielmehr auf die *Axiologie*. Wenn diese Axiologie eine *materiale* Wertlehre bedeutete, dann könnte sich sein Versuch hin zur *materialen Apriorität der Werte* entwickeln, insofern einer der Zwecke Husserls war, den moralischen Skeptizismus als notwendiges Ergebnis des moralischen Empirismus zu überwinden.

Es sind wichtig für die Konzeption der Ethik (formaler Praktik) Husserls: Der Unterschied der Formalität in der Logik und der Ethik einerseits und die Möglichkeit der materialen Apriorität andererseits. Diese zwei Punkte haben eine enge Beziehung zu der Fragestellung Max Schelers, der als Kritiker der kantischen Ethik im 20. Jahrhundert auch heute nicht geringe Bedeutung hat.

4. 2. 2 Wertphilosophie des früheren Scheler

Man kann die Ausrichtung Schelers hin zur Werttheorie schon in seiner mit 23 Jahren geschriebenen Dissertation *Beiträge zur Feststellung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1897) hoch entwickelt vorfinden. Weil die früheste der oben angeführten Vorlesungen Husserls über Wertlehre genau 1897 stattfand²⁸ und weil sowohl Scheler als auch Husserl, die damals keine persönliche Beziehung zueinander gehabt haben, in diesem Jahr Logik und Ethik nicht durch den *Psychologismus*, sondern durch den *Apriorismus* zu überbrücken versuchen, kann man daraus richtig schließen, dass die so genannte *phänomenologische Ethik* nicht aus der schelerschen Anwendung der husserlschen Forschungen auf die Ethik entsteht, sondern daraus, dass beide, jeder vom anderen unabhängig, der Relativierung der Moral am Ende des 19. Jahrhunderts gegenüberstanden, in jeweiliger Art eine gemeinsame Problematik bearbeitet haben.

Hier scheint Scheler den Gegensatz zwischen dem *Intellektualismus* und dem *Voluntarismus* zu überwinden zu versuchen. Aristoteles war derjenige, so behauptet Scheler, der nach der altgriechischen Einheit der Werte, des Wahren, des Guten und des Schönen und nach dem sokratischen Intellektualismus, der aus der Einsicht in die Werte gutes Wollen und Handeln abzuleiten versucht, eine Diskussion entwickelt, demzufolge aus der ethischen Übung die ethisch-vernünftige Erkenntnis entstehe, während — genau im Zirkelschluss — aus der letzteren die erstere folge. Einen solchen Zirkelschluss kann man auch bei Descartes, der den Begriff Gott für einen Teil der wahrhaftigen Erkenntnis hält, die derselbe Gott gewährleisten sollte, oder bei Sigwald, der die ethische Idee, die die Strebung nach der Erkenntnis legitimieren sollte, für einen Teil derselben Erkenntnis

²⁸ Husserl, *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, S. 381ff.

hält.²⁹ Besonders kritisiert Scheler Sigwald daran, dass er, indem er die Erziehung als die Voraussetzung für die wissenschaftliche Wahrheit ansieht, die allgemeine Wahrheit den praktischen Regeln unterordnet. Dagegen zeigt die Tatsache, dass einerseits jeder Wille sich den ethischen Regeln, d.h. der Wille sich dem Denken unterordnet,³⁰ und dass andererseits die Religion vom Polytheismus zum Monotheismus läuft, während die Wissenschaft von dem einheitlichen Weltbild zu dem Nebeneinander der verschiedenen Regeln³¹ kommt. Diese Tatsache bedeutet, so Scheler, dass *weder der ethische Wille nach den einheitlichen Prinzipien noch die Verstandeserkenntnis nach den verschiedenen Regeln das andere unter das eine subsumiert*. Die ziemlich komplizierte Diskussion im dritten, „systematischen“ Kapitel, das dem zweiten über die Geschichte des Gegensatzes zwischen dem Intellektualismus und dem Voluntarismus folgt, versucht aufgrund der logischen oder der psychologischen Forschungen über die ethische Werterkenntnis die sich aufeinander beziehende Wechselwirkung, nicht das Verhältnis der Subsumierung, zwischen dem *Willen nach der Einzelheit* und dem *Denken nach der Allgemeinheit* zu erläutern. Denn hier kritisiert Scheler, dass in der Naturwissenschaft die Grenze zwischen der mechanischen und der teleologischen Erklärung undeutlich geworden ist,³² und fordert, dass beide, die mechanische und die teleologische Erklärungsweise sorgfältig zu unterscheiden sind. Die Unterscheidung der mechanischen Ursache von der teleologischen ist der Punkt, den er nachher auch in seiner Abhandlung über den Pragmatismus (*Erkenntnis und Arbeit*, 1926) behauptet, und diese Behauptung antizipiert teilweise seine späteren Gedanken in seiner Konzeption der philosophischen Anthropologie, dass der sich auf den Zweck beziehende *Geist* mit keinem Vermögen ausgestattet ist, den dem Naturgesetz folgenden *Lebensantrieb* zu erzeugen oder ihn zu kontrollieren, sondern dass der erstere dem letzteren nur einen Weg weisen kann.³³

Scheler sucht in dieser Diskussion den Leitfaden immer bei Kant, obwohl er keine einheitliche Ansicht zu Kant vorlegt. Das ist, als ob er die allgemeine Wahrheit und Ethik auf anderem Weg als dem Kants suchte, obwohl er an einem wichtigen Punkt auf Kant angewiesen wäre. Zum Beispiel wirft Scheler Kant am Ende des 2. Kapitels vor, dass er

²⁹ Vgl. Max Scheler, *Beiträge zur Feststellung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (Gesammelte Werke Band1), Bern und München 1971, S. 80.

³⁰ Vgl. ebd. S. 76.

³¹ Vgl. ebd. S. 81f.

³² „Der Entwicklungsgedanke im besonderen ist nun einmal kein Ergebnis exakter Wissenschaft, sondern nur ein Ergebnis der Projektion gewisser historischer und gesellschaftlicher Stimmungen auf eine als solche hochachtbare Reihe von exakten Kenntnissen.“ Ebd., S. 63.

³³ Dazu vgl. 5. Kapitel.

der Vernunft, die als „eine“, kein theoretisches *und* praktisches Vermögen ist, nämlich einerseits die das ungeordnete Gewühl der erkennbaren Welt ordnende, theoretische Funktion und andererseits die den Lebensantrieb normierende, sogar seinen Teil wegnehmende, praktische Funktion zuerkennt, und dass es trotzdem nicht „ein“ Vermögen gebe, das die akzeptierten Inhalte der Empfindung *erhält* und *zugleich* den Antrieb *modifiziert*.³⁴ Zu diesem Punkt ist jedoch die Eingliederung in die theoretische bzw. praktische Funktion, ohne die Annahme Kants der „einen“ Vernunft aufzugeben, zu legitimieren. Denn, wie das 1. und 2. Kapitel der vorliegenden Untersuchung beweisen, besteht die Funktion der Vernunft darin, dass sie bei der *theoretischen Erkenntnis* des Objekts die Verstandesbegriffe auf die empirische Anschauung einschränkt und dass sie bei der *praktischen Erkenntnis* bezüglich der Person unabhängig von der empirischen Anschauung direkt der Willkür das moralische Gesetz gebietet. Dabei ist die Annahme, dass die praktische Vernunft im kantischen Sinne den Antrieb direkt modifiziere, nicht anderes als ein Missverständnis Schelers, da die Vernunft bei Kant kein Vermögen hat, sich selber *direkt* auf den *Gegenstand* zu beziehen und ihn sogar zu modifizieren. Sondern, dass der allgemeine Wille durch die Vernunft die einzelne Willkür verpflichtet, bedeutet viel Komplizierteres. Während er nämlich einerseits zwar jedermann die strenge, *juristische* Pflicht gebietet, abgesehen von dem jeweiligen Motiv der Willkür unbedingt die Regel zu befolgen, überträgt sich die Befolgung der *Tugendpflicht* andererseits der Fähigkeit und dem Urteil einzelner Menschen.³⁵ Allerdings findet Kant keine befriedigende Lösung auf die Frage, wie der Mensch dem Antrieb gemäß der allgemeinen moralischen Regel folgen kann. Genau dies versucht Scheler mit den Ergebnissen der Logik und der Psychologie zu verdeutlichen.

Scheler nimmt in Bezug auf die jetzt berührte teleologische Ursache die Position ein, dass die Teleologie nicht als *Erklärungsprinzip* gültig ist, sondern nur ein Ausgangspunkt für die Forschung darstellt, indem sie die Naturerscheinung sozusagen mit der Sprache der menschlichen Gesellschaft zu erklären versucht.³⁶ Diese Position stimmt mit dem kantischen Verständnis der Teleologie ungefähr überein. Unter diesem quasi-kantischen

³⁴ Vgl. ebd. S. 59.

³⁵ Dazu vgl. 3. Kapitel.

³⁶ „Auch als ‚heuristisches Prinzip‘ (der Titel, unter dem wissenschaftliche Erklärungsarten pensioniert zu werden pflegen) kann die Teleologie nicht angesehen werden, wenn man darunter ‚heuristisches Erklärungsprinzip‘ versteht. Versteht man dagegen unter dem Ausdruck: ‚heuristisches Prinzip für die Problemstellung‘, also für die völlige Umschreibung des zu erklärenden Tatsachen-Zusammenhangs, so mag sie immerhin als ein heuristisches Prinzip gelten. Nur muß man sich bei Annahme dieses Ausdruckes klarmachen, daß die Teleologie in diesem Falle nicht mehr ‚Forschungsprinzip‘ genannt werden kann, da Ausgangspunkt der Forschung und Forschung selbst zwei verschiedene Dinge sind.“ Ebd. S. 64.

Gesichtspunkt widerlegt Scheler die Strömungen, die die Moral dadurch relativieren, es als psychologisch zu behandeln. Er versucht sogar auch für die „*Objektivität und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes*“³⁷ zu plädieren. Die Vereinheitlichung der Moral und die Vervielfältigung der Naturforschung gehen nebeneinander her. Scheler versucht dieses Problem des Willens und des Intellekts nicht wie Kant einfach mit dem Schema des Fortschritts der menschlichen Gesellschaft aufzulösen, sondern mit dem sorgfältigeren, gegenseitigen Verhältnis zwischen dem *intellektuellen Element im Willen* und der *praktischen Seite des Verstandes*. Das erstere wird, schematisch gesagt, als die Lehre der materialen Apriorität, das letztere in den späteren wissenssoziologischen Untersuchungen von Scheler entwickelt. Hier ist bemerkenswert, dass, wenn Scheler die Schulphilosophie im Kontext der sigwartschen Logik kritisiert, er einerseits auf den Standpunkt des *Apriorismus* und des *Intellektualismus*, die beiden lebenslang von ihm durchgesetzt wurden, auf die *intellektuellen Anschauung*, angewiesen ist³⁸ und dass er andererseits die Untersuchung über die Verallgemeinerung des Wissens beim Übergang von der Theologie zu den Naturwissenschaften, die er die „Psychologie der Aufklärung“³⁹ nennt, nicht wenig hochtrabend verachtet. Auch davon ist nicht abzusehen, dass Schelers Kritik der Aufklärung durchaus einen Ton des Elitismus trägt.⁴⁰

4. 2. 3 Ordnung der Werte

Als nächstes beschäftige ich mich damit, anhand des ersten Kapitels der schelerschen Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), nämlich „Materiale Wertethik und Güter-respektive Zweckethik“, die Werttheorie Schelers zu überblicken. Hier soll die Untersuchung nur auf ihre Akzeptanz und Kritik der kantischen Ethik konzentriert werden.

Scheler stimmt in der „Einleitenden Bemerkung“ dieses Kapitels Kant darin zu, dass er die Güter- und Zweckethiken widerlegt, „die einen materialen Grundwert, wie «Leben», «Wohlfahrt» usw., zum Ausgangspunkt der ethischen Argumentation machten“. Darüber hinaus behauptet Scheler, dass die kantische Zurückweisung dieser wesentlich

³⁷ Ebd. S. 69. Dazu vgl. auch die Betrachtung Kants über den Fortschritt der Wissenschaft als die Befreiung der Naturforschung von der Zwecksvorstellung sowie als die Reinigung der Ethik aus dem Glücksmotiv (1. 9 dieser Arbeit).

³⁸ Rickert bestimmt die Phänomenologie als Methode der Philosophie als Mystizismus, der sich anmaßt, das Unmittelbare anzuschauen, und kritisiert die dort bleibende Spur der Scholastik. Heinrich Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare* (1924), in; *Philosophische Aufsätze*, Hg. von Rainer A. Bast, Tübingen 1999, S. 107ff.

³⁹ Ebd. S. 18.

⁴⁰ Dazu vgl. 5. Kapitel.

utilitaristischen Ethik „das einzige Verdienst der praktischen Philosophie Kants ausmacht“⁴¹. Aber Kant richtet sich, nach Scheler, aus der Zurückweisung, einen materialen Grundwert zum Ausgangspunkt der ethischen Argumentation zu machen, direkt auf die Zurückweisung des *Materialen überhaupt*. Daraus folgt, dass die formalistische Ethik die Ansicht enthält oder zumindest die Interpretation verursacht, dass nur die Absehung vom „Objekt (Materie) des Begehungsvermögens“, z.B. von einer vorliegenden Sache oder einem bestimmten Inhalt des Willens, für die Bedingung der Sittlichkeit genug wäre. Dafür wurde unklar gemacht, *erstens*: in welchem Verhältnis eigentlich *Güter* und *Werte* stehen einerseits und *zweitens*: „dass es *vor* und *unabhängig* von dem empirischen Zweck, den sich ein Wesen setzt, eine Phase der Willensbildung“ gäbe, „in der bereits die Wertrichtung des betreffenden Wollens noch ohne eine bestimmte Zweckidee gegeben wäre“,⁴² andererseits.

Nach Scheler entsteht der Wert des Gutes *erstens* nicht aus der Abstraktion einiger Beschaffenheiten des vorliegenden Gutes, sondern umgekehrt „ist jede Bildung einer *Güterwelt* — wie immer sie erfolge — durch irgendeine *Rangordnung der Werte* bereits *geleitet*“⁴³. „Denn eben dies ist für die Güter wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig *durchdrungen* [H. v. m.] sind *von Wert* [H. v. m.], und daß die Einheit eines Wertes bereits die Zusammengefaßtheit aller anderen in dem Gute vorfindlichen Qualitäten — sowohl der übrigen Wertqualitäten als derjenigen Qualitäten, die keine solche darstellen, Farben, Formen z.B., wo es sich um materielle Güter handelt — leitet. Die Gütereinheit ist fundiert auf einen bestimmten Wert, der im Guten gleichsam die «Stelle» der Dinghaftigkeit ausfüllt (nicht etwa «vertritt»).“⁴⁴

Scheler erklärt das Verhältnis von *Ding*, *Gut* und *Sache* wie folgt: Ein Gut ist nicht direkt mit einem Ding gleichzusetzen. Erst wenn das Ding einen *Wert* enthält, dann wird das Ding zum Gut. Ein Gut ist weiter nicht deswegen eine Sache, weil es ein Ding mit Werten ist. Sondern das Gut wird erst zur Sache, wenn das Gut als ein *Wertding* zur *Verfügbarkeit* gestellt wird.⁴⁵ Die Bestimmung dieser Begriffe wäre nicht so neuartig. Aber man denkt oft, dass ein Ding als solches ein verfügbares Gut sei. Man vergisst oft, dass ein Ding erst als verfügbares Wertding zur Sache wird, wenn zumindest zwei

⁴¹ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Gesammelte Werke Band2), Bern 1980, S. 29.

⁴² Ebd. S. 34.

⁴³ Ebd. S. 44.

⁴⁴ Ebd.

Bedingungen des *Werts* und der *Verfügbarkeit* erfüllt werden. Wie Scheler im 6. Kapitel des *Formalismus* „Formalismus und Person“ ausführlich, ist das Subjekt, das die *Sache* besitzt, eine *Person*. Man kann eine Sache als verfügbares Wertding nicht besitzen, ohne die Bedingungen, eine Person zu sein, zu erfüllen. Es ist hier bemerkenswert, dass auch Wert und Verfügbarkeit nicht von der Seite des *Dinges*, sondern von der Seite der *Person*, und sogar in ihrem Verhältnis zu dem Ding, bestimmt werden. Hier ist an Hegel in der Schrift aus seinen jüngeren Zeiten *System der Sittlichkeit* (1802/3) zu erinnern, der zwischen dem *Bedürfnis* und dem *Genuss* die *Arbeit* stellt und dadurch die *Mitte* zwischen dem arbeitenden Subjekt und dem gearbeiteten Objekt erläutert.⁴⁶ Daraus, dass diese Arbeit mehr Produkte als das Minimum für das Leben herstellt, werden rechtsphilosophische Kategorien wie Eigentum, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat abgeleitet. Man könnte sagen, Scheler versucht die hegelsche „Mitte“ als „Wert“ zu erklären, aber mit der weniger voluntaristischen, mehr intellektualistischen Intention als der Hegels, indem Scheler weniger die Wert-Produktion (Arbeit), mehr die Wert-Erkennnis berücksichtigt.

Die Wertrichtung des betreffenden Wollens bringt *zweitens* nicht immer eine bestimmte Zweckidee mit sich, sondern die Willensbildung kann „*vor* und *unabhängig* von dem empirischen Zweck“ gemacht werden.⁴⁷

Diese Hinweise auf die *Unabhängigkeit des Wertes von dem Ding* einerseits und *von dem Willen* andererseits sind wichtig, weil hier eine Werttheorie vorgelegt ist, die im Gegensatz zu der neukantianistischen Wertphilosophie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts z.B. von Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert steht. Martin Heidegger hat in seiner Vorlesung im Jahr 1919, „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“, gezeigt, dass es mit der Entstehung der Wertphilosophie des Neukantianismus von der Herderberger Prägung viel zu tun hat, dass der frühere Windelband die Unterscheidung Franz Brentanos, der der Lehrer Husserls ist, vom *Urteil* und der *Beurteilung* antizipiert. Wie Windelband in seiner Schrift *Was ist Philosophie* (1882) sagt, ist, obwohl diese beiden in der grammatikalischen Form vollkommen gleiche Prädikatbeziehungen sind, das Urteilsprädikat eine „fertige, dem Inhalt des objektiv Vorgestellten entnommene“, während das Beurteilungsprädikat „eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung“ ist.⁴⁸ Aus diesem Unterschied

⁴⁵ Vgl. ebd. S. 43.

⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Hamburg 1967, S. 11.

⁴⁷ Scheler, vgl. ebd. S. 34.

⁴⁸ Vgl. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Gesamtausgabe Band 56/57), Frankfurt am Main 1987, S. 151. Diese Vorlesung von Heidegger behandelt damalige persönliche Einflüsse zwischen

zwischen dem Urteil und der Beurteilung wird die Position der Wertphilosophie abgeleitet, die besagt, dass die Beurteilung eines Gegenstandes – im Gegensatz zu dem Fall des Urteils – dem Inhalt der Erkenntnis des Gegenstandes nichts hinzufügen kann und dass sie dem schon fertig vorgestellten Gegenstand zweckgemäße Bedeutungen gibt. Windelband betrachtet auch die Logik unter diesem Gesichtspunkt und behauptet, dass, weil die Negation „a ist nicht b“ „Das Urteil, a ist b, ist falsch“ bedeutet, sie auch eine „Beurteilung“ ist, die auf das Verhältnis des subjektiven Bewusstseins zu dem Gegenstand hinweist, und nichts mit der metaphysischen Objektivierung wie Trennung der Vorstellungen zu tun hat.⁴⁹ Allerdings zielt Windelband auf eine transzendente Wertphilosophie, die die Allgemeingültigkeit und die Notwendigkeit der Werte fordert und nicht auf eine, die aus den psychologischen Erscheinungen einer Person angesichts eines Gegenstandes oder aus den kulturgeschichtlichen Tatsachen Werte abzuleiten versucht. Deswegen wird das „Bewusstsein überhaupt“, das ein System von Normen ist, gefordert als eine Grundlage für die Allgemeingültigkeit der Werte.⁵⁰ Dort unterstützt der Gedanke des *Primats der praktischen Vernunft* das *Bewusstsein überhaupt*⁵¹.

Scheler nimmt für diesen Gedanken, der in der Werterkenntnis der praktischen Vernunft den Vorrang gibt, nicht Partei, sondern er versucht vielmehr die direkte Beziehung zwischen der praktischen Vernunft, sogar der der Selbsterhaltung dienenden praktischen Vernunft, und der Werte zu relativieren. Die Werte *existieren*, so Scheler, unabhängig von den vorhandenen *Dingen* und dem sie zu gebrauchenden *Willen* und sind unabhängig von ihnen zu *erkennen*.

Philosophen, wie den Brentanos, der den scholastischen Begriff der Intentionalität in der Gegenwart rehabilitiert, auf Windelband, oder den Vorgang, in dem die Akzeptanz Hermann Lotzes, Lehrer Windelbands, des Gedankens des „Primats der praktischen Vernunft“ seit dem früheren Fichte zur neukantianistischen Wertphilosophie führte. Heidegger selbst kritisiert als Anhänger der Phänomenologie den Neukantianismus, der einen zweckorientierten Wertbegriff konzipiert, indem er geschickt sozusagen auf die Quelle der Wertphilosophie vor der Trennung zwischen dem Neukantianismus und der Phänomenologie zurückgeht. Dabei berührt Heidegger Wilhelm Dilthey als einen wichtigen Begründer der Wertphilosophie. „Trotzdem er kein Logiker war, sah er mit einem Schlag die Bedeutung der damals [1900] kaum beachteten und mißverstandenen *Logischen Untersuchungen* Husserls.“ (Ebd. S. 165) Dagegen benutzt Windelband die „grundlegende Arbeit“ Diltheys über die „Bedeutung des Singulären und Einmaligen in der geschichtlichen Wirklichkeit“ im Gegensatz zu der Regelmäßigkeit der Naturwissenschaften „ohne auf Diltheys Position und ihre entscheidenden Ideen irgendwie einzugehen“ (Ebd. S. 166).

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 156.

⁵⁰ Vgl. ebd. S. 154.

⁵¹ Vgl. ebd. S. 155. Wie Scheler aufzeigt, versucht Sigwart in seiner *Logik* (1873) den Grund der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis auf den Willen zu legen. Dies schätzt Scheler als die Übertretung der regulativen Idee Kants ein. Diese Übertretung ist nach Scheler nur dann möglich, wenn man urteilt, dass die Ergebnisse der positiven Wissenschaften nur durch „den Willen zur Einheit“ systematisiert werden könnten. Vgl. Scheler, *Beiträge zur Feststellung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, S. 82.

Eine Quelle dieses Gedankens Schelers kann man in der Philosophie Schopenhauers suchen, der im vierten Kapitel seiner Schrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* über die Bejahung und die Verneinung des Willens diskutiert. Der Mensch kann ohne genügende Kenntnisse davon, was er will, und sogar im Unterschied zu Tieren mit klaren begrifflichen Willensentscheidungen etwas tun. Das falsche Urteil über seinen *eigentlichen Wunsch* kann ihn zu einer *falschen Handlung* leiten. Wenn er dies bemerkt, fühlt er die *Reue*, den geistigen Schmerz, den die Tiere niemals empfinden, und der nicht nur aus dem direkten, körperlichen Schmerz, sondern aus dem Fehler seiner *Erkenntnis* selbst entspringt. Dies beweist, so Schopenhauer, die Richtigkeit der kantischen Unterscheidung des *intelligiblen Charakters* und des *empirischen Charakters*. Schopenhauer zufolge ist der empirische Charakter, der eine Entwicklung des intelligiblen Charakters bei einem Individuum nach den *principia individuationis* ist, als solcher nicht veränderlich, während sich die Erkenntnis darüber, was man selber eigentlich will, je nach den Erfahrungen oder den Anstiftungen anderer ändern kann. Mit der Vertiefung der Selbsterkenntnis verschwindet der Gegensatz zwischen dem *Willen* und der *Erkenntnis* und es entsteht der *erworbene Charakter*. In dieser Phase irrt man sich nicht in der Erkenntnis darüber, was man eigentlich will. Man erreicht dann den Zustand, in dem man seinen Willen genug bejahen kann. Wenn man aber das Wesen seines eigenen Willens genug versteht, und wenn dadurch der Gegensatz zwischen dem Willen und der Erkenntnis verschwindet, muss die Erkenntnis nicht dem Willen dienen. Wenn man nämlich den Willen, der vorher ohne genügende *Objektivierung* blind funktionierte, seinem Wesen nach erkennt, dann folgt die Erkenntnis nicht dem Willen, sondern die Erkenntnis steht auf dem gleichen Niveau wie der Wille. Nach dieser Konstruktion bedeutet der *Egoismus* einen Zustand, in dem man wegen des Mangels der Selbsterkenntnis über das Wesen des Willens nichts außer dem Ich und der Umgebung ums Ich einsehen kann, während das *Mitleid* einen Zustand bedeutet, in dem man mit genügender Selbsterkenntnis den Willen *anderer*, die in gleicher Weise auf die Selbsterhaltung zielen, gemeinsam haben kann. Dieses schopenhauersche Verständnis des Egoismus und des Mitleids kann man einerseits als eine *moralische Interpretation der Gesellschaftsvertragstheorie* über den Übergang vom Naturzustand in den Zivilzustand verstehen. Man könnte es auch andererseits als einen Versuch der Auflösung einer für lange unbeantworteten Frage, nämlich der Auflösung des Gegensatzes zwischen dem *Voluntarismus* und dem *Intellektualismus* interpretieren.⁵² Die *Werte*, die nach Scheler unabhängig vom Gut und dem Willen bestehen, könnten als eine *Gemeinschaft* des schopenhauerschen Willens verstanden werden, der durch das *Mitleid* sich und sein Wesen ausreichend erkennt. Genau diese Lehre der Werterkenntnis ist als die Grundlage für die nachher zu untersuchende Gesellschaftslehre Schelers anzusehen.

⁵² Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Sämtliche Werke Band1), Frankfurt am Main 1998, S. 375ff.

Deswegen gilt es nach Scheler nur als eine falsche Meinung, dass man *außer* dem vorhandenen Gut das Kriterium für die Werte durch den Willensakt stiften kann, nämlich durch den Willensakt, der ein Vermögen ist, irgendeinen Zweck zu erreichen. Wenn also die Werte dem Zweck gemäß, den das wollende Subjekt dem Ding *auflegt*, dem Ding erteilt werden könnten, dann würden die Werte außer dem Ding stehen und an ihm *aufgebaut* werden.

Wenn man darüber urteilen möchte, ob man aus dem vorliegenden Ding den Nutzen ziehen oder von diesem Nutzen absehen soll, rückt man einen Wert *von außen* an das Ding, und sogar als einen beschränkten Wert der *Handlung*, nämlich als eine *Zweckidee*, sei es Befriedigung des Nutzens, sei es Durchsetzung der asketischen Moral durch Absehung des Nutzens. Trotzdem *dringt* der Wert in das Ding *ein* und insofern ist er *immanent*. Wenn man den Gesichtspunkt berücksichtigt, der die Handlung, die Erreichung der Zweckidee völlig relativiert, dann würde kein Wollen ohne Umstände entstehen, z.B. mit dem vorliegenden Ding eigene Bedürfnisse erfüllen oder umgekehrt die Erhabenheit des Geistes durch die Ablehnung der Bedürfnisse erhalten zu müssen. Man würde vielmehr zuerst die Bedeutung des Tatbestandes überbedenken, dass vor den Augen ein *Ding* vorgelegt ist, und dass das Ich als *Person* diesem Ding gegenübersteht, dass es zwischen diesem Ding und der Person einen *Wert* gibt und dass dieser Wert in das Ding und in die Person *eindringt*.

Es wäre ein für die *Neuzeit* eigentümliches Ethos, dass das Ding sofort die Erfüllung des Nutzens oder die Ersatz-Erfüllung nach der Ablehnung des Nutzens verursache. Ein solches Ethos scheint einen seiner Gründe in dem Weltbild zu haben, als *stünde ein Ding unmittelbar als eine Sache, ein verfügbares Wertding, der Person direkt gegenüber*. Solch ein *hüllenloses* Weltbild, nach dem das Ding direkt als Gebrauchswert von dem Menschen verfügbar wäre, entspricht dem Menschenbild als Bündnis der Bedürfnisse. Demgegenüber konzipiert Scheler ein Menschen- und Weltbild, das seinen Grund in dem Wert hat, der *nicht direkt auf den Gebrauchswert zurückgeführt werden kann*, der insbesondere *der Person entspringt* und der *nicht dem Ding anhaftet, sondern die Stelle zwischen dem Ding und der Person ausfüllt und insofern auch im Ding immanent ist*. Damit Scheler die Existenz des *Werts* beweist, der nicht *auf* dem Ding (oder auch der Person) aufgebaut werden kann, sondern *in* diesem immanent sein kann, und des *Willens*, der keine *Zweckidee* mit sich bringt, zeigt er folgenderweise, dass *erstens* dasjenige

Material, das *vor* der Erfahrung besteht, der materiale Wert ist und dass *zweitens* nicht die *Handlung*, sondern das *Sein* der Träger des materialen Werts ist.

„Es ist damit auch klar, daß die *Wertqualitäten* sich nicht mit den *Sachen* verändern. So wenig die Farbe Blau rot wird, wenn sich eine blaue Kugel rot färbt, so wenig werden die Werte und ihre Ordnung dadurch tangiert, daß sich ihre Träger im Wert ändern. Nahrung bleibt Nahrung, Gift bleibt Gift, welche Körper auch für diese oder jene Organisation vielleicht zugleich giftig und nahrhaft sind. Der Wert der Freundschaft wird nicht angefochten dadurch, daß sich mein Freund als falsch erweist und mich verrät. Auch die scharfe qualitative Verschiedenheit der Wertqualitäten wird nicht angefochten dadurch, daß es häufig sehr schwierig ist zu entscheiden, welcher der qualitativ verschiedenen Werte einer Sache zukommt.“⁵³

Deswegen sind die Werte gegenüber der Sache a priori und haben unabhängig von der Erfahrung eine feste Ordnung. In Bezug auf das voluntaristische Wertverständnis weist Scheler darauf hin, dass Kant dies akzeptiert, und behauptet, es ist nötig, diese Position zu überwinden.

„Entschieden zurückzuweisen ist aber die Behauptung Kants, gut und böse hafte *ursprünglich* nur an Akten des *Willens*. Was vielmehr allein ursprünglich «gut» und «böse» heißen kann, d.h. dasjenige, was den materialen Wert «gut» und «böse» vor und unabhängig von allen einzelnen Akten trägt, das ist die «*Person*», das *Sein* der Person selbst, so daß wir vom Standpunkt der Träger aus geradezu definieren können: «*Gut*» und «*böse*» sind *Personwerte*. Es ist einerseits klar, daß jede Rückführung des «gut» und «böse» auf die Erfüllung einer bloßen Gesetzmäßigkeit des Sollens diese Einsicht *sofort* unmöglich macht. Denn es hat keinen Sinn zu sagen, das Sein der Person sei «Erfüllung einer Gesetzmäßigkeit», sei «normgemäß», sei «richtig» oder «unrichtig». Wenn Kant den Willensakt als *ursprünglichen* Träger des gut und böse ansieht, so ist dies auch eine *Folge* davon, daß er gut und böse nicht als materiale Werte gelten läßt und sie außerdem auf die *Gesetzmäßigkeit* eines Aktes (resp. Gesetzwidrigkeit) zurückzuführen sucht. Person ist ihm ein Wesen X erst *dadurch*, daß es Vollzieher einer selbst unpersönlichen Vernunfttätigkeit ist, an erster Stelle der praktischen. Der Wert der Person bestimmt sich ihm daher erst nach dem Werte ihres Willens, nicht dieser nach dem Werte der Person.“⁵⁴

⁵³ Ebd. S. 41.

⁵⁴ Ebd. S. 49.

Wenn ein Wesen nur dadurch eine Person wäre, „daß es Vollzieher einer selbst unpersönlichen Vernunfttätigkeit ist“, dann würde der „Wert der Person“ dem „Wert des Willens“ gemäß bestimmt, d.h. dadurch, inwiefern das Wesen schwierige Normen oder Zwecke vollziehen kann.⁵⁵ Nach Scheler trägt die Person demgegenüber „vor und unabhängig von“ den einzelnen Akten derselben den materialen Wert „gut“ und „böse“. Nicht *Tätigkeiten* oder *Akte*, *Tun* oder *Handlungen* tragen Werte, sondern das *Sein* der Person.

Nachdem Scheler zeigt, wie oben, dass erstens das *vor* und *unabhängig von* der Erfahrung entstandene Material der ethische Wert ist, und dass zweitens nicht der Willensakt, sondern das *Sein* der Träger des Werts ist, behauptet er wie folgt, dass das *Fühlen des Werts* unabhängig von dem Ergebnis der Zweckerfüllung, von der Lust daraus und sogar von dem Streben nach der Zweckerfüllung möglich ist. Zuerst kritisiert Scheler das Menschenbild, nach dem der Mensch der Natur gemäß nach der Lust strebe.

„Brechen wir also ein für allemal mit der auch von Kant geteilten *Voraussetzung des Hedonismus*, der Mensch strebe «ursprünglich» nach «Lust» (oder gar noch nach Eigenlust)! Faktisch ist *kein* Streben dem Menschen ursprünglich *fremder* und keines ist *später* als dieses. Eine seltene (im Grunde pathologische) Verirrung und Perversion des Strebens (die wohl zuweilen auch zu einer *sozialpsychologischen* Strömung geworden sein mag), in der alle Dinge, Güter, Menschen usw. nur als wertindifferente möglich «Lusterreger» *gegeben* sind, mache man doch nicht zu einem «Grundgesetz» menschlichen Strebens!“⁵⁶

Das Streben nach der Lust sei „dem Menschen fremd“ und „spät“. Hier ist eine Werttheorie genannt, die auch Kant teilt und die behauptet, dass man erst Werte gewinnen könne, wenn man nach dem Streben nach dem Ergebnis glücklicherweise dieses Ergebnis gewinne. Das Streben nach der Lust ist aber eigentlich als das „spätteste“ Streben anzusehen, weil es vor diesem Lust-Streben eigentlich viele Schichten des Strebens, z.B. das Streben nach der Werterkenntnis, geben soll. Darüber hinaus sind Werte weder im Ergebnis noch im Streben als solchem *immanent*, sondern sie sind gegen sie *transzendent*. Deswegen kann man Werte erkennen und „fühlen“, ohne erworbene Ergebnisse und

⁵⁵ Wie bekannt, nennt Scheler diese Gesetzmäßigkeit des Willens „Logonomie“, im Unterschied zu der „Autonomie“.

⁵⁶ Ebd. S. 56f.

sogar ohne ein diese Ergebnisse suchendes Streben. Das heißt, das *Fühlen* der Werte ist eine *rezeptive* Erfahrung, die vor und unabhängig von dem Willensakt möglich ist und auf dem Sein beruht.

„[...] wir vermögen Werte (auch sittliche, z.B. im sittlichen Verstehen anderer) zu *fühlen*, ohne daß sie erstrebt werden oder einem Streben immanent sind. So vermögen wir auch einen Wert einem anderen «vorzuziehen» und «nachzusetzen», ohne gleichzeitig zwischen vorhandenen Strebungen, die auf diese Werte gehen, zu «wählen». Werte könne also *ohne jedes* Streben gegeben und vorgezogen werden.“⁵⁷

Nicht nur die neutrale Stellungnahme wie „ohne Wählen“, sondern auch die aktive *Verneinung* des Strebens nach einem positiven Wert und das Wählen vielmehr eines negativen Werts, d.h. selber den Kürzeren zu ziehen, können mit dem Fühlen der Werte verträglich sein.

„Auch besteht gar kein Zweifel — wenn wir die Tatsachen fragen und nicht leeren Konstruktionen folgen —, daß positiven Werten widerstrebt werden kann (d.h. Werten, die gleichzeitig als positive Werte «gegeben» sind) und daß negative Werte erstrebt werden.“⁵⁸

„*Echte* Resignation ist Verzicht, einen Wert zu erstreben, unter Anerkennung seines positiven Wertes und *im* positiven Fühlen seiner“⁵⁹

Warum ist ein solches Benehmen möglich, dass man das Wählen zwischen einem vorgezogenen und einem nachgesetzten Wert aufgibt, obwohl man normalerweise vor allem das erstere erstreben sollte, oder dass man auf das Streben nach einem positiven Wert selbst absichtlich verzichtet? Dies ist möglich, weil der Wert weder *im* Ding, noch *im* Nutzen und noch *im* Streben jeweils ausschließlich „immanent“ ist, sondern weil er einzig und allein *zwischen* den *Personen* als Zentren und den Dingen in der Form der *Durchdringung* entsteht. Darüber hinaus wird der Wert als *rezeptive Erfahrung* gefühlt, niemals nachträglich bei dem Streben und dem Gewinnen des Ergebnisses.

Wenn man Schelers Diskussion wie oben versteht, wird der Grund verständlich,

⁵⁷ Ebd. S. 57.

⁵⁸ Ebd. S. 57f.

⁵⁹ Ebd. S. 58. Anm.

derentwegen er wie folgt „Willenszweck, Strebensziel und Wert“ einordnet. Im Gegenteil zu dem stark an dem Willen orientierten *Zweck* besteht das *Ziel*, das weder *vorgestellt* noch *beurteilt* wird, im *Streben* selbst. Umgekehrt entsteht der *Willenszweck* dann, wenn man das nur undeutlich schwebende *Strebensziel* reflektiert „in dem Phänomen des «Zurücktretens» in das vorstellende Bewusstsein“⁶⁰ und dann es als eine klare *Vorstellung* setzt und sie mit dem Begriff *urteilt*. Aber Scheler zieht hier nicht den *Zweck* dem *Ziel* vor. Er denkt vielmehr, dass das bloße *Strebensziel* der „Neigungen“ oder der „Triebimpulse“⁶¹ so viel umfangreicher ist als der *Willenszweck*, der das Ergebnis einer Tat, z.B. die „Erfahrung der Wirkung der Gegenstände auf das Subjekte“⁶² ist, und strikt planmäßig vollzogen wird, dass es nämlich mehr Werte enthält. In diesem Sinne behauptet Scheler:

„[...] die Werte sind nicht von Zwecken abhängig oder von Zwecken abstrahiert, sondern liegen bereits den *Strebenszielen*, erst recht also den Zwecken zugrunde, die selbst wieder auf Ziele fundiert sind.“⁶³

Die materiale Wertethik bezieht sich zuerst auf das *Ziel*, nicht direkt auf den *Zweck*. Obwohl der Inhalt des *Strebens* zwar der materiale Wert ist, und diese Ethik insofern einerseits die kantische formalistische Position übertritt, verlangt das *Streben* nach dem *Ziel*, so die materiale Wertethik, andererseits im Gegensatz zu dem kühlen Zweckbewusstsein nicht ungeduldig das bestimmte Ergebnis. Im *Streben* nach dem *Ziel* kann man Werte als *Materialien* genug fühlen, weil dort der Gegenstand des *Wollens* nicht als *Vorstellung* von der *Tat* des *Wollens* selbst abgetrennt und objektiviert wird. Werte könnten dagegen durch den Willen nach dem *Zweck* ziemlich eliminiert werden.

Indem Kant demgegenüber die Sinnlichkeit dem Verstand, die Neigung der praktischen Vernunft unterordnet, werden menschliche Sinnlichkeit und Neigungen nur als Chaos oder „ungeordnetes Gewühl“⁶⁴ gefasst und werden dadurch für die in sie auch „durchdringenden“ Werte hinter der von oben auferlegten Form des Verstandes und der Vernunft unsichtbar. Dagegen weist Scheler darauf hin, dass aus dem obigen Verhältnis zwischen dem *Willenszweck* und dem *Strebensziel* eine Richtung der Forschung

⁶⁰ Ebd. S. 60.

⁶¹ Ebd. S. 62.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd. S. 61.

⁶⁴ Ebd. S. 62.

abgeleitet werden kann. Nach Kant soll in die Neigungen und Triebimpulse „der Wille als praktische Vernunft nach einem ihm eigenen Gesetze jene Ordnung bringe[n], auf die er die Idee des «Guten» meint zurückzuführen zu dürfen.“⁶⁵ Dagegen weist „die moderne Denkpsychologie“ nach, dass „der automatische Gang des normalen Vorstellens, wie er sich unabhängig von den Akten des Urteils, des Schließens und aller willkürlichen Aufmerksamkeit — der gesamten «apperzeptiven» Sphäre — vollzieht“⁶⁶. Mit einem Wort kann man neu bewerten, dass auch Neigungen und Sinnlichkeit Träger der *Wertrichtigkeit* und der *Zielmässigkeit* sein können.

Oben wurde besonders die Ansicht Schelers über das Verhältnis zwischen dem Wert und dem wertenden Subjekt untersucht. Andererseits entwickelt er auch die Theorie über „Güter als Wertdinge“, die ein anderes Moment seiner Wertethik ausmacht. Obwohl dieser Punkt schon oben teilweise berührt wurde, soll hier seine Lehre der Güter trotzdem nochmals genauer untersucht werden.

Insofern es beide, den Wert und das wertende Subjekt, nicht gibt, entsteht nach Scheler das Wertding auch nicht. Er nimmt weder die teleologische Ansicht der in Dingen *immanenten* Werte an, noch diejenige, wonach die menschliche *Arbeit* den Dingen Werte zufügt. Andererseits ist er auch nicht auf die *subjektive* Werttheorie wie die des Neukantianismus oder Max Webers angewiesen.

Mit der Frage: „Wie verhalten sich nun aber die Wertqualitäten und Wertinhalte zu den *Dingen* und *Gütern*?“⁶⁷ beginnt Scheler sich mit diesem Problem zu beschäftigen. Es ist nach Scheler falsch, dass Werte erst durch unsere Gegenüberstehung mit den Gütern von den von ihnen erlebten Gefühlszuständen und Begehungen zu unterscheiden sind, sondern Werte sind schon als einfache Qualitäten da.⁶⁸ „Positivistische Philosophen“ behandeln das Verhältnis der Werte zu den Begierden und der Gefühle so, als wäre es dasjenige der Dinge an sich selbst zu den Erscheinungen. Aber „Werte sind schon als Wertphänomene (gleichgültig, ob als «Erscheinungen» oder «wirklich») *echte Gegenstände*, die von allen *Gefühlszuständen* verschieden sind“⁶⁹. Daher wird die Konstruktion von Scheler angenommen, dass nicht erst unsere Empfindung eines Gutes uns seinen Wert erkennen lässt, sondern umgekehrt der Wert uns das Gut als solches erkennen lässt. „Sowenig uns in der Wahrnehmung der natürlichen Weltanschauung «zunächst» Inhalte von Empfindungen «gegeben» sind, sondern vielmehr Dinge, diese «Inhalte» aber nur soweit und sofern, als sie das Ding als solches

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd. S. 63.

⁶⁷ Ebd. S. 41.

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Ebd.

als Träger dieser Bedeutung, und in den besonderen Erscheinungsweisen, die zur Struktur der *dinglichen* Einheit wesensnotwendig gehören, kenntlich machen, sowenig ist uns in der natürlichen Werterfahrung «zunächst» die pure Wertqualität gegeben, sondern diese auch nur sofern und soweit, als das *Gut* als ein Gut dieser bestimmten Art kenntlich gemacht, und in den besonderen Nuancen, die zur Struktur des Gutes als eines Ganzen gehören. Ein jedes «Gut» stellt bereits eine kleine «Hierarchie» von Werten dar⁷⁰. Daher können Wertqualitäten, die in Güter „durchdringen“⁷¹, gleiche Qualitäten sein, unabhängig davon, wie sie empfunden werden können. „So durchläuft ein Kunstwerk z.B. — unbeschadet seiner objektiven Identität als dieses «Gut» — mit den wechselnden Vorzugsregeln zwischen den ästhetischen Elementarwerten ganz verschiedene «Auffassungen» in der Geschichte, und ganz verschiedene *Wertaspekte* bietet es den verschiedenen Epochen dar; gleichwohl sind diese Wertaspekte durch seine Natur als dieses Gut und den inneren Aufbau seiner Werte immer mitbedingt. Man kann sie niemals in eine bloße «Summe» einfacher Wertqualitäten aufteilen.“⁷² Hier wird behauptet, dass Wertaspekte zwar der Anschein sind, die ein Gut uns zeigt, wenn wir auf dasselbe Gut zugehen, dass aber deswegen Werte des Gutes nicht von unseren subjektiven Gefühlszuständen und Begehungen bestimmt werden können.

Das Verhältnis eines Gutes zu seinen Wertqualitäten ist dasjenige eines Dinges zu seinen Qualitäten.⁷³ Die Güter als Wertdinge sollen von den Dingwerten, die die Dinge „haben“, und die ihnen „zukommen“, unterschieden werden.⁷⁴ Güter fundieren nicht auf Dingen in dem Sinne, dass „etwas zunächst Ding sein müsste, um «Gut» sein zu können.“⁷⁵ „Vielmehr stellt das Gut eine «dinghafte» Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist. Die *Dinghaftigkeit*, nicht aber «das» Ding ist im Gute gegenwärtig. (So ist, handelt es sich um ein «materielles» Gut, in ihm wohl das Phänomen der *Materialität*, nicht aber die Materie gegenwärtig.“⁷⁶ Ein „natürliches Ding“, das wahrgenommen wird, ist soweit ein Wertding, als es ein Träger irgendeines Werts ist; „sofern aber seine Einheit als «Ding» nicht selbst durch die Einheit einer Wertqualität konstituiert ist, sondern sich der Wert nur *zufällig* an ihm findet, ist es noch kein «Gut»“⁷⁷. Wenn Wertqualitäten nur zufällig an einem Ding gefunden werden, ist dieses Ding eine „Sache“, die auf Werte fundiert und zugleich verfügbar ist. Weder auf dem Ding noch auf dem Gut, sondern auf dieser Sache beruht das „Eigentum“⁷⁸. Nach dieser Konstruktion wird ein Ding mit der

⁷⁰ Ebd. S. 42.

⁷¹ Ebd. S. 44.

⁷² Ebd. S. 42.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁵ Ebd. S. 42f.

⁷⁶ Ebd. S. 43.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 43.

Dinghaftigkeit zuerst als eine Sache erkannt, wenn es mit Werten zufällig ausgestattet und verfügbar ist, und diese Sache wird weiter zu einem Gut, wenn ihre Werte nicht zufällig, sondern notwendig erkannt werden. Das Gut ist daher zerstörbar, ohne aber dabei als Ding zerstört zu werden, wie z.B. ein blasses Bild, während es auch einen anderen Fall gibt, dass ein Gut als Ding abgeteilt werden kann, ohne seinen Charakter als Gut anzutasten, sofern diese Abteilung nicht so wichtig für seinen Charakter ist.⁷⁹

Scheler fasst Wertqualitäten als *ideale* Objekte wie Qualitäten der Farben und der Töne, die nicht an der Sache als verfügbares Wertding, sondern erst an dem Gut objektiv und wirklich werden.⁸⁰ Aus dieser Ansicht erwachsen erstens die Position, die die Dinghaftigkeit auf den Wert, die Einheit als Ding auf diejenige als Gut zurückführt,⁸¹ und zweitens diejenige, die die Einheit des Gutes auf diejenige des wertvollen Dinges (der Sache) zurückführt.⁸² Dagegen sind Scheler zufolge reale Gegenstände „zunächst“ weder als reine Dinge noch als reine Güter gegeben, sondern als Sachen, nämlich als verfügbare Wertdinge. „Von dieser Mitte“⁸³ aus wird das Verhältnis zu *Dingen* entwickelt, *wenn man von ihren Werten absichtlich absieht*, und dasjenige zu *Gütern*, *wenn man absichtlich von den Qualitäten als Dingen absieht*. Daraus wird, wie schon berührt, die eigene Werttheorie Schelers abgeleitet, dass die *Einheit eines Wertes*, die die eigene Wirklichkeit hat, in die Dinge „durchdringt“ und die „Stelle der Dinghaftigkeit“ ausfüllt und dadurch auch andere Werte als Güter und andere Qualitäten als Dinge „leitet“⁸⁴.

Weiter wird die Güterwelt schon von irgendeiner *Rangordnung der Werte* gestaltet werden können.⁸⁵ Soziologisch gesehen macht ein Wertsystem in einem Zeitalter einige Dinge mit besonderen Qualitäten zu Gütern, z.B. zu einem Kunstwerk. Welche Güter gestaltet werden können, ist von den jeweiligen, zufälligen Bedingungen abhängig, wie der dafür zu verbrauchenden Energie, den die Güter gestaltenden menschlichen Vermögen oder Materialien und Techniken.⁸⁶ Aber ohne Hilfe der Ordnung der Werte, die in einem Zeitalter anerkannt und herrschend ist, ist nur aus diesen Tatsachen das Gestalten der Güterwelt nicht möglich.⁸⁷ Eine solche Ordnung der Werte, die für die Gestaltung der Güterwelt unentbehrlich ist, ist die „materiale Rangordnung“⁸⁸ der Werte. Diese Rangordnung ist nicht als absolut und unwandelbar, sondern als in einer Zeit „herrschend“, nämlich

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd.

⁸¹ Vgl. ebd.

⁸² Vgl. ebd., S. 44.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Vgl. ebd.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 44f.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 45.

⁸⁸ Ebd.

als eine relative Ordnung konzipiert.⁸⁹ Ein in einer Zeit herrschendes System der Wertordnung heißt ästhetisch „Stil“, während es praktisch „Moral“ genannt wird.⁹⁰ Scheler plädiert hier zwar nicht für die unveränderliche Ordnung der Werte, aber er akzeptiert andererseits nicht die *materialistische* Ansicht, dass die Veränderung der Wertordnung aus derjenigen der äußeren Bedingungen auf die Güterwelt wie Energien, Vermögen, Materialien oder Techniken usw. abgeleitet werden kann. Nach ihm hat die herrschende Ordnung der Werte in einem Zeitalter eine eigene Struktur.

Als nächstes soll hier auch der Gegenpol der schelerschen *objektiven* Werttheorie, nämlich die *subjektive* Werttheorie Max Webers (1864~1920) untersucht werden. Er erklärt in seiner im Jahre 1904 veröffentlichten Abhandlung „Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ als ein Herausgeber der Zeitschrift *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* das Ziel der Herausgabe dieser Zeitschrift.⁹¹ Er führt dort den axiologischen Relativismus weiter, der in der Werttheorie des Heidelberger Neukantianismus enthalten ist, die schon auf ihn Einfluss genommen hat.

Wilhelm Windelband (1848~1915), der Begründer der Heidelberger Schule, unterscheidet, wie oben gesehen, das „Urteilen“ und „Beurteilen“ und charakterisiert das erstere als naturwissenschaftlichen, das letztere als geisteswissenschaftlichen Satz. Beim ersteren wird die objektive Wahrheit, beim letzteren das Verhältnis des menschlichen Subjekts zu den Sachen (Werturteil) gefordert. Wie Heinrich Rickert (1863~1936), ein Schüler Windelbands, in seiner aus dem Jahr 1910 erschienenen Abhandlung „Vom Begriff der Philosophie“ sagt, versuchen die Geisteswissenschaften oder die Wertphilosophie, die „Geltung“ „außer der Wirklichkeit“⁹² zu verstehen. Aber er zielt auf eine *andere* Werttheorie, als diejenige, nach der der „Wert“ aus den „Werten“ abgeleitet werden kann. Denn wenn der Wert aus dem einzelnen Wert abgeleitet werden könnte, dann wäre der Wert nicht die *Gültigkeit*, sondern eine *psychologische Wirklichkeit*.⁹³ Er fordert die *Objektivität* des Wertens, soweit er danach fragt, ob ein Wert *gilt* oder nicht. Allerdings zeigt Windelbands Unterscheidung des Urteils und des Beurteilens schon, dass es *subjektive* Momente in den Werten gibt, die die Geisteswissenschaften behandeln sollen. Rickert scheint auch eine Position einzunehmen, die weder objektives „Sein“ oder objektive „Erkenntnis“ der Werte akzeptiert, wenn er behauptet: „Es gibt Objekte, die, wie man sagt, Wert haben, oder an denen Werte *haften* [...]“⁹⁴ oder auch: „Außerdem ist der Wert jedoch mit einem Subjekt verknüpft, das Objekte wertet, und man kann

⁸⁹ Vgl. ebd.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Max Weber, *Methodologische Schriften*, Frankfurt am Main 1968, S. 1ff.

⁹² Heinrich Rickert, *Philosophische Aufsätze*, Hrsg. von Rainer A Bast, Tübingen 1999, S. 13.

⁹³ Vgl. ebd.

nun meinen, daß eine Wirklichkeit nur dadurch zum Gut, ein Bild also nur dadurch zum Kunstwerk wird, daß Subjekte ihm einen Wert *beilegen*⁹⁵. Trotzdem versucht er, Werte objektiv oder systematisch zu betrachten, indem er behauptet: „Wir müssen daher mit allem Nachdruck hervorheben, daß die Werte von den psychischen Akten des wertenden Subjektes, wie überhaupt von jeder *Wertung* und jedem *Willen*, begrifflich ebenso streng zu scheiden sind, wie von den Objekten, an denen sie *haften*, oder den *Gütern*“,⁹⁶ und indem er dazu einige Abhandlungen wie „Vom System der Werte“ (aus dem Jahr 1913) usw. veröffentlicht. Daher ist es nicht so klar, ob er für die subjektive Werttheorie oder für die objektive votiert, und seine Werttheorie selbst ist oft allzu abstrakt.

Dagegen ist die Position Webers, der als Altersgenosse Rickerts in seinem Aufsatz über die „Objektivität“ auch Rickert zitiert, deutlicher als die Rickerts. Nach Weber kommt es bei der Gültigkeit der Werte auf das *Glauben* oder die spekulative Betrachtung des Lebens und der Welt an, nicht auf die empirische Wissenschaft, die *objektive Tatsachen* untersucht.⁹⁷ Er behauptet sogar, dass *Wahrheiten* in der Mathematik oder den Naturwissenschaften, genau so wie *Werte*, die aus der „Schärfung und Verfeinerung des Gewissens“ entspringen, wie „Würde der Person“, „Produkte der Kultur“ sind.⁹⁸ Hier führt er die Gültigkeit der Werte auf die *Spezialität* der einzelnen Kultur zurück. Man könnte sagen, dies ist die Position, die versucht, *die objektive Wahrheit auf die Geltung zurückzuführen*. Er könnte gedacht haben, dass, wenn die Wahrheit der Sätze der mathematischen Naturwissenschaften oder die Würde der Person in einem zurückbleibenden Land nicht anerkannt wird, das deswegen so ist, weil sie in diesem Land nicht „gelten“.

In den letzten Jahren demgegenüber behauptet Annemarie Pieper, dass die Richtigkeit des Gesetzes der allgemeinen Gravitation damit nichts zu tun hat, dass es in England entstand, und dass es ungereimt ist, aus der richtigen empirischen Tatsache, dass das Selbstbewusstsein des Menschen die Entwicklung des Gehirns voraussetzt, die Richtigkeit der mathematischen Axiome und die Gültigkeit der Regel der Gerechtigkeit abzuleiten.⁹⁹ Die Position, wie diejenige von Pieper, die die Problematik

⁹⁴ Ebd. H. v. m.

⁹⁵ Ebd. H. v. m.

⁹⁶ Ebd. S. 14. H. v. m.

⁹⁷ „[...] die Geltung solcher Werte zu *beurteilen*, ist Sache des *Glaubens*, daneben *vielleicht* eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber *nicht* Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft in dem Sinn, in welchem sie [Geltung] an dieser Stelle gepflegt werden soll.“ Weber, ebd. S. 7.

⁹⁸ „Denn auch die Erkenntnis der sichersten Sätze unseres theoretischen — etwa des exakt naturwissenschaftlichen oder mathematischen — Wissens ist, ebenso wie die Schärfung und Verfeinerung des Gewissens, erst Produkt der Kultur“. Ebd.

⁹⁹ „Es wäre vollends absurd, wollte jemand behaupten, weil Newton Engländer war, habe dieses von ihm entdeckte Gesetz nur in England Gültigkeit“. „Niemand wird bezweifeln, daß Selbstbewußtsein die evolutive Herausbildung eines Gehirns voraussetzt, welches imstande ist, auf sich selbst zu reflektieren. Aber es wäre absurd, aus dieser empirischen Bedingung die Richtigkeit von Denkleistungen, also etwa mathematischer Axiome oder eines Gerechtigkeitstheorems herleiten zu wollen“. Annemarie Pieper, „Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem?“, in; *Menschenbild und*

der Unterscheidung seit dem Neukantianismus von Faktizität und Geltung überliefert und vermeidet, das *Entwicklungsniveau der Kultur* mit der *Gültigkeit der Werte* gleichzusetzen, und die die meisten nachkriegszeitlichen westlichen Gelehrten teilen, gleichsam um kulturellen Imperialismus zu vermeiden, kann man im Gedanken Webers nicht finden. Er plädiert vielmehr sogar optimistisch für die Subjektivität, die Relativität und die Kulturabhängigkeit der Werte. Er behauptet sogar auch, weil die Werte relativ zu einzelnen Menschen bzw. Situationen verschieden sind und der Kampf zwischen Werten unvermeidbar ist, sollte der Sozial- oder Kulturwissenschaftler von dieser unerfreulichen Tatsache nicht absehen und nicht auf den „Synkretismus“ angewiesen sein, sondern sich sowohl mit der *objektiven Erkenntnis der Tatsache* als auch mit der *konsequenten Äußerung der eigenen Ideale* beschäftigen.¹⁰⁰ Es ist daher falsch, zu folgern, dass Weber von uns fordert, wie es aus dem Titel des Aufsatzes assoziiert werden könnte, das Werturteil *überhaupt* aus den Sozial- oder Kulturwissenschaften auszuschließen. Denn das Werturteil ist schon bei der Auswahl der Materialien der Forschung vorausgesetzt, da der Forscher aus dem empirisch Gegebenen nur Wichtiges irgendeiner Wertansicht gemäß als Forschungsgegenstände auswählt.¹⁰¹ Daher muss er *erstens* den Grund des Werturteils ohne Widerspruch zum Ausdruck bringen und *zweitens* muss er das, was sich an

Menschenwürde, hrsg. v. Eilert Herms, Gütersloh 2001, S. 26.

¹⁰⁰ „Nur ein optimistischer Synkretismus, wie er zuweilen das Ergebnis des entwicklungsgeschichtlichen Relativismus ist, kann sich über den gewaltigen Ernst dieser Sachlage entweder theoretisch hinwegtäuschen oder ihren Konsequenzen praktisch ausweichen. Es kann selbstverständlich subjektiv im einzelnen Fall genau ebenso pflichtgemäß für den praktischen Politiker sein, zwischen vorhandenen Gegensätzen der Meinungen zu vermitteln, als für eine von ihnen Partei zu ergreifen. Aber mit wissenschaftlicher «Objektivität» hat das nicht das Allgemeinste zu tun. Die «mittlere Linie» *ist um kein Haar breit mehr wissenschaftliche Wahrheit* als die extremsten Parteiideale von rechts oder links. Nirgends ist das Interesse der Wissenschaft auf die Dauer schlechter aufgehoben als da, wo man unbequeme Tatsachen und die Realitäten des Lebens in ihrer Härte nicht sehen will. Das «Archiv» wird die schwere Selbsttäuschung, man könne durch Synthese von mehreren oder auf der Diagnose zwischen mehreren Parteiansichten praktische Normen von *wissenschaftlicher Gültigkeit* gewinnen, unbedingt bekämpfen, denn sie ist, weil sie ihre eigenen Wertmaßstäbe relativistisch zu verhüllen liebt, weit gefährlicher als der alte naive Glaube der Parteien an die wissenschaftliche «Beweisbarkeit» ihrer Dogmen. Die Fähigkeit der *Unterscheidung* zwischen Erkennen und Beurteilen und die Erfüllung sowohl der wissenschaftlichen Pflicht, die Wahrheit der Tatsachen zu sehen, als der praktischen, für die eigenen Ideale einzutreten, ist das, woran wir uns wieder stärker gewöhnen wollen.“ Weber, ebd. S. 9.

¹⁰¹ „Alle Erkenntnis der Kulturwirklichkeit ist, [...] stets eine Erkenntnis unter spezifisch *besonderen Gesichtspunkten*. Wenn wir von dem Historiker und Sozialforscher als elementare Voraussetzung verlangen, daß er Wichtiges von Unwichtigem unterscheiden könne und daß er für diese Unterscheidung die erforderlichen «Gesichtspunkte» habe, so heißt das lediglich, daß er verstehen müsse, die Vorgänge der Wirklichkeit — bewußt oder unbewußt — auf universelle «Kulturwerte» zu beziehen und danach *die* Zusammenhänge herauszuheben, welche für uns bedeutsam sind. Wenn immer wieder die Meinung auftritt, jene Gesichtspunkte könnten dem «Stoff selbst entnommen» werden, so entspringt das der naiven Selbsttäuschung des Fachgelehrten, der nicht beachtet, daß er von vornherein kraft der Wertideen, mit denen er unbewußt an den Stoff herangegangen ist, aus einer absoluten Unendlichkeit einen winzigen Bestandteil als *das* herausgehoben hat, auf dessen Betrachtung es ihm allein *ankommt*. [...] Gewiß: ohne Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl und keine sinnvolle Erkenntnis des individuell Wirklichen, und wie ohne den *Glauben* des Forschers an die *Bedeutung* irgendwelcher Kulturinhalte jede Arbeit an der Erkenntnis der *individuellen* Wirklichkeit schlechthin sinnlos ist, so wird die Richtung seines persönlichen Glaubens, die Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele, seiner Arbeit die Richtung weisen.“ Ebd. S. 34.

den *Verstand* wendet, nämlich die *wissenschaftliche Erläuterung*, von dem scharf unterscheiden, was sich an das *Gefühl* wendet, nämlich dem Werturteil. Das dieser Prozedur unterzogene, sowohl von den Lesern als auch seiner selbst durchaus bewusste Werturteil ist von der wissenschaftlichen Diskussion auf dem «Archiv» nicht auszuschließen.¹⁰² — So könnte die Ansicht Webers zusammengefasst werden.

Ein anderer Streitpunkt in diesem programmatischen Aufsatz in Bezug auf die Wertlehre ist die Haltung Webers zu dem historischen Materialismus. Sie könnte als eine *kritische Akzeptanz* und eine *politische Ablehnung* charakterisiert werden. Weber sieht einerseits die Betrachtung der sozialen Erscheinungen und Kulturvorgänge unter dem Gesichtspunkt ihrer ökonomischen Bedingtheit insofern als „ein wissenschaftliches Prinzip von schöpferischer Fruchtbarkeit“ an, als sie von dem „veralteten Glauben, daß die Gesamtheit der Kulturerscheinungen sich als Produkt oder als Funktion «materieller» Interessenkonstellationen *deduzieren* lasse“, nämlich von der „dogmatischen Befangenheit“ frei ist. Aber andererseits widersteht er dem entscheidend, diesen *einen* „Gesichtspunkt“ der Betrachtung zu *der* ausschließlichen, absoluten „Weltanschauung“ zu erhöhen.¹⁰³ Er bestimmt weiter die *Arbeitswerttheorie* im Marxismus so, dass sie versucht, in den empirischen Vorgang der Preisbildung die veraltete *Teleologie* einzubringen, d.h. als eine Theorie, die der mittelalterlichen Theorie des *gerechten Preises* ähnlich ist, die der allgemeingültigen

¹⁰² „Freilich können die Herausgeber weder sich selbst noch ihren Mitarbeiter ein- für allemal verbieten, die Ideale, die sie beseelen, auch in Werturteilen zum Ausdruck zu bringen. Nur erwachsen daraus zwei wichtige Pflichten. Zunächst die: in jedem Augenblick den Lesern und sich selbst scharf zum Bewußtsein zu bringen, *welches* die Maßstäbe sind, an denen die Wirklichkeit gemessen und aus denen das Werturteil abgeleitet wird, anstatt, wie es nur allzuoft geschieht, durch unpräzises Ineinanderschieben von Werten verschiedener Art sich um die Konflikte zwischen den Idealen herumzutäuschen und «jedem etwas bieten» zu wollen. [...] das zweite fundamentale Gebot wissenschaftlicher Unbefangenheit ist es deshalb: in solchen Fällen den Lesern (und — sagen wir wiederum — vor allem sich selbst!) jederzeit deutlich zu machen, *daß* und *wo* der denkende Forscher aufhört und der wollende Mensch anfängt zu sprechen, *wo* die Annahme sich an den Verstand und *wo* sie sich an das Gefühl wenden. Die stete Vermischung wissenschaftlicher Erörterung der Tatsachen und wertender Raisonnements ist eine der zwar noch immer verbreitetsten, aber auch schändlichsten Eigenarten von Arbeiten unseres Faches. [...] *Gesinnungslosigkeit* und *wissenschaftliche* «Objektivität» haben keinerlei innere Verwandtschaft. [...] Die Eigenschaft der Zeitschrift hat vielmehr von Anfang an gerade darin bestanden und soll, soviel an den Herausgebern liegt, auch fernerhin darin bestehen, daß in ihr scharfe politische Gegner sich zu wissenschaftlicher Arbeit zusammenfinden. Sie war bisher kein «sozialistisches» und wird künftig kein «bürgerliches» Organ sein. Sie schließt von ihrer Mitarbeiterklasse niemanden aus, der sich auf den Boden wissenschaftlicher Diskussion stellen will. [...] aber sie schützt niemand, auch nicht ihre Mitarbeiter und ebensowenig ihre Herausgeber dagegen, in ihren Spalten der denkbar schärfsten sachlich-wissenschaftlichen Kritik ausgesetzt zu sein.“ Ebd. S. 12.

¹⁰³ „Frei von dem veralteten Glauben, daß die Gesamtheit der Kulturerscheinungen sich als Produkt oder als Funktion «materieller» Interessenkonstellationen *deduzieren* lasse, glauben wir unsererseits doch, daß die *Analyse der sozialen Erscheinungen und Kulturvorgänge* unter dem speziellen Gesichtspunkt ihrer *ökonomischen* Bedingtheit und Tragweite ein wissenschaftliches Prinzip von schöpferischer Fruchtbarkeit war und, bei umsichtiger Anwendung und Freiheit von dogmatischer Befangenheit, auch in aller absehbaren Zeit noch bleiben wird. Die sogenannte «materialistische Geschichtsauffassung» als «Weltanschauung» oder als Generalnenner kausaler Erklärung der historischen Wirklichkeit ist auf das Bestimmteste abzulehnen [...]“ Ebd. S. 20. Auch Max Horkheimer lehnt den historischen Materialismus

naturrechtlichen Regel gemäß die Werte der Güter zu bestimmen versucht. Allerdings plädiert er, anstatt diese Ansicht einfach abzulehnen, für eine *meta-theoretische* Position, die eher zu verdeutlichen versucht, *welche Einflüsse* solche alten und neuen *Werttheorien* auf den empirischen Verlauf der Preisbildung nehmen können.¹⁰⁴ Dabei nimmt er auch die Position ein, derzufolge Werte eigentlich *subjektiv* und *relativ* seien und nicht nur durch das für objektiv ausgegebene Prinzip bestimmt werden könnten. Dementsprechend ist er nicht auf das platonische Ideal angewiesen, das als das „Wesen“ der geschichtlichen Wirklichkeit festgestellt wird, sondern er schlägt statt dessen den „Idealtyp“ vor, als einen *Leitfaden* für die Forschung, d.h. als einen Begriffsapparat, der mit der empirischen Wirklichkeit nicht gleichzusetzen ist, der aber für die Erklärung derselben gebraucht werden kann.¹⁰⁵ Kapitalismus, Protestantismus usw. sind Idealtypen und sie dürfen niemals als „Seinsollendes“ oder als „Vorbild“ der empirischen Welt angesehen werden.¹⁰⁶ Nach dieser Position ist es wichtiger, wie der „Wert“ in dem Markt als „Preis“ gestaltet werden kann, als wie die *eigentliche* Struktur der Werte formuliert werden kann. Obwohl Weber diesen Punkt nicht hinreichend begründet, ist es dennoch bemerkenswert, dass er an einer Stelle die „Grenznutzentheorie“ berührt, die genau eine subjektive Werttheorie ist.¹⁰⁷

4. 3 Schelers Begriff der Solidarität

Scheler versucht, aus seinem Begriff der *Solidarität* restaurative Elemente auszuschließen, und ihn als ein Modell der Gesellschaftsformation zu konzipieren, die die Autonomie der von den feudalen Fesseln befreiten Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft voraussetzt und zu der sich freie Personen vereinigen können. Mit anderen Worten könnte man auch sagen, Scheler versucht, die ausgetrocknete *Gerechtigkeit* in der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft mit dem neuen Begriff der *Solidarität* zu

als *die* Weltanschauung ab. Vgl. das vierte Kapitel dieser Arbeit.

¹⁰⁴ „[...] So steht es schon mit der «Idee» des «Nahrungsschutzes» und manchen Theorien der Kanonisten, speziell des heiligen THOMAS, im Verhältnis zu dem heute verwendeten idealtypischen Begriff der «Stadtwirtschaft» des Mittelalters, den wir oben besprachen. Erst recht steht es so mit dem berühmten «Grundbegriff» der Nationalökonomie: dem des «wirtschaftlichen Werts». Von der Scholastik an bis in die MARXsche Theorie hinein verquickt sich hier der Gedanke von etwas «objektiv» Geltendem, d. h. also: *Seinsollendem*, mit einer Abstraktion aus dem empirischen Verlauf der Preisbildung. Und jener Gedanke, daß der «Wert» der Güter nach bestimmten «naturrechtlichen» Prinzipien reguliert sein *solle*, hat unermessliche Bedeutung für die Kulturentwicklung — und zwar nicht nur des Mittelalters — gehabt und hat sie noch. Und er hat speziell auch die empirische Preisbildung intensiv beeinflußt. *Was* aber unter jenem *theoretischen* Begriff gedacht *wird* und gedacht werden kann, das ist *nur* durch scharfe, das heißt idealtypische Begriffsbildung wirklich eindeutig klarzumachen, — das sollte der Spott über die «Robinsonaden» der abstrakten Theorie jedenfalls so lange bedenken, als er nichts Besseres, d. h. hier: *Klareres* an die Stelle zu setzen vermag.“ Ebd. S. 47.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. S. 42ff.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S. 44.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S. 42.

ergänzen. Man darf natürlich den Namen eines Denkers nicht vergessen, der versucht, mit seiner eigenen Theorie der Gesellschaftsformation die Grenze der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft zu überwinden; nämlich Karl Marx. Aber hier sind nicht die marxische Theorie des Sozialismus und das schelersche Gesellschaftsbild, das Scheler unter dem Namen des „christlichen Sozialismus“ entwickelt, systematisch zu vergleichen. Unter dem Gesichtspunkt der Rechts- und Sozialphilosophie und der philosophischen Anthropologie, an denen die vorliegende Untersuchung Interesse hat, ist es hier ausreichend aufzuzeigen, dass Marx versucht, sein eigenes Menschenbild durch die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft gleichsam *negativ-dialektisch* aufzuzeigen, während Scheler versucht, sein eigenes Menschenbild *positiv* darzustellen. Dieser Versuch war zwar, wie im fünften Kapitel dieser Untersuchung erläutert wird, darin der sozialgeschichtlichen Wirklichkeit gegenüber nach seinem Tod allzu naiv, dass er sich gegen den „Umsturz der Werte“, der seiner Ansicht nach typischerweise in der Herrschaft des Utilitarismus erscheint, mit Zorn wie dem Nietzsches auf die Notwendigkeit des *Elitismus* bezieht. In diesem Punkt ist er wegen seiner unzureichenden Kenntnis der sozialen Realität natürlicherweise Kritik ausgesetzt, obwohl er zugleich die nationalistischen Bewegungen in den zwanziger Jahren kritisch betrachtet.

Andererseits scheinen aus seinen Arbeiten die Theorie der Werterkenntnis, Wertordnung und die darauf begründete Theorie der Gesellschaftsformation nicht geringer wichtig zu sein, um die Entwicklung der Sozialphilosophie und der Anthropologie in Deutschland nach Kant zu untersuchen. Hier wollen wir zum *Formalismus* zurückkehren und darunter uns auf „B. Die Person in ethischen Zusammenhängen“ im letzten Kapitel (im sechsten; „Formalismus und Person“) berufen und das dort entwickelte Menschen- und Gesellschaftsbild Schelers untersuchen. Elemente der Person, Verhältnisse zwischen der Sozialgeschichte und der Person, vier Typen der Sozialeinheit aufgrund der Ordnung der materiellen Werte, der Wesenszusammenhang der Sozialstruktur und die schelersche Lehre der Mitverantwortung werden behandelt.

4. 3. 1 Der Begriff der Person Schelers

Kant bestimmt die Person als den Träger der Würde als des absoluten Werts, nicht nur als eines relativen Werts. Diese Bestimmung scheint ungefähr insofern auch von Scheler akzeptiert zu werden, als er die Persönlichkeit und die dementsprechenden Personwerte

für die wichtigsten Motive seiner Ethik hält. Aber die von Scheler aufgezählten Bestimmungen der Person laufen wie folgt¹⁰⁸ viel präziser als die Kants:

- 1) *Vollständigkeit*,
- 2) *Mündigkeit*, und
- 3) *Herrschaft über ihren eigenen Leib*.

In Bezug auf den dritten Punkt erklärt er, dass das Eigentum die Herrschaft über den eigenen Körper voraussetzt, während, genau im Unterschied zu Kant,¹⁰⁹ Scheler einen Begriff des „Eigentums“ des eigenen Leibs mit Locke gemein hat. „Erst, wer den ihm in äußerer und innerer Wahrnehmung identifizierbaren Leib noch durch das Band «mein Leib» zu *sich* «gehörig» erlebt (ein Phänomen, das eine Voraussetzung auch für die Idee des Eigentums bildet), darf diesen Namen [der Person] führen. Die Leibeinheit (im Unterschied zur Person) ist eine gegenständliche, obzwar nicht notwendig als *Ding* gegebene (geschweige als Körper), wohl aber noch als «*Sache*» gegebene Einheit. Und nur wo der Leib als Sache gegeben ist, die einem Etwas «eigen» ist, das sich in dieser Sache auswirkt und sich unmittelbar als auswirkend weiß, ist eben dieses «Etwas» eine Person. Tote Sachen sind nur mögliches Eigentum insofern, als sie durch das ursprünglichste «Eigentum», durch den Leib *vermittelt* an die Person gebunden sind.“¹¹⁰

In Bezug auf das Verhältnis der Person zu den juristischen Begriffen berührt Scheler auch den *Vertrag*. Er behauptet, dass das *Versprechen* als eine Kategorie der *Gemeinschaft* die Voraussetzung für den *Vertrag* als diejenige der *Gesellschaft* ist, aber nicht umgekehrt. „Denn *Versprechen* ist nicht — wie der Psychologismus, z. B. Hume, lehrt — ein «künstlicher», auf Konvention bereits gegründeter Akt, der nur zum Inhalt hätte: «ich werde dies tun, sofern du das tust» (und umgekehrt), so daß der *Vertrag* Wurzel und Fundament dieses Aktes (nicht aber eine bloße Folge) wäre, sondern ein *natürlicher Akt*, in dem die Person schon im gegenwärtigen Akt des Wollens einen Sachverhalt als «zu realisierend» setzt (nicht etwa nur als in der Zukunft zu realisierend oder zu wollend «vorstellt» oder «urteilt»); nur das zu seiner Realisierung gehörige *Tun* durch sie [die Person] ist ihr dabei «als» zukünftig

¹⁰⁸ Folgende Erläuterungen werden nach: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, VI . FORMALISMUS UND PERSON B. DIE PERSON IN ETHISCHEN ZUSAMMENHÄNGEN 1. WESEN DER SITTlichen PERSON: "was in der Bedeutungsintention der *Person* liegt" rekonstruiert.

¹⁰⁹ Dazu vgl. das 3. Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

¹¹⁰ Ebd. S. 472f.

gegeben.“¹¹¹

Unter obigen Bedingungen wird die Person auch als 4) ein *Aktzentrum* bestimmt.

Scheler sieht den psychischen Akt nicht als einen direkten Bestimmungsgrund der Person an. Die Person wirkt vielmehr direkt sowohl auf die innere Welt (Gegenstände der Psychologie) als auch auf die äußere Welt (diejenigen der Physik und der Physiologie), hat also eine vermittelnde Funktion der *Seele* und des *Leibs*. „Die Person handelt hierbei ebenso unmittelbar auf die Außenwelt, wie sie auf die Innenwelt handelt; das letztere z.B. in allen Akten der Selbstüberwindung, in allem personalen Eingreifen in den seelischen Automatismus. Es ist also nicht nötig, daß sie *zuerst* auf ihre Innenwelt und erst hierdurch vermittelt auf die Außenwelt wirke. Sie steht jener nicht «näher» als dieser, und erfährt beider «Widerstand» gleich unmittelbar.“¹¹² „Alle mögliche Verknüpfung zwischen seelischen und körperlichen Vorgängen wird aber selbst nur dadurch möglich und verständlich, daß die *einheitliche ungeteilte* Wirksamkeit der *Person* sie vermittelt.“¹¹³

Bezüglich dessen fasst Scheler den *Charakter* als eine äußere Erscheinung der *Person* als Aktzentrum und unterscheidet diese von jenem: „Es ist daher auch für die Ethik von großer Wichtigkeit und für die Scheidung und feinere Abgrenzung der Begriffe «sittlich gut» und «seelisch normal» sowie «sittlich schlecht» und «krankhaft», daß man *Person* und *Charakter* gehörig unterscheidet“¹¹⁴.

Der Unterscheidung der *Person* vom *Charakter* entsprechend ist auch diejenige der *Verantwortlichkeit* von der *Zurechenbarkeit* wichtig, die beiden für Kant fast von gleicher Bedeutung waren. Der Begriff der Zurechenbarkeit besteht aus der *äußeren* Betrachtung einer Handlung und derjenige der Verantwortung aus dem *inneren* eigenen Erlebnis, das die Selbstverantwortung voraussetzt. „Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit besagt nur, daß die Wirksamkeit der «*Motive*» von der *normalen Wirksamkeit* solcher abweicht und daß es daher unmöglich ist, *erkennend zu entscheiden*, ob eine gegebene Handlung eines Menschen der *Person* dieses Menschen zugehöre oder nicht. Dagegen besteht eine *Aufhebung der Verantwortlichkeit* der Person im strengen Sinne überhaupt nicht.“¹¹⁵ „Beide Begriffe (Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit) sind von außen her, von der sichtbaren vollzogenen Handlung her gebildet. Ganz anders der Begriff der sittlichen Verantwortlichkeit! Als «*verantwortlich*» für ihre Akte überhaupt (es brauchen hierbei nicht

¹¹¹ Ebd. S. 473f.

¹¹² Ebd. S. 475.

¹¹³ Ebd. S. 476.

¹¹⁴ Ebd. S. 477f.

¹¹⁵ Ebd. S. 478.

notwendig Handlungen zu sein, es können auch Gesinnungsakte, potenzielle Gesinnungen, Absichten, Vorsätze, Wünsche usw. sein) erlebt sich die Person in der Reflexion auf ihre Selbsttäterschaft *im* Vollzug ihrer Akte. *Dieser* Begriff [der ethischen Verantwortlichkeit] wurzelt im Erleben der Person selbst und ist nicht erst auf Grund einer äußeren Betrachtung ihrer Handlungen gebildet. [...] Alle Verantwortlichkeit setzt dies Erleben einer «*Selbstverantwortlichkeit*» als absolutes Erlebnis voraus.¹¹⁶

4. 3. 2 Sozialgeschichte und Person

Als nächstes soll die Ansicht Schelers zum Verhältnis der Sozialgeschichte und der Person überblickt werden.¹¹⁷ Hier kann seine Kritik sowohl an der positivistischen Ethik als auch an der romantischen Ethik abgelesen werden. Unter der positivistischen Ethik wird jene Position verstanden, die, wie Spencer, die geschichtliche Entwicklung darin sucht, dass durch verschiedene gesellschaftliche Verbesserungen Akte der Person und des Geistes wie Liebe, Opfer, Gewissen und Zwang der Pflicht usw. nicht mehr nötig werden.¹¹⁸ Dagegen sind „wahrhaft reaktionäre und «romantische» Scheinformen“ gegen den „echten ethischen Personalismus und Idealismus“ diejenigen, „die das personale Prinzip *auf Kosten* eines *möglichen* Mechanismus, z.B. Liebe und Opfer auf Kosten einer möglichen Interessensolidarität, geistig personale Betätigung auf Kosten möglicher kollektiver Organisationen und Maschinen künstlich erhalten und fixieren wollen.“¹¹⁹

Dagegen ist seine Position diejenige, die den Verlauf der Geschichte für ein Mittel für die Entwicklung der Personenwerte hält, nämlich die des *Wertpersonalismus*:

„[...] die *Ethik* muß gegen diesen Maßstab, der für engere Zwecke des Historikers (und auch hier nur des politischen) eine gewisse Bedeutung haben mag, entschieden protestieren. Sie hat an dem *Wertpersonalismus* festzuhalten, für den aller letzte Sinn und Wert von Gemeinschaft und Geschichte gerade darin liegt, daß sie Bedingungen dafür darstellen, daß sich in und an ihnen wertvollste Personaleinheiten enthüllen und frei auswirken können. In dem bloßen *Sein und Wirken der Personen*

¹¹⁶ Ebd. S. 479. „Darum ist die Person verantwortlich für alle ihr absolut intimes Sein [...] treffenden Akte, nicht nur für die Akte ihrer als Sozialperson. Zurechenbar hingegen können ihr nur die letzteren sein.“ Ebd. Anm. 2.

¹¹⁷ Nach den Erläuterungen von: VI. FORMALISMUS UND PERSON B. DIE PERSON IN ETHISCHEN ZUSAMMENHÄNGEN 4. UNSER PERSONBEGRIFF IM VERHÄLTNIS ZU ANDEREN FORMEN PERSONALISTISCHER ETHIK ad 1. *Sein der Person als Selbstwert in Geschichte und Gemeinschaft*.

¹¹⁸ Eine ähnliche Annahme, als würde die Ethik in der hochentwickelten Gesellschaft unnötig, kann man auch in den einigen marxistischen Strömungen finden, die die Ethik als eine Ideologie, die das Produktionsverhältnis abspiegelt, ansehen. Diese Annahme wird wahrscheinlich, aber nicht entscheidend, von Max Horkheimer abgelehnt. Vgl. das fünfte Kapitel dieser Untersuchung.

¹¹⁹ Ebd. S. 497.

findet für den Wertpersonalismus alle Gemeinschaft und Geschichte also ihr Ziel.“¹²⁰

Der Wertpersonalismus, nämlich die Position, die das Sein und das Wirken der Person als den Zweck der Gemeinschaft und der Geschichte darstellt, entspricht, so Scheler, schon den Positionen von Kant oder Nietzsche. Der erstere verwendet nämlich diese Position gegen empirische oder utilitaristische Strömungen, während sie der letztere gegen diejenigen des Positivismus einsetzt. Allerdings ist der Unterschied von Kant und Nietzsche auch deswegen groß, weil sich Kant die moralische Persönlichkeit, Nietzsche den „Übermensch“ zum Ziel setzt. Dementsprechend konzipiert Kant eine Gesellschaft, in der freie, gleichberechtigte Personen miteinander ewigen Frieden stiften könnten, dagegen Nietzsche diejenige, in der einige Eliten ihre Möglichkeiten völlig entwickeln könnten. Teilweise ist daraus, dass Scheler diesen Unterschied zu gering schätzt, der Ursprung der naiven Ansicht Schelers in seinen letzten Jahren über die soziale Realität des zwanzigsten Jahrhunderts zu erklären, die im nächsten Kapitel behandelt wird, derzufolge die von wenigen Eliten geleitete, schnelle Modernisierung wie in Japan hochgeschätzt werden könne. Aber hier soll einmal die Gemeinsamkeit von Kant und Nietzsche als Wertpersonalisten mit Scheler akzeptiert werden. Interessanterweise entwickelt Scheler in Bezug auf das Verhältnis der Person als Zweck und der Gemeinschaft als Mittel eine eigentümliche Betrachtung. Scheler zufolge könne die Person von der Aufgabe, Geschichte zu treiben, entlastet werden, durch die geschichtliche Steigerung sowohl der Interessensolidarität als auch der Produktionstechnik.

„Und dieser Satz [des Wertpersonalismus, demnach die Geschichte ein Mittel für die Entwicklung der Person ist,] wäre auch durchaus unverletzlich, wenn jener Kausalpersonalismus [, der die Person für ein Mittel und eine Ursache für die Entwicklung der Geschichte hält,] ganz irrig wäre und man sagen dürfte, daß im Laufe der menschlichen Geschichte die treibenden Faktoren historischer Veränderung aus den Personen immer mehr heraus- und immer mehr in die Massen hineinfallen. [...] Ja es wäre sogar die Frage zu stellen, ob es nicht vielleicht *dieselben* Prozesse sind, die, indem sie die Personen von einer bloßen Dienstschaft an eine unpersönliche Gemeinschaft und Geschichte um so mehr entlasten, als das zentrale Sein, die tiefste Seins- und Wertschicht der Personen durch diesen Dienst berührt würde, gleichzeitig in die außerpersonalen Faktoren der Massenbewegungen und

¹²⁰ Ebd. S. 495f.

«Verhältnisse» die Kräfte mehr und mehr hineinverlegen, welche die Geschichte treiben. In der Tat stellen die vereinigten Mächte der wachsenden Interessensolidarität durch Arbeitsteilung- und verbindung («Organisation») und aller Art von Produktionstechnik solche Prozesse dar. Sie [Prozesse] machen gleichzeitig, daß immer tiefere Schichten der Person und dass «Geist» überhaupt von Aufgaben entlastet werden, die ihrem Wesen nach nichtpersonalen, nichtgeistigen Kräften realisiert werden können; und daß die Kausalfaktoren des historischen Geschehens immer mehr aus der Person in die Massen hinüberwandeln. Die *Person*, je weiter wir in primitive Zeiten zurückgehen, *Ursache* des historischen Geschehens, *wird* immer mehr seine *Blüte* und sein *Sinn*. Ja man darf noch mehr sagen: Was am Menschen wahrhaft personal und geistig ist, das wird im Laufe der Geschichte von der Macht und Bindung durch die Geschichte in einem unendlichen Progressus immer eingreifender entbunden: es wird zeitfreier im Laufe der Zeit; es wird mehr und mehr *überhistorisch* im Laufe der Geschichte; wird immer mehr der Rolle enthoben, bloße Ursache und Wirkung innerhalb der historischen Kausalität zu sein.¹²¹

Scheler behauptet auch, dass, nachdem die Person von der Rolle als Treiber der Geschichte enthoben ist, die Mechanisierung der Produktionskräfte dieselbe Rolle übernehmen würde. Hier übernimmt Scheler zwar niemals die Konstruktion Kants, wonach das System der bürgerlichen Gesellschaft wie das Eigentum ein Mittel für die Freiheit und Selbständigkeit der Person ist, aber es ist zugleich bemerkenswert, dass Scheler hier mit einer derjenigen Kants ähnlichen personalistischen Diskussion die Rolle der Gemeinschaft und der Geschichte versteht.

„Aus diesem merkwürdigen Zusammenhang ergäbe sich aber für die *Ethik* ein Grundsatz, der nicht minder wichtig wäre wie die Sätze, die Selbständigkeit und Freiheit der Person von aller formalmechanischen Kausalität begründeten. Er lautet: Alle positiven Werte, die durch *außerpersonale* und *außergeistige* Kräfte ihrer Natur nach realisiert werden *können*, *sollen* dies auch werden. Oder kürzer: Alles Mechanisierbare *soll* auch mechanisiert werden. [...] Überall hebt erst die zunehmende Mechanisierung in der Verwirklichung der *überhaupt* mechanisierbaren Werte das *Eigentümliche* und *Selbstwertige* der personalen Geistesgestalten reiner und reiner heraus, anstatt diese Gestaltungen — wie der Positivismus und der unechte Personalismus gemeinsam und nur mit entgegengesetzter Bewertung annehmen — zu vernichten.“¹²²

¹²¹ Ebd. S. 496.

¹²² Ebd. S. 496f.

4. 3. 3 Die Ordnung der materialen Werte und vier Typen der Sozialeinheit

Es ist weit bekannt, dass Scheler der Vertreter der Wertordnung ist, aber es erscheint nur selten, dass diese *ethische* Lehre der Wertordnung im Zusammenhang mit seiner Typologie der Sozialeinheit in *soziologischen* Kategorien oder denen der „Gesamtperson“ erläutert wird. Es ist aber wahrscheinlich, dass sich Scheler selbst dieses Zusammenhangs bewusst war, schon weil die Beziehung zwischen der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft und der *übergeschichtlichen* Gültigkeit der Personenwerte, wie oben gesehen, einigermaßen auf den Zusammenhang zwischen der Sozialeinheit und der Wertordnung hinweist.

Weil die Lehre der Wertordnung¹²³ nicht so viele Erläuterungen braucht, wird hier sie folgenderweise schematisiert:

Wertmodalität	Reine Persontypen
1) die Werte des Angenehmen und Unangenehmen	Künstler des Genusses
2) die Werte des vitalen Fühlens : Edlen und Gemeinen	Held
3) die geistigen Werte : des Schönen und Hässlichen, Rechten und Unrechten, der reinen Wahrheitserkenntnis	Genius
4) die Werte des Heiligen und Unheiligen	Heiliger

Als nächstes sollen vier Typen der Sozialeinheit untersucht werden.¹²⁴ Bevor wir uns mit dem wichtigen Vergleich zwischen dem dritten Typ der *Gesellschaft* und dem vierten der *Gesamtperson* beschäftigen, sehen wir die allgemeine Bestimmung der Gesamtperson.

Es ist vor allem wichtig, dass Scheler die Sozialeinheit nicht *substantiell* konzipiert. Obwohl der Name der *Gesamtperson* so klingt, als ob sie soziale Verhältnisse als Substanz fixierte, beabsichtigt Scheler selbst, die soziale Gesamtheit nicht als irgendein geschlossenes System, sondern als dynamische Verhältnisse zu verstehen. Diese Gesamtheit ist eine offene Gesamtheit und entspricht der *Zugehörigkeit*, denen sich ein Individuum bewusst ist, wenn es sich jeweilig als ein Mitglied einer Gruppe verhält. Diese Zugehörigkeit ist niemals fixiert zu fassen und sie ändert sich je nachdem, ob sich die Situationen oder die Kontexte des Verhaltens ändern. Dass ein Mensch ein Mitglied

¹²³ Vgl. S. 99ff. (II. FORMALISMUS UND APRIORISMUS B. DAS APRIORI - MATERIALE IN DER ETHIK 5. APRIORISCHE RANGBEZIEHUNGEN ZWISCHEN DEN WERTMODALITÄTEN)

¹²⁴ Vgl. S. 509ff. (VI. FORMALISMUS UND PERSON B. DIE PERSON IN ETHISCHEN ZUSAMMENHÄNGEN 4. UNSER PERSONBEGRIFF IM VERHÄLTNIS ZU ANDEREN FORMEN PERSONALISTISCHER ETHIK ad 4. *Einzelperson und Gesamtperson / Theorie von allen möglichen sozialen Wesenseinheiten überhaupt*)

einer Gesamtperson ist, bedeutet niemals, dass er als ein Teil des organischen Ganzen ins Verhältnis des Mittels und des Zwecks verflochten ist. Soweit die Gesamtperson „Person“ genannt wird, ist sie der schon angeführten Bestimmungen der Person gemäß ein „Aktzentrum“, das nicht als ein unpersönlicher Akt gilt, sondern die Akte der Einzelpersonen in sich enthalten kann. Im Unterschied zu den unpersönlichen Akten wie Anwendungen des Rechts oder den Akten nach den wirtschaftlichen Regeln, ist die Gesamtperson als Person als solche ein geistiger Akt. Scheler selbst fasst die Gesamtperson wie folgt als einen dynamischen Akt, der immer versucht, die vorliegende Gemeinschaft im Geist zu übersteigen und einer, diese Gemeinschaft umfassenden, erweiterten Gemeinschaft anzugehören.

„Wie ich eben sagte, liegt es im Sinne von Sozialeinheit, daß sie eine *nie abschließbare* Totalität ausmache. Wie es also im Wesen einer endlichen Person liegt, Glied einer Sozialeinheit überhaupt zu sein, wie es weiter im Wesen aller Sozialeinheit liegt, eine partiale Ausprägung auch einer konkreten Gesamtperson zu sein — so liegt es auch im Wesen jeder gegebenen *Sozialeinheit*, ein *Glied* einer sie umfassenden Sozialeinheit zu sein, und im Wesen jeder Art von gegebener *Gesamtperson*, auch oder gleichzeitig *Glied* einer sie umfassenden Gesamtperson zu sein. All dies sind streng apriorische Sätze, die uns eben vermöge ihrer Apriorität auch zwingen, jede gegebene, faktische und irdische Gemeinschaft im Geiste zu transzendieren, d.h. als Glied einer sie umfassenden Gemeinschaft aufzufassen. Ob dieser transzendierende Akt auch «Erfüllung» finde in einer faktischen Erfahrung oder Nicht, ist für Sinn und Wesen dieses «Bewußtseins» gleichgültig.“¹²⁵

Diese Erklärung Schelers könnte als diejenige der *Komplexität der Zugehörigkeiten* verstanden werden. Die Zugehörigkeit ist bei ihm relativistisch und funktionalistisch konzipiert und es ist hier nicht so wichtig, dass dieser Kontext in einem solchen Sinne verstanden werden kann, dass eine Gemeinschaft eine andere Gemeinschaft in sich integriert und eine größere Sozialeinheit ausmacht. Vielmehr wird hier gezeigt, dass sich eine *Einzelperson* als *Aktzentrum* in der Komplexität und den dynamischen Veränderungen der Zugehörigkeit finden kann. In Bezug auf das Verhältnis der Gesamtperson und der Einzelperson behauptet Scheler wie folgt, dass die Gesamtperson kein Aggregat der Einzelpersonen ist, was wiederum nicht so verstanden werden kann, dass er die Gesamtperson als ein substantielles Ganzes auffasst.

¹²⁵ Ebd. S. 510f.

„Das Sein der Person als Einzelperson konstituiert sich innerhalb einer Person und ihrer Welt überhaupt in der besonderen Wesensklasse der singularisierenden Eigenakte; das Sein der Gesamtperson aber [konstituiert sich] in der besonderen Wesensklasse der sozialen Akte. Der jeweilige Gesamtgehalt alles Erlebens von der Art des «Miteinandererlebens» (im Verhältnis zu dem «Verstehen» nur eine Arbeit darstellt) ist die *Welt* einer Gemeinschaft, eine sog. *Gesamtwelt*, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist eine Gesamtperson. Der jeweilige Gehalt alles Erlebens von der Art der singularisierenden Akte und des Für-sich-Elebens ist die *Welt* eines Einzelnen oder eine *Einzelwelt*, und ihr konkretes Subjekt auf der Aktseite ist die *Einzelperson*. Zu jeder *endlichen* Person «gehört» also eine Einzelperson *und* eine Gesamtperson; zu ihrer Welt aber eine Gesamtwelt *und* Einzelwelt: beides wesensnotwendige Seiten eines konkreten Ganzen von Person und Welt. Einzelperson und Gesamtperson sind also *innerhalb* jeder möglichen konkreten endlichen Person noch aufeinander beziehbar, ihr Verhältnis zueinander aber erlebbar. Auch die jeweilige Gesamtperson und ihre Welt ist mithin kein Ergebnis irgendeiner Art von «Synthese», welche die Person oder gar die Einzelperson erst vorzunehmen hätte, sondern sie ist erlebte *Realität*.“¹²⁶

Die Erläuterung Schelers der vier Typen der Sozialeinheit lautet dann folgenderweise:

1) *Masse* ist eine Form der Sozialeinheit, die nicht durch die intellektuelle Reflexion vermittelt ist. Sie ist von der tierischen Herde wesentlich nicht verschieden und von der unwillkürlichen Nachahmung der Handlungen beherrscht.

2) *Lebensgemeinschaft* ist als *vertretbare* Solidarität bestimmt. „Vertretbar“ bedeutet, dass es keinen Begriff des Individuums gibt und es keinen wichtigen Unterschied ausmacht, wer auch immer eine Stellung einer bestimmten Sozialschicht antritt, insofern er die Funktion dieser Stellung erfüllt. Individuen sind abhängig von dem Ganzen und die Selbstverantwortlichkeit wird auf das Erlebnis der Mitverantwortlichkeit aufgebaut. *Sitte* und *Tracht* sind beherrschend. Die Lebensgemeinschaft beruht auf dem „grundlosen Vertrauen“.

3) *Gesellschaft* ist eine Sozialeinheit, die den Akten des individuellen Bewusstseins entspringt. Sie ist von dem *Versprechen* und dem *Vertrag* gestiftet. Das macht den Grund

¹²⁶ Ebd. S. 511f.

des Privatrechts aus. Im Gegenteil zu der Lebensgemeinschaft wird die Mitverantwortlichkeit erst auf der Selbstverantwortlichkeit begründet. Es gibt statt der Solidarität nur *Interessenübereinstimmung* unter Klassen oder Individuen. „Grundloses und primäres Mißtrauen“ ist die Grundeinstellung in der Gesellschaft. Daher wird der „Gemeinwille“, wie es die Gesellschaftsvertragslehre konzipiert, durch Fiktion und Gewalt, oder durch das Majoritätsprinzip hergestellt. Eine positive Seite der Gesellschaft wäre, dass „die personale Einheitsform“ erst hier bewusst wird, indem Individuen von der traditionellen Gemeinschaft unabhängig werden. Auf die Wertordnungslehre Schelers bezogen, werden hier abstrakte Kriterien des Schönen und Hässlichen, Rechten und Unrechten, und der reinen Wahrheitserkenntnis gestiftet und dadurch entwickeln sich die *geistigen Werte* in der Form der Kunst und Wissenschaft. Statt *Sitte* und *Tracht* in der Lebensgemeinschaft werden hier *Konvention* und *Mode* beherrschend. Allerdings begründet sich nach Scheler die Gesellschaft auf der Lebensgemeinschaft. Zum Beispiel setzt das Versprechen das Erleben des *ursprünglichen Glaubens* voraus und es gilt nicht, dass erst das „Meta-Versprechen, das Versprechen müsse gehalten werden“, das alltägliche Versprechen ermöglicht. Und die künstlichen Sprachen, die in der Wissenschaft und der Kunst gebraucht werden, können niemals sich selbst begründen, sondern sie sind auf die natürliche Sprache aufgebaut. Das hier berührte dynamisch-phänomenologische Verhältnis zwischen der Lebensgemeinschaft und der Gesellschaft ist auch bemerkenswert, wonach z.B. verschiedene Familien, die einem gleichen Stamm angehören, zwar zueinander in einer *gesellschaftlichen* Beziehung stehen, während sie aber gegen einen anderen Stamm miteinander solidarisch sein können in einer *gemeinschaftlichen* Beziehung. Aus diesem Verhältnis resultiert: „So bilden alle Nationen des Kulturkreises «Europa» im Verhältnis zu allen Nationen des asiatischen Kulturkreises noch eine Gemeinschaft, deren Glieder für das Heil des ganzen dieses Kulturkreises mitverantwortlich sind: aber innerhalb Europas und untereinander bilden dieselben Nationen nur eine Gesellschaft.“¹²⁷ Andererseits bezieht sich aber die Gesellschaft hauptsächlich auf die *Werte des Angenehmen und Unangenehmen*. Daher wird im Unterschied zu der Lebensgemeinschaft der Wert *des Edlen* relativ vernachlässigt. Daraus liest Scheler naturgemäß den „Umsturz der Werte“ ab, aber man soll nicht vergessen, dass dieser Wert in der traditionellen Lebensgemeinschaft viel mit den Sozialschichten zu tun hatte. Stattdessen überwiegt in der bürgerlichen Gesellschaft

¹²⁷ Ebd. S. 521.

die formale Gleichheit und Gleichwertigkeit, wonach die Ungleichheit unter Menschen nicht wegen der Geburt, sondern wegen der Leistung erlaubt werden kann. Der Marxismus würde, wie es im nächsten Kapitel am Beispiel Max Horkheimers gesehen wird, darin die ungenügende Befreiung der Menschlichkeit finden. Der Form nach wird, im Gegensatz zu der Lebensgemeinschaft, das Individuum für unvertretbar gehalten, aber substantiell wird es als vertretbar behandelt. Die Würde der unvertretbaren Person ist nur eine formelle Bestimmung und in der Wirklichkeit würde der Tauschwert beherrschend sein.

4) *Gesamtperson* ist eine selbständige, geistige und individuelle Sozialeinheit, «in» der die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen möglich ist. Sie heißt auch „Heilssolidarität“. „In scharfem Unterschiede zur Lebensgemeinschaft, in der Träger *aller* Verantwortung die Gemeinschaftsrealität ist, der Einzelne aber nur für sie mitverantwortlich, ist hier jeder Einzelne *und* die Gesamtperson *selbst* verantwortlich (= für sich verantwortlich), *gleichzeitig* [H. v. m.] aber ist *ebenso wohl* [H. v. m.] jeder Einzelne *mit*verantwortlich für die Gesamtperson (und für jeden Einzelnen «in» der Gesamtperson), als die Gesamtperson mitverantwortlich für *jedes* ihrer Glieder ist.“¹²⁸ Die Würde der Einzelpersonen ist durch die „unvertretbare Solidarität“ nicht nur formell, sondern auch substantiell gefordert. Ohne Stellenwert in der Sozialstruktur wie Amt ist die Einzelperson als „*einzigartiges Personindividuum* und Träger eines individuellen Gewissens“ für alle anderen Einzelpersonen mitverantwortlich. „Der Satz, daß es außer dem allgemeingültig An-sich-Guten auch noch ein individualgültiges An-sich-Gutes gäbe, schließt also das Prinzip der Solidarität so wenig *aus*, daß es vielmehr dieses Prinzip erst auf die *höchste* Form führt, die es annehmen kann.“¹²⁹ Die Gesamtperson ist nicht primär Einheit des Ortes (Territorium) oder der Zeit (Tradition), sondern sie ist primär Einheit eines *geistigen* Aktzentrums. Als reine geistige Gesamtperson werden 1) *Nation* und *Kulturkreis* als Kultur Gesamtperson und 2) Kirche genannt.

4. 3. 4 Wesenszusammenhang der Sozialstruktur

Angenommen, dass die Lehre der organistischen Fassung der Gesellschaft mit der Behauptung der absoluten Souveränität des Staats verträglich ist, ist das Gesellschaftsbild Schelers, das aus seiner Staatsidee abgelesen werden kann, darin von der organistischen

¹²⁸ Ebd. S. 522.

¹²⁹ Ebd. S. 523.

Lehre verschieden, dass er die Selbständigkeit des Staats, der Gesellschaft und der Kirche voneinander für wichtig hält und dass er Funktionszusammenhänge darunter betrachtet.

Scheler sieht die Funktion des Staats in der „Erhaltung und Förderung der Gesamtwohlfahrt der Gemeinschaft“. Dafür beschäftigt er sich ausschließlich mit der „Verteidigung der Gemeinschaften gegen Angriffe, und Verwaltung“¹³⁰.

Scheler vergleicht dann Funktionen des Staats und der Kirche. Wie schon gesehen macht die Kirche neben der Kulturperson (Nation und Kulturkreis) die Gesamtperson aus. Das Wesen der Kulturperson besteht darin, nach den darin immanenten Kulturgesinnungen alle Ergebnisse der geistigen Akte herzustellen, während dasjenige des Staats darin besteht, nach dem Ethos der Kultureinheit, zu der der Staat gehört, zu *herrschen*. Andererseits ist das Wesen der Kirche, der solidarischen Gesamtheit aller endlichen Personen zu *dienen*.¹³¹

Weiter wird der Wesenszusammenhang zwischen dem Staat, der Kulturperson und der Kirche folgenderweise bestimmt: „Da hierbei — wie gezeigt — der *pure* Staat *kein* eigenes Ethos besitzt, sondern solches erst von der hinter ihm stehenden Kulturperson übernimmt und ihr zu folgen verpflichtet ist, so ist das Wesensverhältnis von Kirche und Staat so geartet, daß die Kirche den Staat nicht direkt, sondern nur durch Kontrolle des Ethos der Kultureinheit, der er angehört, *hindurch* kontrolliert. Direkte Kontrolle hingegen übt die Kirche ihrer Natur nach, was das Ethos betrifft, *ausschließlich* über das Ethos reinen Kulturperson aus“¹³². Der Staat *herrscht* und die Kirche *dient*. Diese gegenüberstehenden Funktionen vermittelt die Kulturperson, die unter dem direkten, ethischen Einfluss von der Kirche steht, und der der Staat angehört, und die der Staat beherrscht.

4. 3. 5 Mitverantwortung und „autonomer“ Gehorsam

Als letztes werden Begriffe der Mitverantwortung und des „autonomen“ Gehorsams in der „sittlichen Gemeinschaft“ untersucht. Scheler erläutert diese Begriffe systematisch in dem „Autonomie der Person“ genannten Abschnitt des letzten Kapitels der *Formalismusschrift*. In diesem Abschnitt kritisiert Scheler den kantischen Begriff der Autonomie und begründet die Mitverantwortung sowohl zwischen Personen als auch zwischen Generationen und die Ethik sowohl der aufgrund der Einsicht Gebietenden als

¹³⁰ Ebd. S. 534.

¹³¹ Vgl. ebd. S. 536.

¹³² Ebd.

auch der diesen Gehorchenden, wobei sich Scheler auf die Unterscheidung der „Autonomie der *Einsicht*“ und der „Autonomie des *Wollens*“ beruft. Im Folgenden wird die Erläuterung Schelers rekonstruiert und der Begriff der „sittlichen Gemeinschaft“ kritisch kommentiert.

Die echte Autonomie ist nach Scheler nicht diejenige der *Vernunft*, also nicht die *Logonomie*, sondern die Autonomie der *Person*. Diese Autonomie wird in die Autonomie der persönlichen *Einsicht* in das an sich Gute und Böse und in diejenige des persönlichen *Wollens* des als gut oder böse Gegebenen eingeteilt. Der Autonomie der Einsicht steht die Heteronomie des einsichtslosen oder *blinden* Wollens, derjenigen des Wollens die Heteronomie erzwungenen Wollens wie Willensansteckung oder Suggestion gegenüber.¹³³ „Die Autonomie ist lediglich die Voraussetzung der sittlichen *Relevanz* der Person; und ihrer Akte insoweit, als sie dieser selben Person zuzurechnen sind.“ „Keineswegs also ist die autonome Person schon als solche eine gute Person.“¹³⁴ Selbst wenn eine Handlung von Erbe, Tradition oder Autorität erzwungen ist, wenn trotzdem dieselbe Handlung als solche gut ist, obwohl der Täter dieser Handlung nicht als eine Person angesehen werden kann, geht der Wert dieser Handlung als Gutes jedoch nicht verloren.¹³⁵ Bezüglich dessen zeigt Scheler beide Fehler auf, sowohl der naturalistischen Erklärung des Guten und Bösen der Handlungen z.B. von einer vererbten Anlage als auch der Lehre der Autonomie, die die sittliche Relevanz der Handlungen auf die Autonomie selbst zurückführt.¹³⁶ Das erstere, das wie der Positivismus kausale Bedingungen einer Handlungsart, die sittlich bewertet wird, aufzeigt, ist darin irrig, dass es denkt, diese kausalen Bedingungen könnten die sittlichen Schulden überhaupt ausschließen. Diese Position, im genauen Gegensatz zu der Autonomielehre, die die Autonomie nicht nur als die Voraussetzung für die Zurechnung einer guten oder bösen Handlung zu einer Person, sondern auch als das Gute oder das Böse schlechthin annimmt, führt eine Diskussion, die die Autonomie und die Selbstverantwortlichkeit überhaupt verneinen könnte. Beiden gemeinsam ist aber, dass beide *Erb-gut* oder *Erb-böse* zwischen Generationen nicht akzeptieren. Denn für das erstere ist das Geerbte weder gut noch böse, während für das letztere das Gute oder das Böse nicht über Individuen geerbt werden kann.¹³⁷ Es gibt aber in der Tat Schulden, für die kein einzelnes Individuum allein

¹³³ A. a. O., S. 486.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Vgl. ebd. S. 486f.

¹³⁶ Vgl. ebd. S. 487.

¹³⁷ Vgl. ebd.

verantwortlich ist, und Gute, die keine Verdienste von einem einzelnen Individuum sind. Ein typisches Beispiel dafür ist die „tragische Schuld“, die eine, dafür nicht verantwortliche Person als die ihre übernimmt.¹³⁸ Es ist also möglich, „die für das Individuum *heteronome* Übertragungsform des Wertgehaltes eines früheren autonomen Personaktes“ anzunehmen, aber diese Möglichkeit schließt die „subjektivistische Wendung“ wie bei Kant von vornherein aus.¹³⁹

Ob der Begriff der Autonomie objektivistisch oder subjektivistisch gefasst wird, entscheidet die Stellungnahme, wonach „die sittliche Solidarität aller Personen“ akzeptiert und gefordert wird oder ausgeschlossen wird.¹⁴⁰ Dem „Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst“ nach gibt es „neben und unabhängig von“ der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums resp. den «selbstverdienten» Verdiensten „eine *Gesamtschuld* und ein *Gesamtverdienste*“, „an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe“¹⁴¹. „[E]s sei ebendaher jedes persönliche Individuum nicht nur für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller anderen ursprünglich «*mitverantwortlich*»“.¹⁴² Die sittliche Mitverantwortlichkeit, im Gegensatz zu dem Prinzip der *Gesellschaft*, begründet sich nicht auf die gegenseitige, gleichberechtigte Verpflichtung wegen des Versprechens und des Vertrags, sondern sie leitet umgekehrt die Selbstverantwortlichkeit ab.¹⁴³ Diese Mitverantwortlichkeit liegt „neben und unabhängig von“ der Selbstverantwortlichkeit und im Wesen jener „sittlichen Personengemeinschaft“, die als *Gesamtperson* mit dem *Staat* nicht gleichgesetzt werden kann, und sie entspringt deswegen nicht aus dem Akt der Selbstverantwortlichkeit, nämlich aus der „Anerkennung“ dieser Gemeinschaft durch die Selbstgesetzgebung.¹⁴⁴ Scheler behauptet daher, dass aus dem Autonomiebegriff Kants keine „sittliche Personengemeinschaft“ abgeleitet werden könne und dass der kantische Begriff der Achtung der fremden Person und ihrer Personenwürde auf die subjektive Autonomie der eigenen Person und die Selbstachtung der eigenen «Würde» fundiere.¹⁴⁵

Man muss hier aber vorsichtiger als Scheler sein, weil der Subjektivismus Kants nicht so durchdringend ist. Die schelersche Kritik des kantischen Autonomiebegriffs trifft

¹³⁸ Vgl. ebd. und Anm.

¹³⁹ Vgl. ebd., S.488.

¹⁴⁰ Vgl. ebd.

¹⁴¹ Vgl. ebd.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 488f.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., 489.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

einerseits insofern, als er hauptsächlich die Autonomie der von Scheler so genannten Einzelperson bedeutet. Aber daraus kann man nicht direkt resultieren lassen, dass Kant die Solidarität oder die sittliche Personengemeinschaft abgelehnt habe. Denn die *Würde* der Einzelperson schließt wesentlich die *Solidarität* nicht aus, sondern enthält sie in sich¹⁴⁶ und, wie im ersten und zweiten Kapitel der vorliegenden Untersuchung verdeutlicht wurde, der kantische Begriff der Vernunft enthält den *Bezug auf andere*, oder die Gemeinschaftlichkeit in sich. Darüber hinaus, wie im dritten Kapitel dargestellt wurde, obwohl die Rechtsphilosophie Kants sich anscheinend nur auf die rationale Begründung der individualistischen, bürgerlichen Verhältnisse bezieht und sogar mit dem damit verbundenen Menschen- und Gesellschaftsbild (*Privatautonomie*) verträglich ist, besteht ihr eigenes Konzept vielmehr in der *Begründung der Gemeinschaft durch den vereinigten Willen*. Die Vernunft selbst ist ein Erkenntnisvermögen, das eigene psychische Vorgänge objektiviert und damit relativiert, und das dadurch einen sich und anderen gemeinsamen Willen in sich enthalten kann. Es ist zwar schwierig, aus dem kantischen Autonomiebegriff das ererbte Gute bzw. Böse, geschweige denn *Mitverantwortlichkeit* abzuleiten, die „neben und unabhängig“ von der *Selbstverantwortlichkeit* bestehe. Den präziseren Begriff der Mitverantwortlichkeit könnte man einen eigenen Verdienst Schelers nennen. Und obwohl es auch richtig ist, dass Scheler die kantische Position als einen Fall der neuzeitlichen Gesellschaftsvertragstheorie behandelt, ist es jedoch ganz grundlos, dass es daraus resultiert, dass Kant versuche, aus der *Selbstachtung* der eigenen Person die Würde der fremden Person abzuleiten, und dass er darüber hinaus die Idee der sittlichen Personengemeinschaft abgelehnt habe. Kant selbst versucht im Gegenteil, die Würde der fremden Person als solche auf seinen Begriff der Vernunft und der transzendentalen Freiheit (als Zurechnungsfähigkeit) präzise zu begründen, und in Bezug auf die Idee der sittlichen Personengemeinschaft führt er, obzwar keimhaft, den Begriff des „sittlichen Gemeinwesens“ in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft* (1793) an.

¹⁴⁶ „Eine Ethik, die die praktische Zuschreibung des Prädikats der Person von dem *aktuellen Besitz von Eigenschaften* abhängig macht, die zur Realisierung des Subjektseins gehören, verstößt gegen die im Menschenrechtsgedanken zum Ausdruck kommende Intention. Wer nur den als Person anerkennt, der der reziproken Anerkennung aktuell fähig ist, vermag zwar Sittlichkeit als *Fairness* der gleich Starken zu erklären und eine Verallgemeinerungsforderung erster Stufe zu begründen, nicht aber Sittlichkeit als *Solidarität*. Solidarität, die auch die Schwächen der Gesellschaft umfassen soll, impliziert eine Verallgemeinerbarkeit, die von allen besonderen Attributen absieht und Un austauschbarkeit nur dem Menschen als Menschen zuspricht.“ Hans Michael Baumgartner, Ludger Honnefelder, Wolfgang Wickler und Armin G. Wildfeuer, *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*, in; *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, hrsg. Von Günter Rager, München 1997, S.240f.

Es ist zwar richtig, dass der kantische Begriff der Autonomie meistens aus der Autonomie der Einzelperson besteht und er keine Tradition und Autorität in sich enthält. Aber die Schwierigkeit, an diesem Problem etwas zu beurteilen, besteht nicht in dem *theoretischen*, sondern vielmehr in dem *politischen* Kontext. Die Grenze, die der kantische Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der im vorigen Kapitel überblickt worden ist, in sich enthält, ist eine, so könnte man sagen, von Kant selber beabsichtigte Grenze. Denn der Tatbestand, dass man eine Mitverantwortung ohne seine eigene Verantwortung und Einwilligung übernehmen müsse, bedeutet im politischen Kontext am Ende des 18. Jahrhunderts, in dem Kant tätig war, nichts anderes als, dass man sich als Opfer der Herrschsucht der wenigen Oberschichten in der Gemeinschaft hingeben müsste. Genau diesem geschichtlichen Tatbestand versucht Kant seinen Begriff der Freiheit und der Selbständigkeit der Person gegenüberzustellen. Der Grund dafür, dass Kant in seiner Betrachtung der Verantwortlichkeit die Mitverantwortlichkeit ausschließt, besteht daher, so könnte man heute interpretieren, darin, dass er eine *transparente Gesellschaft* konzipiert, in der *jede Verantwortung genau an irgendeinem Individuum zugeschrieben werden soll*. Im Gegenteil, wie die Geschichte des 20. Jahrhunderts nach dem Tod Schelers zeigt, liefert es den totalitären Mächten unnötigen Nutzen, dass Scheler für die Unabhängigkeit der Gemeinschaft von den Individuen plädiert. Darüber hinaus ist der eigentliche Anwendungsbereich des schelerschen Begriffs der Mitverantwortlichkeit nicht deutlich. Kurz gesagt: *Das Problem der schelerschen Kant-Interpretation besteht in seiner leichtsinnigen Reduktion der kantischen Begriffe der Persönlichkeit und der Gemeinschaftlichkeit der Menschen auf die so genannte „Selbstachtung“, die seiner Naivität zum nietzscheschen Elitismus entspricht, obwohl demgegenüber Scheler mit Recht Kant vorwirft, dass er die Einsicht der Werte und das Wollen der Akte nicht ausreichend unterscheidet.*

Kehren wir aber hier zu den schelerschen Erläuterungen zurück. Er behauptet, dass *Gottesliebe* sowohl die *Selbsteheiligung* als auch die *Nächstenliebe* begründen kann.¹⁴⁷ In dieser irgendwie plötzlichen und unvermittelten Behauptung kann man den eigentlichen Anwendungsbereich jenes Begriffs der Mitverantwortung finden. Er ist nämlich die schon berührte Gesamtperson und insbesondere „die religiöse Liebesgemeinschaft“,¹⁴⁸ und zwar niemals der Staat. Das heißt, dass Scheler hier den Tatbestand nicht annimmt, dass z.B. in einem Staat Untergeordnete die Verantwortung der Regierenden übernehmen

¹⁴⁷ Vgl. ebd. S. 489f.

¹⁴⁸ Ebd. S. 489.

müssen. Die Würde sowohl der eigenen Person als auch der fremden Person, die für beide relevante Mitverantwortlichkeit oder die sittliche Personengemeinschaft, sind ganz anders als die Herrschaft in einem totalitären Staat, der die Gesellschaftsvertragslehre entscheidend ablehnt. Auch weil das Gesellschaftsbild Schelers von einer solchen Staatslehre entfernt ist, könnte man heute, unter einem anderen Gesichtspunkt, seinen Standpunkt auf die gegenwärtigen Diskussionen anwenden. Sein Begriff der Mitverantwortlichkeit scheint nämlich bedeutungsvoll zu sein für die Probleme wie „Verantwortung für Krieg“, die nicht nur als diejenige irgendeiner Nation, sondern auch diejenige der menschlichen Gattung konzipiert werden soll, oder überindividuelle „Verantwortung in einer Gruppe oder zwischen Generationen“ in Bezug auf den Gebrauch der Rohstoffquellen oder den Umweltschutz.

Nach Scheler besteht das Verhältnis zwischen der Autonomie der Einsicht und derjenigen des Wollens darin, dass eine volladäquate autonome und unmittelbare Einsicht in das, was gut ist, auch *notwendig* ein autonomes Wollen des als gut Erfassten setzt; nicht aber umgekehrt autonomes Wollen auch die volle unmittelbare Einsichtigkeit des in ihm als «gut» Vermeinten missetzt.¹⁴⁹ Es ist auch nötig, „triebhaften Impuls“ und Wollen zu unterscheiden,¹⁵⁰ und „zwischen solchem Impuls und durch unmittelbare, adäquate, autonome Einsicht bestimmten Wollen stehen erstens alle Fälle inadäquaten oder gar bloß urteilsmäßigen Wissens um das Gute; zweitens alle Fälle bloß mittelbaren Wissens um das Gut- oder Schlechtsein des betreffenden Willensprojekts“¹⁵¹. Die auf das autonome Wollen begründete Handlung bleibt deswegen gute Handlung, indem sie mit solchem Wissen verbunden wird, obwohl es ihr an autonomer Einsicht in den Wert des Gewollten fehlt.¹⁵² Obwohl der *Gehorsam* daher keine autonome, unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wertgehalt des Gewollten enthält, selbst wenn es das Wollen zur „Selbstgesetzgebung“ ist, „kann das *Wollen*, das «Gehorsam leistet», ein voll *autonomes* Wollen sein, so es ausdrücklich auf den Willen «zu gehorchen» fundiert ist.“¹⁵³ Der Gehorsam ist nämlich „das äußerste Gegenteil eines Verhaltens, dessen Extrem ein Handeln aus Suggestion ist [, «weil» es der andere will“] und Ansteckung [, «weil» rein kausal gemeint, daß sich das fremde Wollen in noch erlebter Kontinuität in das meinige — ohne zwischentretende Verständnisakte — umsetzt, wie bei allem sklavischen

¹⁴⁹ Ebd. S. 490.

¹⁵⁰ Vgl. ebd.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. ebd.

¹⁵³ Ebd. S. 491.

Verhalten“]“¹⁵⁴. „Wer Gehorsam leistet, der will vielmehr «gehorschen» ; d.h. es wird der *positive* Akt des Gehorchens zunächst sein unmittelbares Wollensprojekt, auf das sich erst das Wollen des Gebotenen aufbaut. Das deutliche Verschiedenheitsbewußtsein des fremden und eigenen Wollens und das Verstehen des fremden Wollens «als» fremdem ist für echtes Gehorsam also die notwendige Voraussetzung.“¹⁵⁵ Weil der *kantische* Autonomiebegriff dagegen Autonomie der Einsicht und des Wollens nicht unterscheidet, bedeutet dementsprechend jeder Fremdgehorsam als solcher *Heteronomie* oder *Zwang*.¹⁵⁶ „Faktisch“ aber bedeutet die Heteronomie im Gehorsam nur, dass es dem Wollen an der *autonomen* Einsicht in den sittlichen Wert des Wollensprojekts fehlt, und das bedeutet niemals, dass es hier an allen Arten der Einsicht fehle, denn, wie schon berührt, kann das Wollen ohne autonome Einsicht mit einigen vermittelten oder unmittelbaren Wissensinhalten ausgestattet sein. Ohne diese Wissensinhalte ist der Gehorsam nur ein blinder Gehorsam, ein sklavisches Verhalten. „Sittlich wertvoller Gehorsam hingegen besteht da, wo, trotz aller Gehorsam qua Gehorsam charakterisierenden *fehlenden* Einsicht in den sittlichen Wert des gebotenen Wertinhalts, die Einsicht in die sittliche Güte des Wollens und der wollenden Personen (oder ihres «Amtes») noch evident gegeben ist, die sich im Gebieten der betreffenden Gebote oder (in concreto) dem Befehlen der betreffenden Befehle äußert.“¹⁵⁷ Hier bestehen drei Schichten der Einsicht und des Wollens; *erstens* 1) eine autonome, unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wert des Gebietens, *zweitens* 2) eine vermittelte, heteronome Einsicht in den Wertgehalt des Gebotenen und *drittens* 3) das autonome Wollen des Gehorsams¹⁵⁸. Nach dieser Unterscheidung kann man sagen: „Ist die Einsicht in die Güte der gebietenden Autorität oder Person keine volladäquate, also eine auch der möglichen Täuschung unterworfenen, so kann es auch sein, daß die gebotene Realisierung des Wertgehalts durch den Gehorchenden die Realisierung eines sittlich Schlechten darstellt.“¹⁵⁹ Aber „obgleich in diesem Falle das Wollen und Tun in der Ausführung des Gebotenen seitens des Gehorchenden schlecht und schuldhaft war, hat doch nicht er, sondern der Befehlende die Verwirklichung dieses Schlechten *verschuldet*, und der sittliche Wert seines Gehorsams bleibt hiervon unberührt.“¹⁶⁰

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Vgl. ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Vgl. ebd.

¹⁵⁹ Ebd. S. 491f.

¹⁶⁰ Ebd. S. 492.

Hier äußert sich unbezweifelbar einerseits der ethische *Paternalismus*, demnach ein Einsichtiger einem Nicht-Einsichtigen gebieten soll, sich eingesehenen Werten unterzuordnen. Aber andererseits ist hier auch eine strenge Verantwortung seitens des Einsichtigen dargestellt. Man könnte dieses Modell Schelers über die Mitverantwortung und den autonomen Gehorsam in der „sittlichen Personengemeinschaft“ auf konkrete Forschungen der Verantwortungsethik, Gruppenethik oder Erziehungsethik anwenden. Wie man z.B. für die Nicht-Gleichberechtigten verantwortlich sein kann, ist eine schwierige Frage, die auch in der Diskussion zwischen Hans Jonas und den Diskursethikern, besonders Karl-Otto Apel gestellt wird.¹⁶¹ Die Begründung der Verantwortung in einer Gruppe scheint nicht nur durch die Gesellschaftsvertragstheorie geleistet werden zu können, sondern sie muss die Bedeutung der so genannten *Führerschaft* und die sie begleitende Verantwortung in Betracht zu ziehen. Für die Betrachtung des Wesenszusammenhangs zwischen der demokratischen und der die Tradition hochschätzenden Erziehungsidee ist auch der (gegen Kant geäußerte) Hinweis Schelers andeutungsvoll: „Das richtige Prinzip der autonomen Einsicht alles sittlich wertvollen Seins und autonomen Verhaltens fordert aber durchaus nicht, daß das Individuum durch sein *eigenes subjektives Einsehen* [H. v. m.] des Einsichtigen zur faktischen sittlichen Einsicht in Gut und Böse gelange. Sein *Weg* zu der Einsicht in die Werte und ihre Verhältnisse selbst kann durch *Autorität, Tradition* und *Nachfolge* beliebig

¹⁶¹ Apel schreibt Jonas den Beitrag zu, dass seine Verantwortungsethik für die zukünftige Möglichkeit des menschlichen Lebens eine neue Stufe in der Kohlbergschen Entwicklungstheorie des Moralbewusstseins, nämlich eine Stufe nach der „Stufe 6“ des *autonomen Gewissens* aufgrund des *universalen Prinzips der strikt verallgemeinerten Gegenseitigkeit* einnehmen kann. Vgl. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, S. 194. Obwohl Jonas dann bei seiner Kritik am kantischen kategorischen Imperativ weder für die postmodernistische Vernunftkritik, noch für den Appell an den neokonservativen Sozialdarwinismus, weiter noch für die neoaristotelische Rückkehr zur Binnenmoral plädiert, sondern es ihm vielmehr um „die Möglichkeit einer ethischen Bewahrung der Würde des Menschen“ (Ebd., S. 184) geht, würde seine Position auch die „sozialdarwinistische Lösung des Problems des Überlebens und Weiterlebens der menschlichen Spezies in der Zukunft“ (Ebd. S. 195) enthalten, insofern Jonas den tatsächlichen Fortbestand der menschlichen Spezies dadurch der Gerechtigkeit dieses Fortbestandes vorzieht, dass er behauptet, erst der Zweck des Seienden könne das Sollen dieses Seienden legitimieren. Vgl. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, S. 153ff. Dieser mögliche Vorrang des Könnens vor dem Sollen und damit auch die jonassche scharfe Kritik des Utopismus könnten, so Apel, nicht ganz konsequent mit der möglichen Stellungnahme der postkonventionellen Zukunftsverantwortungsethik sein. Dafür konzipiert Apel seine eigene Verantwortungsethik auf solche *zweistufige* Weise, dass sie noch einmal strikt aufgrund der kantischen apriorischen Gegenseitigkeit (Reziprozität) den Vorrang des Sollens vor dem Können rehabilitieren kann, der seinerseits in seinem geschichtsbezogenen Anwendung den Vorrang des Könnens vor dem Sollen berücksichtigt sehen kann. Genau deswegen wird bei Apel die jonassche Annahme der Verantwortung als „ein[es] nicht reziproke[n] Verhältnis[es]“ (Jonas, A. a. O., S. 177) zumindest als Letztbegründung der Moral zurückgewiesen. Vgl. Apel, A. a. O., S. 196. Und nach dem apelschen Konzept soll die postkonventionelle Zukunftsverantwortungsethik statt der menschlichen Spezies die „Kommunikationsgemeinschaft“, in der auf den Konsens für die wissenschaftliche Erkenntnis oder für die

vermittelt sein.“¹⁶² Hier drückt sich nicht nur die reaktionär-anthropologische Voraussetzung aus, dass nur wenige Menschen zu richtigen Einsichten gelangen können, sondern auch die Ansicht, dass richtige Einsichten in der menschlichen solidarischen Beziehungen *gemeinsam* geleistet werden können, unabhängig davon, *wer* als einzelner Mensch genug einsichtig sei oder nicht.

Handlungsnormen abgezielt wird, als reales „bewahren“ oder als ideales „realisieren“. A. a. O., S. 203f.
¹⁶² Scheler, ebd.

**Zweiter Teil. Theorien der Gemeinschaft bei Kant und Scheler in
der gegenwärtigen Diskussion**

Fünftes Kapitel. „Nachkriegszeitliche Anthropologie“ und Max Scheler – Zur Rehabilitierung des kantischen Menschenbildes

Nach seiner Professur an der Universität Köln vom Jahr 1919 bis 1927, ist Max Scheler (1874-1928) am Mai dieses Jahres im Alter von 54 Jahren gestorben, gerade als er seine Lehrveranstaltungen als Professor an der Universität Frankfurt beginnen sollte, und kurz bevor er seine Hauptschrift *Philosophische Anthropologie* abgeschlossen hätte. Max Horkheimer (1895-1973), der über Schelers Tod Nachricht erhielt, hielt die Rede zum Gedächtnis Schelers im Rahmen einer Vorlesung, die „Einführung in die Geschichtsphilosophie“ genannt ist, zu Beginn des Sommersemesters 1928. Wenn man das Dokument dieser Rede liest, bemerkt man, dass der 33-Jährige Horkheimer nicht Weniges von seinem Gespräch mit Scheler profitierte, das vielleicht kurz vor dem Amtsantritt Schelers geführt wurde. „Die wenigen Gespräche, die ich mit ihm haben dürfen, haben zu der Bewunderung vor dem Reichtum seiner Gedankenwelt noch die Dankbarkeit für die persönliche Anregung, die Freude an seinem Geist und die Hoffnung auf inhaltlichen Gewinn an Wissen über die moderne Ideenlage gefügt.“¹ In dieser Vorlesung Horkheimers sind Inhalte der wichtigen Schriften Schelers und seine Gedanken kurz und bündig vorgestellt. Für den jungen Horkheimer scheint Scheler eine wichtige Rolle gespielt zu haben, nicht nur als Kollege der Universität, sondern auch für seine eigene wissenschaftliche Bildung.

Es ist zwar undenkbar, dass z.B. Horkheimer die Methode der philosophischen Analyse der Sozialprobleme direkt von Scheler lernt, weil sowohl philosophische als auch politische Standpunkte beider voneinander zu weit entfernt sind. Aber die Bedeutung des unvollendeten Entwurfs Schelers der philosophischen Anthropologie war für Horkheimer nicht gering. In der Tat berührt er in seinem Aufsatz in der *Zeitschrift für Sozialforschung* aus dem Jahr 1935, unter dem Titel „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“, im Überblick über die deutsche philosophische Anthropologie in den 30er Jahren auch diejenige Schelers. Obwohl das nicht so beachtet wird, schreibt Horkheimer (und Adorno) auch in der Vorrede der im Jahr 1944 erschienenen Schrift *Dialektik der Aufklärung*: „Die meisten [Inhalte dieser Schrift] beziehen sich auf eine *dialektische Anthropologie*“². Was bedeutet die „dialektische

¹ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 11, Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, S. 146f.

² Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, S. 23. H. v. m.

Anthropologie“ und was ist ihr Unterschied von der philosophischen? Horkheimer selbst entwickelt seinen Entwurf der dialektischen Anthropologie nicht systematisch, aber man kann aus dem Aufsatz der „Bemerkungen“ oder aus seiner Methode der kritischen Gesellschaftstheorie auf ihren konkreten Inhalt schließen. Insofern es nach den „Bemerkungen“ vermutet werden kann, bedeutet die dialektische Anthropologie, im Gegensatz zu der Position, die ein bestimmtes Menschenbild a priori setzt und daraus Erscheinungen der menschlichen Geschichte oder Kultur zu interpretieren versucht, umgekehrt eine andere philosophische Position, die erläutert, in welcher Weise die Menschen versuchen, den geschichtlichen Änderungen der Gesellschaft gemäß ihre Glückseligkeit und Freiheit zu realisieren. Dahinter steht aber ein großer Gegensatz zwischen der philosophischen Anthropologie und der dialektischen Anthropologie um das Menschenbild.

Das Thema der ersten Hälfte dieses Kapitels ist daher der Vergleich des Menschenbildes zwischen Scheler, Horkheimer und einem anderen philosophischen Anthropologen, Arnold Gehlen. Zuerst wird der Unterschied zwischen dem Menschenbild Schelers und demjenigen Horkheimers überblickt und darauf hingewiesen, dass dieser Unterschied ein Merkmal ausmacht, das auch Gehlen hat, der die Anthropologie Schelers übernimmt und sie nach seiner eigenen, positivwissenschaftlichen Richtung entwickelt, nämlich ein Merkmal sozusagen der „Nachkriegszeitlichen Anthropologie“. (Dabei wird zugleich auch der wichtige Unterschied zwischen der kritischen Gesellschaftstheorie und der Anthropologie Gehlens berücksichtigt.) Als nächstes wird zu Scheler zurückgekommen und im Vergleich seines Menschenbildes mit dem allgemeinen Charakter der „nachkriegszeitlichen Anthropologie“ gezeigt, dass im Menschenbild Schelers dasjenige Immanuel Kants wie Unterwasser fließt. Mit anderen Worten hat Scheler einen Gedanken mit Kant gemeinsam, dass die Funktion der Vernunft darin besteht, *Träger der Persönlichkeit* zu sein, die nicht als Gegenstand der Erkenntnis, sondern als reines Subjekt der Tätigkeit gilt. Es bedeutet für das Menschenbild einen großen Unterschied, ob man, wie Kant und Scheler, aus einer solchen Bestimmung der Menschenvernunft Geschichte oder Gesellschaft erklärt, oder ob man, wie Horkheimer oder Gehlen, die Funktion der Menschenvernunft soziologisch oder biologisch relativiert. Im folgenden werden daher die Menschenbilder Schelers, der nachkriegszeitlichen Anthropologien und Kants als eigentlicher Anfänger der philosophischen Anthropologie verglichen, wobei darauf gezielt wird, zu zeigen, dass trotz des Wechsels der Zeiten eine bestimmte,

einheitliche Menschlichkeit zu formulieren ist, die durch diesen Wechsel durchläuft.

(Das Thema der zweiten Hälfte dieses Kapitels ist der Vergleich der Geschichtsphilosophie zwischen Scheler und Horkheimer.)

5. 1 Scheler und die nachkriegszeitlichen Anthropologien

5. 1. 1 Dialektische Auseinandersetzung zwischen der Menschlichkeit und der geschichtlichen Änderung der Gesellschaft – Scheler-Kritik Horkheimers

Horkheimer führt in seinem Aufsatz „Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie“ die Ansicht der philosophischen Anthropologie Schelers an. Sie besteht darin, „genau zu zeigen, wie aus einer «Grundstruktur des Menschseins *alle* spezifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit»“. Aber nach Horkheimer ist diese Aufgabe „unmöglich“, denn aus der angeblichen unveränderlichen Menschlichkeit die menschlichen kulturellen Handlungen abzuleiten, widerspricht dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Gepräge dieser Handlungen. „Wie sehr auch Werden und Veränderung in die Idee des Menschen aufgenommen werden mag, diese Problemstellung setzt eine feste begriffliche Hierarchie voraus; sie widerspricht dem dialektischen Charakter des Geschehens, in das die Grundstruktur des Seins von Gruppen und Individuen jederzeit verflochten ist, und kann im besten Fall zum Entwurf von Modellen im Sinn naturwissenschaftlicher Systeme führen.“³ Weil Scheler andererseits in seinen letzten Jahren „die theistische Voraussetzung“, nämlich „einen geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen persönlichen Gott“ „zu leugnen begann“, „mußte er folgerichtig das absolute Sein als Mittel der «Stützung des Menschen» für unmöglich erklären“⁴. Obwohl Scheler dies nicht macht, konnte er jedoch seine Metaphysik nicht vollenden. Daraus behauptet Horkheimer: „Dieser Schritt führt in die Richtung einer materialistischen Theorie“ und er versucht, zwar nicht unmittelbar, den schelerschen unvollendeten, seine theistische Voraussetzung „leugnenden“ Entwurf der philosophischen Anthropologie in einer neuen Kleidung der kritischen Gesellschaftstheorie zu übernehmen. Diese „materialistische Theorie“ leugne „nicht das objektive Sein, wohl aber einen absoluten Sinn, der trotz aller Lebensphilosophie und

³ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 251.

anderen pantheistischen Strömungen der Gegenwart in der Tat von jener theistischen Voraussetzung nirgends zu trennen ist“⁵.

In diesem Aufsatz kritisiert Horkheimer nicht nur die philosophische Anthropologie, sondern er entwickelt seinen eigenen Entwurf der „materialistischen Theorie“ oder der kritischen Gesellschaftstheorie, indem er die menschlichen kulturellen Handlungen nicht aus dem „Mensch“ überhaupt, sondern aus der Verschlingung der Menschlichkeit und der Geschichtlichkeit und der Gemeinschaftlichkeit zu erklären versucht. Daher ist es *erstens* wichtig, dass er im Gegensatz zu dem Metaphysiker, der aus „Werten überhaupt“ „ein ideales Sollen“ abzuleiten versucht, „ihre [der Werte] Funktion im Denken“⁶ für wichtiger hält. Horkheimer beruft sich dazu auf die Schelers Lehre der Rangordnung der Werte in seiner Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Scheler legt dort die Rangordnung der Werte des Angenehmen und des Unangenehmen, derjenigen des vitalen Fühlens, der geistigen Werte und derjenigen des Heiligen vor und versucht, in einem Akt, höhere oder niedrigere Werte *vorzuziehen* oder *nachzusetzen*, und die apriorische, evidente Struktur der menschlichen geistigen Handlungen, nämlich „Vorzugsevidenz“ zu finden.⁷ Mit diesem Entwurf ist Horkheimer einigermaßen einverstanden, aber er behauptet andererseits, dass das Vorziehen und das Nachsetzen der Werte nicht aus der schelerschen Konstruktion des „Wesenszusammenhangs“, sondern aus den geschichtlich bestimmten, nicht ewigen, sondern vergänglichen Wünschen der Menschen erklärt werden sollen. „Nach einer illusionslosen Überzeugung läßt sich das mit ihr [der *intuitiven* Vorzugsevidenz] selbst verknüpfte Handeln dagegen nicht in einen durchsichtigen Zusammenhang mit evidenten Verhältnissen bringen, sondern geht aus der Existenz einer nicht weiter zu legitimierenden, sondern nur historisch zu erklärenden Sehnsucht nach Glück und Freiheit für die Menschheit hervor. Wenn in diesem Wunsche ein Bild des künftigen Menschen, ein bestimmtes Ideal enthalten ist, so wird es doch nicht als Urbild hingestellt, sondern von seinen Trägern selbst als durch die gegenwärtigen Verhältnisse bedingte, mit ihnen selbst vergängliche Zielvorstellung aufgefasst.“⁸ Allerdings wäre es falsch, anzunehmen, dass Horkheimer die Reduktion aller Werte auf jeweilige individuellen Wünsche oder Gesellschaftsverhältnisse meinte. Denn eine solche Annahme könnte als eine Weltanschauung einer anderen, falschen

⁴ Ebd. S. 256.

⁵ Ebd. S. 256.

⁶ Ebd. S. 258.

⁷ Vgl. ebd. S. 258f. Dazu auch vgl. das vierte Kapitel dieser Arbeit.

⁸ Ebd. S. 259.

Metaphysik die Bahn brechen, die zwar in einer entgegengesetzten Richtung zu jener Metaphysik steht, die nämlich aus den geistigen Werten die Gesellschaftsverhältnisse zu erklären versucht. Dagegen kritisiert Horkheimer nur diejenige Haltung der Forscher, die ein bestimmtes Menschenbild aus der Geschichtlichkeit und der Gemeinschaftlichkeit abstrahiert und versucht, aus der davon gewonnenen angeblichen Menschlichkeit alle Werte zu deduzieren. In der Tat erlaubt die das Menschenbild fixierende Methode nicht nur den Reduktionismus der höheren Werte wie der idealen Menschlichkeit, sondern auch denjenigen, der alle menschlichen Handlungen aus dem Egoismus erklärt. Wie Horkheimer andeutet, fasst die Anthropologie Hobbes einerseits den Menschen als ein vom Egoismus für die Selbsterhaltung gefangenes Sein, während sie andererseits auch als das Wesen des Menschen erklärt, dass er seine individuelle Willkür aufgibt und sich dem Versprechen oder dem Vertrag unterordnet, um einer gemeinsamen Regierung zu folgen. In diesem Sinne enthält die Anthropologie Hobbes einen Widerspruch,⁹ aber dieser Widerspruch ist für die „Funktion der Werte im Denken“ andeutungsvoll. Werte entspringen nicht aus einem konsequenten Menschenbild, sondern aus der Verschlingung der geschichtlich entstehenden Verhältnisse und der ihnen entsprechenden Menschlichkeit. Diese axiologische Methode Horkheimers ist eine Stellungnahme, die jener negativen Dialektik Adornos ähnlich ist, die versucht, das Ideal („das Andere“) nicht zu substantialisieren, sondern nur negativ in der Praxis der Kritik der Gegenstände aufzuzeigen.

Eine andere Stelle aus den „Bemerkungen“, in der der Entwurf der kritischen Gesellschaftstheorie entwickelt wird, ist *zweitens* diejenige, die einen Gesichtspunkt liefert, um den Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Änderung der Sozialstruktur und der Änderung der Werte zu betrachten. Daraus ist die folgende, nicht gering naive marxistische Position wichtig, die wahrscheinlich darum konzipiert wird, den Gegensatz zwischen der angeborenen Ordnung der Werte im Altertum und dem Mittelalter und der neuzeitlichen Lehre der gleichberechtigten Werte zu schlichten. „Der Adel von Geburt wird wieder eingeführt, wenn sein Gegenteil, die Gleichheit der Menschen, aus einer Ideologie zur Wahrheit wird.“¹⁰ Hier soll aber die marxistische Position Horkheimers in den 30er Jahren nicht ausgeführt werden. Hier wird nur aufgezeigt, dass Horkheimer damals schon Deutschland mit anderen Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung verließ und derjenigen Situation entgegensah, in der die

⁹ Vgl. ebd. S. 262.

¹⁰ Ebd. S. 271.

moralischen Ideen im Monopolkapitalismus sich so änderten,¹¹ dass die Idee der bürgerlichen Gesellschaft, die Freiheit von Kant oder Fichte, einer Verschleierung für ohnmächtige Individuen wird, die sich der wirklichen Macht anpassen mussten.¹² Aus dem Gesichtspunkt der vorliegenden Untersuchung sind die Hinweise Horkheimers wichtig, dass die Idee der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft, die die formale Gleichberechtigung der Werte der Menschen voraussetzt und versucht, dieselben Werte nicht von dem Zufall wie der Geburt, sondern von der Arbeit und der Leistung abhängig zu machen, in jener Situation nicht realisiert werden konnte, in der „die Bedingungen für Arbeit und Genuß der Klasse nach verschieden waren“¹³. Er sieht es als die heutige Aufgabe an, „daß der bloße Eintritt in die Welt Glück bedeutet, aber nicht durch Macht über andere, sondern durch die Herrschaft der Menschheit über die Natur“¹⁴. Hier übernimmt Horkheimer die kantische Ansicht über die Funktion der Vernunft in seinen geschichtsphilosophischen Schriften wie *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) oder *Zum ewigen Frieden* (1795), dass durch die Vernunft die Menschen den blinden Naturzustand überwinden und den bürgerlichen Zustand stiften können. In der Tat berührt er oft sowohl vor als auch nach dem Krieg die kantische Idee der Menschlichkeit.¹⁵

¹¹ „Früher galt die Macht als unmoralisch, wenn sie mit Verträgen in Konflikt kam, heute verstößt ein Vertrag gegen die Moral, wenn er den Machtverhältnissen zuwiderläuft.“ Ebd. S. 264f.

¹² „Zur Unabhängigkeit des Menschen, der dieses Ziel im Auge hat, gehört es, in einer Zeit, in der die kleinbürgerlichen Massen unter dem Titel der Ehre unbedingt die Staatsmacht bejahen lernen, die vom klassischen Idealismus verkündigten Qualitäten, Selbständigkeit und Festigkeit des Individuums, gegen seine eigenen Epigonen zu zeigen und anzuwenden. Die Ideen, unter denen die Gesellschaft Kants und Fichtes zur allgemeinen wurde, sind längst zur Maske geworden.“ Ebd. S.266.

¹³ Ebd. S. 271.

¹⁴ Ebd. Horkheimer lehnt in seinem nachkriegszeitlichen Vortrag „Zum Begriff der Vernunft“ (1952) die Gültigkeit des „Pluralismus“ ab, der den Anwendungsbereich der Vernunft in den pragmatischen und nicht pragmatischen einteilt und aus dem letzteren die Kultur ableitet. „Die Abspaltung und Neutralisierung der Kultur hilft nicht gegen das Zerstörungswerk der subjektiven Vernunft. Es gilt, den Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver Vernunft nicht durch die Entscheidung für eine Alternative, auch nicht von außen her durch Milderung der Gegensätze oder Hypostasierung von Ideen zu überwinden, sondern durch Versenkung in die widersprüchliche Sache selbst.“ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7, Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985, S. 33. Es ist nicht anderes ist als Adorno, der behauptet, Kultur soll nicht in den von der ökonomischen Ratio befreiten Schutzgebiet eingefasst werden, sondern man muss ihre Elemente der gesellschaftlichen Arbeit beachten. Diesen Standpunkt hat Horkheimer mit Adorno gemeinsam. In Bezug auf die Methode Schelers ist es zu berücksichtigen, dass er in seiner Schrift *Arbeit und Erkenntnis* (1925) „spontane Akte der triebhaften Aufmerksamkeit“ als die Quelle der Erkenntnis ansieht und sie in die die Natur herrschende Haltung und die sich mit der Natur vereinigende Haltung einteilt. Aber andererseits könnte der Pluralismus in der schelerschen wissenssoziologischen Typenlehre der Herrschaftswissen, der Bildungswissen und der heilenden Wissen für die Sanktionierung der Kultur gebraucht werden, die den gesellschaftlichen Widerspruch verschleiert. Der Monismus der Vernunft in der kritischen Gesellschaftstheorie scheint im Gegenteil insoweit vorteilhafter als dieser Pluralismus, als der erstere sowohl den Egoismus in den kulturellen Werten als auch philanthropische Elemente im ökonomischen Bereich verdeutlichen kann.

¹⁵ Zum Beispiel behauptet er in einem Vortrag „Zum Begriff des Menschen“ (1957): „die Gesellschaft wird rational erst, sofern sie die Kantische Hoffnung erfüllt“. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 7, S. 66.

5. 1. 2 Relativierung des Menschenbildes und Kritik der Entfremdungstheorie —

Gehlen und die kritische Gesellschaftstheorie

Arnold Gehlen (1904-76) spielte die leitende Rolle in der philosophischen Anthropologie in der Nachkriegszeit in Deutschland. Er gibt deutlicher als Horkheimer zu, dass seine wissenschaftliche Problematik unter dem Einfluss von der Anthropologie Schelers steht. Zum Beispiel nimmt Gehlen in seinem aus dem Jahr 1975 veröffentlichten Aufsatz „Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers“ die Grundkonzeption der schelerschen Anthropologie auf, nämlich die „Konstruktion“, dass der Geist, der „ursprünglich schlechthin ohne alle ‚Macht‘, ‚Kraft‘, ‚Tätigkeit‘“¹⁶ ist, „indirekt“ „über die machtvollen Drangfaktoren Herr werden“ kann, und dass er „wertniedere Vorstellungen verbietet und sich werthöhere vorhält“. Gehlen schätzt diese Konstruktion als „geistreich“ hoch.¹⁷ Ein solches Vertrauen auf den Geist bei der schelerschen Anthropologie könnte den Ausgang für die Konzeption der Anthropologie Gehlens ausgemacht haben. Denn Gehlen erkennt dieser Konstruktion Schelers zunächst den Wert als „die sozusagen phänomenologische Variante der Sublimierung“¹⁸ zu. Aber er ist andererseits skeptisch, ob diese Theorie, die sich auf die klassische „Drang-Geist-Problematik“¹⁹ stützt, im Vergleich zu einer psychologischen Theorie, die beweist, „die Frustration wäre durch bloße Umweltveränderung aufzuheben und die Aggression fiel dann dahin“,²⁰ noch eine plausiblere Theorie sein kann. Die Anthropologie Gehlens ist dagegen dafür charakteristisch, dass sie Ergebnisse der neueren positiven Wissenschaften wie der Handlungstheorie und der soziologischen Theorie in sich aufnimmt. Obwohl Scheler auch derjenige ist, der versuchte, Ergebnisse der Physik, der Biologie, der Medizin, der Psychologie usw. in seine eigene Anthropologie aufzunehmen, konnte er jedoch den Willen nicht aufgeben, eine Metaphysik aufzubauen. Der Aufsatz „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928), den Gehlen hier behandelt, ist derjenige, der den Auszug der ganzen Philosophie Schelers knapp vorlegt. Gehlen interpretiert die Richtung Schelers „in seiner letzten Frankfurter Zeit“, die auch in diesem Aufsatz dargestellt ist, als eine Stellung, „die Metaphysik überhaupt als eine vertretbare Position preiszugeben“.²¹ Dort nimmt daher

¹⁶ Arnold Gehlen, *Gesamtausgabe*, Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt am Main 1983, S. 249.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 250.

¹⁸ Ebd. S. 252.

¹⁹ Ebd. S. 253.

²⁰ Ebd. S. 251.

²¹ Ebd. S. 254.

die sich auf die positiven Wissenschaften stützende Anthropologie Gehlens den Ausgangspunkt ein, wo er alle gleichsam Residuen der Metaphysik, die noch Scheler anhafteten, endgültig erledigt. Allerdings gesteht er zu, dass Scheler „als Begründer der philosophischen Anthropologie“ mit der weiteren, „immer mehr von der Metaphysik zur Empirie hin drängende[n] Entwicklung“²² nicht befriedigt wäre.

Andererseits zeigt Gehlen keine systematische Meinung über die zeitgenössische Frankfurter Schule, nämlich die *Kritische Theorie*. Aber in dem aus dem Jahr 1952 veröffentlichten Aufsatz „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“ berührt er Erich Fromm, der nicht wenig mit der Frankfurter Schule zu tun hat und damals in den Vereinigten Staaten tätig war. Dort erkennt Gehlen nur die beschränkte Aktualität der in Fromms Schrift *Man for himself* (1947) im Allgemeinen angewiesenen *Entfremdungstheorie* an, die aus dem früheren Marx entsteht. Dadurch differenziert Gehlen seine eigene philosophische Anthropologie von der auf den Marxismus hinweisenden Sozialpsychologie oder Sozialphilosophie. Nach Gehlen entspringt die Entfremdungstheorie, die den Tatbestand kritisch betrachtet, dass Ergebnisse der menschlichen Handlungen sich verselbständigen und über die Menschen herrschen, aus dem Freiheitsbegriff Fichtes, demnach „der Mensch «die Freiheit» realisiert, indem er die Verfügungsgewalt über die ihm entglittenen Produkte seiner eigenen Selbständigkeit wiedererlangt“²³. Daher geht die Entfremdungstheorie von Fichte aus über Marx und gelangt bis zu Fromm. Gehlen behauptet danach, dass schon in den früheren 50er Jahren diese Entfremdungstheorie und „der Marxismus früher Art“²⁴ ihre Aktualität verloren haben. Als der Grund dafür wird *erstens* der *geschichtliche* aufgezählt: Die Aussicht der marxischen Entfremdungstheorie nämlich, dass Arbeiter über ihre Produkte und die Produktionsmittel herrschen und Arbeitsteilungen und Klassen aufgeben sollen, könnte in der Lage der westlichen Wirtschaftsgesellschaft im 19. Jahrhundert gleichsam *sektiererisch* verwirklicht werden sein, denn damals war die Arbeiterklasse nur Minderheit der ganzen Bevölkerung und damalige Fabriken waren meistens nur wenige Textilfabriken und Eisengießereien. Dagegen wird in der nachkriegszeitlichen westlichen Situation, in der der Staat selbst „als Inhalt und Ergebnis“ und als der „Versorgungs- und Fürsorgestaat“ gestaltet wird und der Klassenkampf sich von demjenigen „gegen“ Staat zu demjenigen „um“ den Staat vermittelt der parlamentarischen Politik geändert hat, die Möglichkeit, dass die Arbeiter durch den

²² Ebd. S. 253.

²³ A.a.O., S. 366.

²⁴ Ebd. S. 377.

Aufbruch die Produktionsmittel übernehmen, veraltet und sogar auf dem fortgeschrittenen Niveau der Technik „ein völlig absurder Gedanke“²⁵. Daher findet die Entfremdungstheorie „seit Anfang der sechziger Jahre“ gerade noch in der Psychologie „ihr reelles und ehrliches Gebiet der Anwendung“²⁶. Das heißt, dass die Entfremdungstheorie von der politischen Philosophie zu der „schlechthin wichtigsten Denkfigur der Psychoanalyse: der Seele die Verfügung über die ihr entglittenen Produkte ihrer eigenen Selbsttätigkeit wiederzugeben“²⁷, neutralisiert wurde.

Der andere Grund, weswegen „der Marxismus früher Art“²⁸, der sich auf die Entfremdungstheorie stützt, in der nachkriegszeitlichen westlichen Gesellschaft seine Aktualität verloren hat, ist der *philosophische*, der dem Inhalt nach auf den Charakter der gehlenschen Anthropologie einfach hinweist. Danach wird das Schema der Überwindung der Entfremdung selbst, wonach alle Produkte des Subjekts zu demselben wiedererlangt werden sollen, als ein einseitiges Menschenverständnis angesehen. Sowohl in dem Subjektivismus als auch darin, dass die Idee der Menschlichkeit, die eigentlich nur als Gattung realisiert werden kann, hier einzelnen Menschen auferlegt wird, sind nach Gehlen sowohl der Idealismus als auch der Materialismus falsch, die sich auf die Entfremdungstheorie stützen. „Man kann auch Fehler machen, zu groß zu denken: nicht vom Menschen, sondern vom Individuum, vom Ich, und kann versuchen, das, was von der Idee Mensch aussagbar ist, auf diesen oder jenen Menschen direkt anzuwenden. Merkwürdig, daß das Ernstnehmen menschlicher hoher Möglichkeiten, wenn es sich direkt ins Leben hinein auswirken will, in so hohem Grade destruktiv sein kann. Wer das Gefühl der Freiheit und der großen Bestimmung des Menschen enthusiastisch realisieren, wer diese ungeheure Entlastung dahinstörend darleben will, wer in diesem Gedanken sein Herz höher schlagen fühlt, der ist nach einem rätselhaften Verhängnis der Schrittmacher der Guillotine.“²⁹ Dass Produkte des Subjekts verselbständigt werden, ihre Subjektivität und Unmittelbarkeit verlieren, das ist die Bestimmung, dass *Institutionen* wie Ehe, Eigentum, Kirche oder Staat entstehen können. Der Mensch kann dadurch „zu sich und seinesgleichen ein *dauerndes* Verhältnis nur *indirekt* festhalten, er muß auf einem Umwege, sich entäußernd, wieder finden, und da liegen die Institutionen“³⁰. Indem die Institutionen die Subjektivität und die

²⁵ Ebd. S. 375

²⁶ Ebd. S. 376.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. S. 377f.

³⁰ Ebd. S. 378.

Unmittelbarkeit des Gefühls überwindet, gewährleisten sie uns das überdauerndere, geistigere Leben als „ich, das sich selbst setzt“ Fichtes oder „Man for himself“ Fromms.³¹

Interessanterweise scheint Th.W. Adorno einen ähnlichen Gedanken der Kritik der Entfremdungstheorie kurz vor Gehlen und zwar mit einem Begriff der *Verdinglichung* in einem aus dem Jahr 1951 erschienenen Aufsatz „Aldous Huxley und die Utopie“ zu akzeptieren. Bei einem Seminar des Instituts der Sozialforschung in Los Angeles hielt Herbert Marcuse über einen Roman „Brave New World“ (1932), der die zukünftige Gesellschaft darstellt, in der die Freiheit um der Glückseligkeit und der Sicherheit willen geopfert wird, einen Vortrag. Ihm folgend hielten Horkheimer und Adorno über das „Bedürfnis“ einen Vortrag, aufgrund dessen Manuskripts „Aldous Huxley und die Utopie“ verfasst und später in *Prismen* (1955) zusammengestellt wurde. In diesem Aufsatz schreibt Adorno: „Huxley aber konstruiert Humanität und Verdinglichung in starrem Gegensatz, einig mit der gesamten Romantradition, die den Konflikt des lebendigen Menschen mit versteinerten Verhältnissen zum Gegenstand hat. Er erkennt das humane Versprechen der Zivilisation, weil er vergißt, daß Humanität wie den Gegensatz zur Verdinglichung auch diese selber in sich einschloß, nicht bloß als antithetische Bedingung des Ausbruchs, sondern positiv, als die wie immer brüchige und unzulängliche Form, welche die subjektive Regung verwirklicht einzig, indem sie sie objektiviert. Alle die Kategorien, auf welche das Licht des Romans fällt, Familie, Elternschaft, der Einzelne samt seinem Besitz, sind bereits Produkte der Verdinglichung.“³²

Die Antinomie zwischen demjenigen, der von der Geburt bis zum Tod in die Klassengesellschaft eingefasst wird und das Denkvermögen verloren hat, und demjenigen, der mit dem eigenen freien Willen denken und handeln kann, ist „totalitär“, weil sie keine Ausnahme zulässt.³³ Diese Antinomie beseitigt Adorno, denn „die Menschheit hat nicht zwischen totalitärem Weltstaat und Individualismus zu wählen“,³⁴ und er plädiert für die Möglichkeit der „dialektischen Auseinandersetzung“³⁵ zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und des „Hinausgehens über die monadologische Existenz“³⁶. Die Menschheit erhebt einerseits der Gesellschaft gegenüber Anspruch auf

³¹ Vgl. ebd. S. 379.

³² Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10-1, Frankfurt am Main 1977, S. 108.

³³ Vgl. ebd. S. 118.

³⁴ Ebd. S. 122.

³⁵ Ebd. S. 101.

³⁶ Ebd. S. 105.

die eigene Freiheit, während diese individuelle Freiheit andererseits keine isolierte Selbstbestimmung bedeutet. Es kann auch eine Bestimmung für die menschliche Freiheit sein, dass die Individuen die Isoliertheit überwinden und solidarisch sowie spontan die Gesellschaft oder Institutionen herstellen. Deswegen führt das obige Zitat das Vermögen der vereinigten Individuen an, aus sich selbst die Institutionen herzustellen, und hat keine Absicht, die Entfremdung oder die Verdinglichung als solche zu bejahen. In diesem Punkt übernimmt Adorno, im Gegensatz zu Gehlen, der vermutlich die Absicht hat, die Entfremdung als unvermeidbar zu bejahen, eine horkheimersche Aufgabe, durch die rationale Beherrschung der sozialen Verhältnisse die menschliche Freiheit zu realisieren. Adorno beabsichtigte, „das komplementäre Verhältnis von Kollektivierung und Atomisierung“³⁷ zu durchschauen und durch die Überwindung dieses Verhältnisses die Dynamik der Gesellschaft wiederzubeleben. Im Gegensatz zu der konservativen Forderung Gehlens, die revolutionäre Selbstverwirklichung zu beschränken,³⁸ hat Adorno seinen Standpunkt in dem Gedanken der Freiheit und der Autonomie, der seit der Französischen Revolution die naturwüchsige Klassengesellschaft zu überwinden beabsichtigt.

Adorno hält weitere Distanz als Gehlen zu der Handlungstheorie, die bestimmte menschliche Handlungen für objektiv kontrollierbar hält. Zum Beispiel behandelt er „das conditioning, ein[en] schwer übersetzbar[e] Ausdruck“, das die „vollkommene Präformation des Menschen durch gesellschaftlichen Eingriff“³⁹ bedeutet, nämlich durch beliebige Steuerung der Umgebung bestimmte Reaktionen oder Handlungsweise im Menschen herzustellen. Hieraus kann man keinen Unterschied zwischen Adorno, der mit dem heteronomen „conditioning“ nicht einverstanden ist, und Gehlen verkennen,

³⁷ Ebd. S. 105.

³⁸ Karl-Otto Apel wirft dem gehlenschen Ansatz der geschichtsphilosophisch-anthropologischen Begründung der Philosophie der Institution vor, dass sich die Realisierung der Freiheit durch die Institution, die zwar als solche „die tiefe innere Wahrheit und Aktualität“ hat, dennoch nicht notwendig aus dem Modell der alten Riten resultieren muss, worunter die willkürliche, individuelle Subjektivität gänzlich subsumiert war, obzwar Gehlen in ihnen den eigentlichen Ursprung der Institution, von der die modernen Kulturen abweichen, zu finden sucht. Nach Apel soll die universalistische Ethik, die den Ansatz Gehlens der Philosophie der Institution weitersetzen soll, eher in der „Transzendenz ins Jenseits“, nämlich in dem nachkonventionellen Denken, ihren eigentlichen Ursprung haben als in der „Transzendenz ins Diesseits“, nämlich in der Zucht der Subjektivität ins Institutionelle. Sonst würde der Fluch gegenüber der Subjektivität direkt zur Legitimierung der Institutionen qua Institution führen, obwohl sie ungeheure Unmenschlichkeit begleiten können. „Damit bleibt Gehlen offenbar keine Möglichkeit, die Rebellionen der Subjektivität – und auch die großen «europäischen Revolutionen» [...] – in ihrer geschichtlichen Berechtigung anzuerkennen, den Umstand also, daß nicht nur die schreckenerregende Labilität der individuellen Subjektivität sich immer erneut im Institutionellen festmachen muß, sondern auch umgekehrt die Unmenschlichkeit erstarrter Institutionen immer erneut aus der rebellierenden Subjektivität her beseitigt werden muß, um einer echten Vermittlung und Versöhnung beider Pole den Weg offen zu halten“. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie, Band 1, Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Zweite Auflage, Frankfurt am Main 1981, S. 207.

der die Gültigkeit jener psychologischen Theorie anerkennt, die beweist, „die Frustration wäre durch bloße Umweltveränderung aufzuheben und die Aggression fiel dann dahin“. Wie schon berührt, ist Gehlen gegenüber der Konzeption der Metaphysik, dass der menschliche Geist der Umwelt autonom gegenüberstehen soll, nicht gering skeptisch eingestellt. Und sogar macht er die Tierheit des Menschen und die Kontinuität zwischen dem Menschen und den anderen Tierarten zu einem Grundmotiv der nachkriegszeitlichen neuen philosophischen Anthropologie. Die Stellungnahme Gehlens gegenüber der Metaphysik ist viel entscheidender und bewusster als die Horkheimers und Adornos, weil Gehlen dem Menschen nicht mehr wegen der Freiheit und der Autonomie eine Sonderstellung in der Welt zuerkennt. Die Skepsis dem marxistischen Naturalismus sowie Humanismus gegenüber, die Hervorhebung des heteronomen Charakters der Institutionen und die durchdrungene Relativierung des klassischen Menschenbildes machen die Leitmotive der gehlenschen Anthropologie aus.

5. 1. 3 Die Schwäche des Menschseins und die Moralität – eine gemeinsame Aufgabe der nachkriegszeitlichen Anthropologie

Im Kontrast zu der philosophischen Anthropologie Schelers, die die Fähigkeit des menschlichen Geistes betont, kommt es der gehlenschen Anthropologie auf die Kontinuität zwischen dem Menschen und den anderen Tierarten und die heteronome Seite des Menschen an, der mittels der Institutionen lebt. Sie stellt das klassisch neuzeitliche Menschenbild, das sich auf die Freiheit und die Autonomie stützt, in Frage. Dagegen scheint für Horkheimer und Adorno, die versuchen, durch ihre kritische Theorie die Grenze der philosophischen Anthropologie Schelers zu überwinden, das Menschenbild der Freiheit und Autonomie der letzte Stützpunkt zu sein. Aber Horkheimer und Gehlen kritisieren beide die philosophische Anthropologie Schelers und entwickeln damit ihre eigenen Wissenschaften. Daraus könnte man ihre gemeinsame Problematik ablesen. In der Tat bestimmt Gehlen in seinem Aufsatz „Das Menschenbild in der modernen Anthropologie“ (1958) die Annahme der Anthropologie des späteren Scheler: „Der Mensch ist der Möglichkeit nach ein «Neinsager» zum Leben in sich selbst, die Triebimpulse unterdrückend oder doch regulierend, also fähig zu moralischen Entscheidungen“⁴⁰, als den Dualismus zwischen der „Sachlichkeit nach außen“ und der „Freiheit nach innen“, nämlich denjenigen einer „weitverbreitete[n]

³⁹ Adorno, ebd. S. 100.

⁴⁰ Gehlen, A. a. O., S. 166.

Popularphilosophie“.⁴¹ Und er behauptet, dass dieser extreme Dualismus weder mit den wissenschaftlichen Tatsachen noch mit der überlieferten Philosophie übereinstimmt, weil z.B. der Geistesakt wie „das Sehen“ nicht vom Leiborgan des Auges abgetrennt werden kann und weil die christliche Philosophie, die zwar den Dualismus von „zwei Substanzen“, nämlich dem Geist und dem Leib annimmt, dennoch „ihre substantielle Einheit im Menschen“⁴² lehrt. Demgegenüber legt Gehlen als einen Gesichtspunkt, der den Dualismus überwinden könne, denjenigen der „Handlung“ vor und sucht den hauptsächlichsten Bestimmungsgrund des Menschen darin, dass der *intellektuelle* Akt einen *biologischen* Ursprung hat und dass der Mensch versucht, seinen Mangel an den von Natur begabten Waffen oder an den scharfen Sinnvermögen mit den Handlungsfähigkeiten, um die Natur zu verändern und sich ihrer zum eigenen Leben zu bedienen, „kompensieren“⁴³ zu können. Obwohl Scheler selbst diesen Punkt mit dem Begriff der „Weltoffenheit“ thematisiert, betont Scheler, so Gehlen, den „Hang zum Äußersten und Exzentrischen“,⁴⁴ vernachlässigt weiter, dass „[d]as bloße Überleben [...] bereits als ein Meisterstück [erscheint]“⁴⁵ und zieht das heroische moralische Erwachen des Individuums diesem als solchem erstaunlichen Werk des *bloßen Überlebens* vor. Angenommen aber, dass die Moralität selbst aus den halb triebhaften Gesetzen der Volksstämme, um des Überlebens der Genossen willen, entspringt, verengt sich der für den Menschen eigentümliche Bereich, vor allem derjenige der *Metaphysik*. Indem Gehlen der Genealogie der Ethik skizzenhaft folgt, wie den Gesetzten in den ersten asiatischen Großreichen, wonach der Fremde einfach der wahrscheinliche Feind war, der stoischen Ethik im römischen Weltreich für die Menschen überhaupt, dem Gebot im Christentum, im Fremden den Bruder zu sehen, und der Rehabilitierung des Liebesgebots in der Gegenwart, „wo die Kriegsmittel die Ferntötung ganzer Bevölkerungen so weit ermöglichen, daß ein bloßer Druck auf den Knopf einen bloß noch gedachten Feind vernichten kann“,⁴⁶ betont er, und zwar mit einem nicht wenig skeptischen Ton,⁴⁷ die *Allgemeingültigkeit* der menschlichen Moral, die Lehre über die naturwüchsige Entstehung des Intellekts ergänzend. „Wenn man Sitten all das nennt, was sich instinktiv oder durch Traditionen gesichert oder durch soziale Anpassung einregelt, so sind die Sitten jetzt über die Welt hin in vollem Verfall. Wenn [dagegen]

⁴¹ Vgl. ebd.

⁴² Ebd. S. 167.

⁴³ Ebd. S. 167.

⁴⁴ Ebd. S. 171.

⁴⁵ Ebd. S. 168.

⁴⁶ Vgl. ebd. S. 173f.

⁴⁷ Vgl. Anm. 38 dieses Kapitels.

«Moralität» das nennt, was das bewußte ethische Gefühl und an Verantwortlichkeit nahe legt, so ist hier die Menschlichkeit sicherlich im Fortschreiten begriffen.“⁴⁸

Während Scheler die Eigentümlichkeit des Menschen in der Verneinungsfähigkeit der Lebensdränge sucht, betont Gehlen, dass die menschlichen Instinkte schwach und unstetig sind, und dass auch der ihnen entspringende Intellekt gleichermaßen unstabil ist. Obwohl der Intellekt den Mangel der von Natur begabten Fähigkeiten ergänzt, ist die Menschheit nach den zwei Weltkriegen sich dessen bewusst, dass der Intellekt selbst zur Lebensgefahr werden kann. Diese Unstetigkeit des Menschseins, ein „riskiertes“ Wesen,⁴⁹ kann es legitimieren, der heroischen Verneinung der Lebensdränge das Überleben des Menschseins selbst vorzuziehen. Genau in diesem Punkt kann man annehmen, dass die Kritische Gesellschaftstheorie Horkheimers und Adornos, die die Drohung des Totalitarismus erlebten und in ihrem gemeinsamen Werk *Dialektik der Aufklärung* eine anthropologische These darstellen, dass die Menschenvernunft in die Barbarei umstürzt (oder zumindest sich mit der Barbarei verbindet), und die „philosophische“ Anthropologie Gehlens die *Schwäche des Menschen* als eine gemeinsame Problematik haben.

Dies wäre teilweise aus der Änderung des geschichtlichen Hintergrunds erklärbar, denn Scheler verließ im Jahr 1928 die Welt, während Horkheimer, Adorno und Gehlen zwei Weltkriege erlebten. Und der Änderung der westlichen ökonomischen Gesellschaft vom Laissez Faire zu dem revidierten Kapitalismus (oder der Sozialen Marktwirtschaft in Deutschland), wie es Gehlen im Kontext der Kritik der Entfremdungstheorie aufzeigt, oder derjenigen des Staats vom „Nachtwächter-“ zum Wohlfahrtsstaat (oder dem Sozialstaat in Deutschland), entspricht, dass sich in der westlichen Gesellschaft das Menschenbild der Freiheit und Autonomie relativiert. Schon das Gesellschaftsbild, das Horkheimer thematisiert, wonach weder Geburt noch Leistung kein einziger Maßstab der Werte sein sollen, sondern „der bloße Eintritt in die Welt Glück bedeute[n]“ soll, scheint sogar die nachkriegszeitliche Idee des Sozialstaats zu antizipieren. Es ist vor allem wichtig, dass sowohl Adorno, der für die Individualität gegenüber der Gesellschaft sowie die die Atomisierung selber überwindende Gemeinschaftlichkeit, als auch Gehlen, der für die dauerhafte, vermittelte Erhaltung der menschlichen Verhältnisse seinerseits plädiert, die *Institutionen* als ein unentbehrliches Moment für das menschliche Leben halten. Für beide Verständnisse ist die mit dem Intellekt begabte Menschheit diejenige, die einerseits zwar viele kulturelle Ergebnisse gezeitigt hat, die

⁴⁸ Ebd. S. 173.

andererseits jedoch ein schwaches, unstetiges Wesen ist, das sein eigenes Leben der Gefahr gerade wegen der Hochentwicklung der Technologie aussetzen kann. Das Vertrauen auf das normative Bild des „Menschen“ überhaupt ist für diejenigen Anthropologen, die auch nach dem zweiten Weltkrieg tätig waren, schwer ernst zu nehmen.

Es soll hier aber erneut problematisiert werden, dass die Kritik, die sowohl die Kritische Gesellschaftstheorie als auch die „philosophische“ Anthropologie nach dem zweiten Weltkrieg auf Scheler ausübte, sich dem Wesen nach eher dem klassischen Menschenbild in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zuzuwenden scheint. Sie beginnen ihre theoretische Arbeit zunächst mit der Relativierung des „Menschen“ überhaupt, woraus alle menschlichen kulturellen Ergebnisse deduktiv abgeleitet werden könnten, sei es im geschichtlichen oder gesellschaftlichen Prozess, sei es in der Kontinuität zwischen dem Menschen und den anderen Tierarten. Obwohl das Menschenbild, das sie zu relativieren versuchen, aus der schelerschen Anthropologie entspringt, besteht in der Tat die Absicht Schelers selbst, wie es in seiner Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* dargestellt wird, darin, die von dem kategorischen Imperativ einfach dargestellte kantische Ethik, die nichts anderes ist als ein großes Ergebnis der Aufklärung, und den von ihr angenommenen Gedanken der formalen Gleichheit der Menschen zu relativieren und darauf die Methode der Erkenntnis der sowohl substantiellen als auch apriorischen Rangordnung der Werte zu begründen. Scheler konzipiert diese materiale Wertethik im engen Zusammenhang mit dem Gesellschaftsbild der religiösen, kulturellen *Solidarität*, das den neuzeitlichen Liberalismus und das atomistisch isolierte Menschenbild relativieren kann.⁵⁰ Wenn es erlaubt wird, das klassisch neuzeitliche Menschenbild mit Bezug auf die absolute Freiheit und Autonomie zu verstehen, die dem ökonomischen Liberalismus entsprechen können, wurde die Arbeit der *Relativierung* schon vor der Kritischen Gesellschaftstheorie und der nachkriegszeitlichen Anthropologie von der schelerschen Philosophie angefangen, den sie als den Gegenstand der kritischen Übernahme ansehen. Es ist zwar unbezweifelbar, dass der von der Geschichtlichkeit und der Gemeinschaftlichkeit abgesehene, metaphysische „Mensch“ überhaupt, den Horkheimer kritisiert, und der moralische Mensch im starken Sinne als Möglichkeit der Verneinung der Lebensdränge, den Gehlen kritisiert, jeweilig „eine“ Seite der schelerschen Annahme sind. Aber sie sind zugleich auch popularisierte, „kantische“ Menschenbilder,

⁴⁹ Ebd. S. 169.

genau die Scheler selbst zu überwinden und zu relativieren versucht. Hier sticht eine Abweichung des Kritisierten von der Absicht der Kritisierenden ins Auge. Was ist denn der Grund, weswegen die Konzeption der schelerschen Anthropologie in seinen letzten Jahren so angesehen wurde, als wäre sie die Verkörperung des klassischen Menschenbildes?

5. 1. 4 Die Sonderstellung des menschlichen Geistes – Erbe der essentialistischen Anthropologie Schelers

Um die jetzt aufgestellte Frage zu beantworten, soll hier der Text, der den schelerschen Entwurf der philosophischen Anthropologie in seinen letzten Jahren behandelt, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ berücksichtigt werden. Wenn man nämlich aus diesem Aufsatz ablesen könnte, dass hier der Entwurf in dem „Formalismus“, das klassisch-neuzeitliche Menschenbild zu überwinden bzw. zu relativieren, zurückgezogen wird und gleichsam ein Atavismus zu der kantischen Philosophie vorliegt, dann könnte der Grund des jetzt berührten Missverständnisses klar gemacht werden. Zunächst könnten zwei Schwerpunkte so lauten: *erstens*; ob Scheler den Menschen „überhaupt“, der, wie Horkheimer es ansieht, von den geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen abstrahiert ist, konzipiert. Und *zweitens*; ob Scheler die Möglichkeit, wie Gehlen es sieht, Lebensdränge zu verneinen, für den wichtigsten Bestimmungsgrund des Menschen hält.

Hier soll zuerst bezüglich des letzteren Punktes argumentiert werden, während der erstere in der zweiten Hälfte dieses Kapitels behandelt wird. Das wichtigste Motiv des schelerschen unvollendeten Hauptwerks *Philosophische Anthropologie* sollte es sein, insofern es aus dem Aufsatz „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, der seinen Entwurf vorlegt, abgelesen werden kann, den *Geist* als das wichtigste Merkmal für die „Sonderstelle“ des Menschen anzusehen. Nach Scheler sind auch andere Tierarten als der Mensch deutlich oder nur keimhaft mit der „seelischen Wesensform“ (Psyche) ausgestattet, wie Drang, Instinkt, Assoziation und Wahlfähigkeit. Sie sind entweder Lebensphänomene selbst oder Vermögen, diese Phänomene zu erkennen und damit diesen zu dienen. Daher sind sowohl das Menschenbild als *homo sapiens* als auch dasjenige als *homo faber* einseitig, insofern das erstere in Tieren keinen Intellekt anerkennt und das letztere die Differenz zwischen Menschen, der sich mancher Instrumente bedient und sich damit der Umwelt anpasst, und anderen Tieren nur als

⁵⁰ Dazu vgl. das vierte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

quantitative Differenz ansieht. Dagegen betont Scheler, dass das Prinzip, vermöge dessen der Mensch ein Mensch werden kann, „außer“ dem Leben steht. Dies ist niemals in der seelischen Wesensform enthalten und „ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*“⁵¹. Dieses Prinzip wurde in dem alten Griechenland „*nous*“ (Vernunft) genannt, während Scheler dafür „ein umfassenderes Wort“ *Geist* gebrauchen will und das *Aktzentrum* dieses Geistes *Person* nennt.⁵² Wesentliche Charakteristika dieses Geistes sind folgende: *Erstens* das Vermögen der „Abschütterung des Umweltbannes“, nämlich das Vermögen, der Umwelt gegenüberzustehen und dadurch sich von dem in der Umwelt gebannten Zustand zu befreien (*Weltoffenheit*)⁵³. *Zweitens* das Vermögen, den psychischen Zustand zu *vergegenständlichen* und ihn zu *kontrollieren*,⁵⁴ nämlich das Selbstbewusstsein — nicht „dies ist verboten“, sondern „ich scheue mich davor.“ — und das Vermögen, sowohl den eigenen physischen als auch den psychischen Zustand zu *vergegenständlichen*, durch Begriffe der Zeit und des Raums, die auch ohne Dinge existieren könnten, wie sie nach Scheler aus „Herzensleere“ der unerfüllten Wünsche entspringen.⁵⁵ *Drittens pure Aktivität*, die den Geist und die Person selbst nicht *vergegenständlichen* kann, die daher auch die fremde Person zwar *nach- und mitvollziehen*, aber nicht *vergegenständlichen* kann.⁵⁶ *Viertens* die Unterscheidung des Wesens und der Existenz als das die obigen drei Punkte fundierende Merkmal, das ungefähr die *Universalisierungsfähigkeit* genannt werden kann. Der Intellekt untersucht nämlich die Ursache der einzelnen Schmerzen und die Methode, diese zu beseitigen, während der Geist den *Schmerz überhaupt* untersucht. Und der Mensch hat das Vermögen, die Vielheit der Dinge zu *abstrahieren* und die Zahl auf alle Dinge anzuwenden.⁵⁷

Wegen dieses Wesens des Geistes kann der Mensch dem in den konkreten Tatsachen verschütteten Zustand „Nein“ sagen. Dies bedeutet aber nicht, wie Gehlen in Frage stellt, nur die Möglichkeit, das Leben zu *verneinen*. Dieses „Nein“ wird auch „Entwirklichung“ genannt. Um diesen Begriff zu erklären, geht Scheler zu dem Begriff der *Wirklichkeit* zurück und bestimmt sie als das Erlebnis des *Widerstandes* gegen den Lebensdrang⁵⁸ und es nennt daher „Entwirklichung“, die Momente der Wirklichkeit

⁵¹ Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 9, Bern und München 1976, S. 31.

⁵² Vgl. ebd. S. 32.

⁵³ Ebd. S. 33.

⁵⁴ Als Beispiel dafür ist die Schwächung des *Geistes* durch den *Geist* genannt.

⁵⁵ Vgl. ebd. S. 35ff.

⁵⁶ Vgl. ebd. S. 39f.

⁵⁷ Vgl. ebd. S. 40ff.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 43.

„versuchsweise“ aufzugeben.⁵⁹ Obwohl erst der Geist es ermöglicht, sich des eigenen Lebens zu berauben⁶⁰, soll das „Nein“-sagen zu der Wirklichkeit, wie Scheler behauptet, dennoch mit dem buddhistischen oder schopenhauerschen Verzicht auf den Willen zum Leben nicht direkt gleichgesetzt werden. Scheler fasst die Haltung des Geistes zu den Lebensdrängen als „Hemmung“ und „Enthemmung“, „Leitung und Lenkung“ derselben.⁶¹ Nach Scheler folgt der Geist einer anderen Regel als dem Lebensdrang und er „transzendiert“ ihn. Und, wie schon berührt, nimmt der Geist keine direkte Wirkung auf den Lebensdrang, wie ihn herzustellen, zu löschen, zu vergrößern oder zu vermindern. Wie Spinoza meint, hat der Geist keine Kraft, den Lebensdrang zu steuern.⁶² Vielmehr gewinnt der Geist aus den unteren psychischen Vermögen Kräfte,⁶³ während andererseits die „Triebregulation“ des Geistes auch die „Verlebendigung des Geistes“ genannt werden kann, in dem Sinne, „nur je verschiedene Triebgestalten hervorzurufen, die eben das den Organismus handelnd vollziehen lassen, was er, der Geist « will »“. ⁶⁴ Der Begriff der „Entwirklichung“ bedeutet daher nicht, den Lebensdrang zwanghaft auszuschließen, sondern vielmehr einen Zustand, in dem der Geist den Lebensdrang *transzendiert*, damit er Lebensdränge, die für die geistlich-göttliche Absicht nicht treffend sind, erkennen und sie relativieren kann und ihr entsprechende Lebensdränge fördern kann. In der Tat ist dieses „Nein“ weder als gelegentlich noch als zufällig, sondern als „konstitutionell“⁶⁵ charakterisiert. Der von Scheler konzipierte Akt des Geistes ist nicht die jeweilig versuchte, oft misslungene praktische *Askese*, sondern der Akt der „Entwirklichung“ des Geistes bedeutet die *konstitutionelle* Bedingung für das Dasein des Menschen, der den Lebensdrang transzendiert und ihm einige Richtungen geben kann.

Scheler sieht andererseits das Menschenbild aufgrund des cartesianischen Seele-Leib-Dualismus als grundlegend falsch, weil er in Tieren keine seelische Funktionen anerkennt, die Natur mechanisiert und das Unbewusstsein als eine seelische Funktion nicht annimmt, während Scheler für die „*von Kant schon vermutete*“⁶⁶ ontologische Identität des physiologischen und des psychischen Lebensprozesses plädiert. Nach ihm ist der Gegensatz, den der Mensch erlebt, nicht derjenige zwischen Seele und Leib,

⁵⁹ Vgl. ebd. S. 44

⁶⁰ Vgl. ebd. S.34.

⁶¹ Vgl. ebd. S. 49, S. 50.

⁶² Vgl. ebd. S. 65.

⁶³ Vgl. ebd. S. 52.

⁶⁴ Ebd. S. 49.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 45.

⁶⁶ Ebd. S. 58. H. v. m.

sondern zwischen Geist und Leben, das letztere die Seele und den Leib, die psychischen und physiologischen Prozesse als „zwei Seiten der Betrachtung *eines und desselben Lebensvorganges*“⁶⁷ voraussetzt⁶⁸. In diesem Punkt ist die Interpretation Gehlens, Scheler sei Vertreter des klassischen, cartesianischen Dualismus, nicht passend, denn, obwohl Scheler den Dualismus selbst nicht aufgibt, ist er aber nicht derselbe zwischen Seele und Leib, sondern zwischen Geist und Leben. Dieser Dualismus ist zwar die Position des *Essentialismus* und betont als solcher die „Sonderstelle“ des Menschen in der Natur sowie in dem geschichtlich-gesellschaftlichen Prozess oder im Vergleich zu anderen Tierarten. Aber meiner Meinung nach soll dieser Essentialismus als der Gedanke verstanden werden, der gegen die heutigen Strömungen der Moral, die dazu tendieren, über die wichtigen Dinge opportunistisch zu urteilen, besonders die schon von Kant aufgezeigte „politische Moral“, d.h. Legitimierung der politischen Handlungen durch die Ergebnisse davon, einen Einwand erheben kann.⁶⁹

5. 1. 5 Zur Anthropologie Kants oder zu dem Ausgangspunkt der philosophischen Anthropologie

Es ist für den jetzt überblickten Entwurf des späten Scheler der philosophischen Anthropologie charakteristisch, dass er im Gegensatz zu seiner Schrift in seiner mittleren Stufe *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, eine ähnliche Struktur wie die Philosophie Kants hat. Zwar ist der Gedanke Spinozas darin hochgeschätzt, dass er behauptet, dass der Geist selbst keine positive Wirkung nehmen kann, und Scheler veröffentlicht in dieser Zeit auch ein Essay unter dem Titel „Spinoza“. Aber könnte Scheler möglicherweise in dieser Zeit wesentlich in folgenden drei Punkten ein *Kantianer* genannt werden und ist es vielleicht ein *Atavismus* bei Scheler zu Kant, der Horkheimer oder Gehlen aus Scheler das mit der starken Geistlichkeit begabte Menschenbild ablesen lässt? Nämlich *erstens* 1) entspricht strukturell die Annahme Schelers der ontologischen Identität des Leibs und der Seele, wie er sich selbst vielleicht bewusst ist, dem, dass sowohl Raum und Zeit als transzendente Formen der Anschauung als auch die dadurch zu erkennenden Gegenstände als Erscheinungen, als Anschauungen des erkennenden Subjekts *vergegenständlicht* werden können.⁷⁰

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Vgl. ebd. S. 62.

⁶⁹ Vgl. das sechste und das siebte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

⁷⁰ Man soll auch nicht von dem wichtigen Unterschied der *ontologischen* Identität des Leibs und der Seele von der *epistemologischen* Gleichberechtigung des Raums und der Zeit als Formen der Anschauung absehen. Dieser Unterschied macht ein wichtiges Element der methodischen Differenzen zwischen Scheler und Kant aus, und zwar in der Form, dass Schelers die Funktion der *unbewussten* Triebregungen

Zweitens 2) stimmt der Geist als „*pure Aktivität*“, die sich selbst niemals vergegenständlichen kann, obzwar diese Lehre selbst auch im *Formalismus* vorgelegt und betont worden war, mit Kants Ansicht der Vernunft überein. Bei Kant transzendiert die Vernunft die Sinnlichkeit und den Verstand und lenkt ihre Funktionen. Die Funktion der Vernunft besteht nach Kant darin, äußere Dinge und innere psychische Zustände als Gegenstände theoretisch zu erkennen⁷¹ und in der Praxis der Pflicht zu gehorchen, damit die Maximen der einzelnen Willkür der Menschen mit den allgemeinen Gesetzen des Willens überhaupt übereinstimmen können. *Drittens* 3) entspricht die Ansicht Schelers derjenigen Kants auch darin, zu behaupten, dass der Geist (die Vernunft) der eigenen Regel folgt und weder sich auf den Lebensdrang reduzieren noch daraus entspringen kann und selbst eine *Apriorität* hat. Denn bei Kant ist betont, dass die moralische Regel, die die Befolgung der Pflicht gebietet, und die Regel der Klugheit, die den Menschen Glückseligkeit geben kann, nicht miteinander kausal verbunden sind und dies bestätigt den Unterschied der Vernunft von dem Verstand sowie von der Sinnlichkeit.

Das Schema des *Geistes*, der *Seele* und des *Leibes* bei Scheler und dasjenige der *Vernunft*, des *Verstandes* und der *Sinnlichkeit* (*inneren* und *äußeren* Sinnes) zeigen eine strukturelle Affinität, die nicht nur eine formelle Gemeinsamkeit bleibt. Sie zeigen auch eine negative, aber die Menschlichkeit und die Moralität des Menschen sicher bestimmende Funktion der Vernunft oder des Geistes auf. Vor allem lehnt das Verständnis Schelers, dass der Geist Lebensdränge „transzendiert“ und sie „leitet und lenkt“, moralische Gesetze im kantischen Sinne nicht ab, sondern er führt ihre Funktion aus und ergänzt sie. Denn auch Kant denkt nicht, dass es der Grund der Moralität sei, zu den Lebensdrängen oder der Suche nach der Glückseligkeit „Nein“ zu sagen, sondern er stellt es vielmehr als das höchste Ziel der moralischen Gesetze dar, das „Reich der Zwecke“ zu bilden, in dem man aufgrund eigener Tugend die Glückseligkeit aller Mitglieder der Gesellschaft fördern kann. Es gibt zwar Fälle, in denen die Vernunft der Klugheitsregel widerspricht, insoweit die erstere unabhängig von der letzteren ist. Aber die eigentliche Rolle der Vernunft besteht andererseits darin, sich von dem den Interessenkalkül für die Glückseligkeit zu objektivierenden Gesichtspunkt aus über die

bei der Erkenntnis (Liebe und Erkenntnis), demgegenüber Kant diejenige des bewussten Vernunftakts betont.

⁷¹ Schon in der theoretischen Philosophie Kants ist das nicht abgeleitete, nicht „als“ Objekt erkennbare Subjekt der „Synthesis aller Apprehension“ als das „ursprüngliche Bewusstsein“ angenommen (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B161). Aus dieser Annahme kann man zwischen dem empirischen Ich, das in der Reihe der Zeit als Objekt erkennbar ist, und dem transzendentalen, das immer als Subjekt das empirische Ich objektiviert, unterscheiden.

Konflikte zwischen Interessen ein gerechtes Urteil zu bilden.

Dadurch, das Menschenbild Schelers, eines Philosophen im 20. Jahrhundert, in seinen letzten Jahren zu berücksichtigen, wird verdeutlicht, was in dem Entwicklungsprozess der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert verloren gegangen ist. Verloren ist, einfach gesagt, das *Vertrauen auf die Menschenvernunft oder die Person*, die von den biologischen oder gesellschaftlichen Elementen unabhängig sind. Dies bedeutet zugleich, dass die nachkriegszeitliche Anthropologie im allgemeinen auch von dem kantischen Menschenbild entfernt wird, wonach der Mensch als Vernunftwesen sowohl den Naturvorgängen als auch den eigenen Handlungen „Gesetze“ geben kann, und dass jene Anthropologie dadurch zu den Forschungen über den biologischen oder soziologischen Ursprung der Vernunft oder Person neigt. Insofern besteht die Bedeutung, den vergessenen Philosoph Scheler noch einmal zu lesen, darin, vermitteltst Scheler über die Bedeutung des kantischen Menschenbildes nachzudenken.⁷²

Dabei setzt dieses Nachdenken die Aufgabe voraus, nach dem „Menschen“ im stärkeren Sinne wieder zu fragen. Die Aufgabe, das allgemeingültige Bild des Menschen zu rekonstruieren, der sich den Änderungen der Zeit und der Umwelt anpasst und dafür sich selbst ändert, der aber in seinem Wesen unverändert bleibt, scheint den allgemeinen Strömungen der nachkriegszeitlichen Anthropologie zu widersprechen. Aber die „philosophische“ Anthropologie, sei es positivistisch, sei es dialektisch, ist eigentlich die Wissenschaft, die versucht, dem Menschen, der wegen der Wellen der Zeit sich selbst verlieren könnte, einige normative Richtungen aufzuweisen aufgrund

⁷² Dabei müssen entscheidende Unterschiede zwischen Scheler und Kant berücksichtigt werden, denn Scheler behauptet über den Begriff der Vernunft: „Eine «konstante» Vernunftorganisation, wie sie Kant angenommen hat, gibt es keineswegs; sie unterliegt vielmehr prinzipiell dem geschichtlichen Wandel. Nur die Vernunft *selbst* als Anlage und Fähigkeit, durch Funktionalisierung neuer Wesenseinsichten — welche führende Pioniere der Menschheit an den erfahrbaren Tatsachen finden und die von der Menge nach- und mitvollzogen werden — auch immer neue Denk- und Anschauungs-, Liebens- und Wertungsformen zu bilden und zu gestalten, ist konstant“ (Scheler, ebd. S. 42). Die Vernunft ändert sich auf jeder Stufe der Geschichte je nach den Entdeckungen der Vorläufer, während die Wesensstruktur der Vernunft „selbst“ sich nicht ändert. Diese transzendierende Behauptung scheint sowohl den Relativismus als auch den Absolutismus der Vernunft oder des Menschenbildes zu vermeiden, aber sie sagt zugleich fast nichts. Denn das Problem wäre nicht nur; *welche konstante Wesensstruktur die Vernunft trotz der geschichtlichen Änderungen hat*, sondern auch; *wie die Vernunft in der Geschichte funktioniert*.

Unter diesem Gesichtspunkt wird von einer anderen Seite des schelerschen Charakters nicht abgesehen, nämlich der Seite, dass er seine eigenen Meinungen stetig ändert und dadurch sich der Zeit anpasst. Auf diese Seite weist auch Horkheimer in seiner Vorlesung über die moderne Philosophie im Jahr 1926 hin (Vgl. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 10, Hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1990, S. 330). Dass diese Hinweise kurz vor dem Tod Schelers, die in Frankfurt, wo Scheler seinen neuen Stützpunkt wählte, geäußert wurden, sagt gleichsam einen Grund voraus, weswegen die Philosophie Schelers nach seinem Tod außer von den Ausnahmen wie Gehlen von fast niemandem berücksichtigt worden ist; gemeint ist der *Pluralismus*, der die Konsequenz des Gedankens bezweifeln lässt. Allerdings sollten wir zu diesem Problem nach der Untersuchung der Geschichtsphilosophie Schelers zurückkehren.

der Wesensbestimmung des Menschen selbst. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man, wenn man dem geschichtlichen Prozess der Anthropologie seit Kant folgt, nicht die gründliche Änderung des kantischen Menschenbildes, sondern vielmehr den Prozess der Variationen oder der Entwicklungen, die es als ihr Thema haben, ablesen.⁷³

5.2 Der Scheideweg zwischen der Metaphysik und der dialektischen Theorie

– die Geschichtsphilosophie Schelers und Horkheimers

Im Obigen wurden Gehlen, der die Funktion der menschlichen Vernunft in der biologischen Selbsterhaltung sucht und insofern die Kontinuität des Menschen mit anderen Tierarten betont, und Scheler, der die menschliche Geistlichkeit betont, die über die biologische Bedürfnisse hinaussteigen und tierische Triebe „leiten“ soll, verglichen. In diesem Sinne könnte man in Scheler, der als ein Kant-Kritiker bekannt ist, zugleich einen Anlass finden, das *kantische* Menschenbild in der gegenwärtigen, den Vernunft- oder Personbegriff weiter relativierenden Situation zu *rehabilitieren*, in der sich die Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg wiederfindet. In der Tat akzeptiert Scheler als eine Voraussetzung für diesen Begriff der Geistlichkeit wichtige Komponenten aus der kantischen kritischen Philosophie, nämlich die *Objektivierbarkeit* der äußeren sowie inneren Phänomene, den Begriff der *Vernunft (Geist)* als der *reinen Aktivität* und die *transzendente Idealität* des Raums und der Zeit und integriert sie in seinen eigenen

⁷³ Obzwar es hier nicht thematisiert werden kann, nimmt Helmuth Plessner (1892-1985) eine eigentümliche, sowohl von der Gellens als auch von der Horkheimers verschiedene Stellung in der „nachkriegszeitlichen“ Anthropologie ein. Zum Beispiel zählt er in den *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) drei Elemente für die Bestimmung des menschlichen Wesens als eines „organischen Körpers“ auf, der im Unterschied zu den anorganischen Körpern im Prozess der dynamischen Auseinandersetzung mit der Umwelt steht, demnach „Positionalität“ hat, nämlich die Pflanzlichkeit, und die Tierhaftigkeit als „Zentrität“ (*im Körper als Innenleben und Seele zu leben*) und die Menschlichkeit als Exzentrität (*außer dem Körper zu leben*). „Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*“ (Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen, Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, S. 11) Der Mensch unterscheidet sich wegen der Exzentrität, „auf welcher Außenwelt und Innenwelt beruhen“, zwischen dem „an sich selbst individuelle[n]“ und dem „allgemeine[n]“ Ich, „nicht etwa aufgrund bloßer Analogieschlüsse oder einführender Akte, sondern kraft der Struktur der eigenen Seinsweise“ (Ebd., S. 14). Dieser Gedanke ist dem Schelers näher, der nicht den Dualismus zwischen dem Geist und dem Körper, sondern eine Triade des Geistes, der Seele und des Körpers darstellt. Und darin, dass er die Erkenntnis des allgemeinen Ichs aus der „Seinsweise“ abzuleiten versucht, hat er die Problematik mit der schelerschen Schrift *Wesen und Formen der Sympathie* (1912) gemein, die die Erkenntnis des anderen Ichs ontologisch zu begründen versucht. Dazu könnte der Begriff der „Mitwelt“ (Ebd.), die „die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Position“ ist und die weder die Person „umgibt“ noch „erfüllt“, sondern die Person „trägt“ und „indem sie von ihr getragen und gebildet wird“ (Ebd.), eine Grundlage für die plessnersche Konzeption der Gemeinschaft ausmachen. Dieses hat nicht Geringes mit dem „Mitvollzug“ und dem „Nachvollzug“ der anderen Person zu tun. Die „Sphäre des Geistes“, die „zwischen mir und mir, mir und dir, mir und ihm liegt“ (Ebd.), entspringt dem Akt der „Exzentrität“, ist nicht substantiell oder als ein empirischer Gegenstand angenommen, „da mit Exzentrität keine neue Organisationsform ermöglicht wird“ (Ebd. S. 11). Daraus und darum, weil Plessner von Kant viel beeinflusst ist, könnte die sozusagen „transzendente Idealität“ oder ein nominalistischer Charakter der plessnerschen Konzeption der Gemeinschaft abgeleitet

Personbegriff.

Im Folgenden sollen nun das Menschen- und Gesellschaftsbild Schelers und dasjenige Horkheimers behandelt werden, die schelerschen Begriffe der menschlichen Vernunft und der Person berücksichtigend, aufgrund des Vergleichs der Geschichtsphilosophien beider. Dabei wird zuerst die Stellungnahme Horkheimers zu einer These von Schelers Kant-Kritik, dass die menschliche Vernunft sich geschichtlich ändere (5. 2. 1), dargestellt. Dann wird, nachdem das von Scheler konzipierte Verhältnis zwischen dem Menschenbild und der Geschichtsauffassung überblickt wird, welches, m. M. n., den Zusammenhang zwischen dem Strukturwandel der Gesellschaft und dem Menschenbild (besonders *homo sapiens* sowie *homo faber*) nicht berücksichtigt (5. 2. 2), die geschichtsphilosophische Annahme Schelers, Geschichte entwickle sich durch die Kombination des *blinden Drangs* und des *ohnmächtigen Geistes*, so interpretiert, dass sie Schwierigkeiten sowohl der idealistischen als auch der materialistischen Geschichtsauffassung zu überwinden sucht (5. 2. 3). Erkenntnistheoretisch wird die Ansicht Schelers zum Problem „Idealismus-Realismus“ so interpretiert, dass sie das kantische Apriori der Anschauungsformen dadurch „dynamisiert“, dass Raum und Zeit sowie gegenständliches Wissen durch das Kernerlebnis des Gegenstandes sowie des vergegenständlichenden Subjekts in der Umwelt entstehen. Das materiale Apriori Schelers besteht nicht in der statischen Annahme des Raums und der Zeit, sondern in der dynamischen Erfahrung der Wahl des Raums und der Zeit aus der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit (5. 2. 4). Dann wird darauf hingewiesen, dass die schelersche Geschichtsphilosophie, die daraus entsteht, die Annahme der Kombination der *blinden Dränge* und des *ohnmächtigen Geistes* mit seiner wissenssoziologischen Trichotomie zu verbinden, danach trachtet, *Herrschaftswissen*, *Wesenswissen* und *Erlösungswissen* miteinander zu harmonisieren. Diese Ansicht hatte Schwierigkeiten, Aktualität zu gewinnen, da sie in der sozialen Situation in Deutschland in den zwanziger Jahren, in der der Sozialismus und der Nationalismus in ungeheurer Spannung standen, allzu abstrakt war (5. 2. 5).

Die Geschichtsphilosophie Horkheimers begründet sich dagegen auf die Annahme, dass die Aussage über die Tatsache nichts anderes ist als *wahrscheinlich*, nicht *notwendig*, und sie vermeidet dadurch den metaphysischen Dogmatismus wie den Schelers (5. 2. 6). In diesem Sinne kann Horkheimers Entwurf der Sozialphilosophie bei seiner Antrittsrede als Direktor des Instituts für Sozialforschung, der aufgrund von

werden.

sozialwissenschaftlichen Kenntnissen durch die Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit bestimmten Gegenständen eine neue Methode ausmachen soll (5. 2. 7), auch heute ein Leitfaden der sozialen Forschung sein. Insbesondere die Bedeutung der Tatsache, dass Horkheimer den Materialismus nicht als *Weltanschauung*, sondern als *Haltung der Forschung* wählt, ist zu berücksichtigen, nebst seiner Beurteilung der schelerschen Metaphysik, dass sie doch ebenfalls als eine, in der geschichtlichen Situation gewählte Haltung der Forschung konzipiert war (5. 2. 8). Aber der durchdrungene soziale oder geschichtliche Kontextualismus Horkheimers, der sich in seiner Beurteilung über die kantische Ethik ergibt, oder sein Vorzug der *Institution*, die die menschliche Glückseligkeit verwirklichen soll, vor der *Gesinnungsethik*, könnten die Funktion der menschlichen Vernunft in den moralischen Urteilen unklar machen, obwohl jene beiden eine als solche richtige Einsicht enthalten, dass sich die moralischen Werte gemäß Situationen oder Veränderungen der Sozialstruktur ändern. Also wird abschließend vorgeschlagen, dass es zu untersuchen ist, welches Verhältnis denn das kantische Menschen- und Gesellschaftsbild zu der geschichtlichen Situationsbezogenheit haben kann, da der Vernunftbegriff Kants nicht nur die über die Wirklichkeit hinausgehenden, oder die Kluft zwischen den Idealen und der Wirklichen nur bejahenden, moralischen Normen, sondern auch die Konstruktions- und Erhaltungsprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft, besonders den *Gerechtigkeitsbegriff* begründen kann (5. 2. 9).

5. 2. 1 Die Scheler-Interpretation Horkheimers in der Vorlesung „Einführung in die Geschichtsphilosophie“ (1928)

Wie schon erwähnt, widmete Horkheimer die erste Sitzung seiner Vorlesung im Sommersemester im Jahr 1928 der Gedächtnisrede für Scheler, der kurz nach dem Amtsantritt zu der Professur an der Universität Frankfurt starb. Er kommentiert hier kurz den schelerschen Entwurf der Metaphysik. Obwohl die wichtigste Absicht Schelers, so Horkheimer, in der Metaphysik bestand, ist es doch ein Missverständnis derselben Absicht, sie so zu verstehen, als sei diese Metaphysik wie eine, die Gott, Unsterblichkeit und Freiheit behandelt, wie eine reine Metaphysik, wie die Kants gemeint. „Die Leistung und Wirkung Schelers ist ohne Beziehung auf die historische Situation überhaupt nicht zu verstehen.“⁷⁴ Scheler konzipiert vielmehr eine Metaphysik, die die

⁷⁴ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 11, Hrsg. Von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, S. 149.

Geschichtsphilosophie als ein wichtiges Element einführt.⁷⁵

Scheler behauptet am Ende seines Aufsatzes „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1928): „Eine «konstante» Vernunftorganisation, wie sie Kant angenommen hat, gibt es keineswegs; sie unterliegt vielmehr prinzipiell dem geschichtlichen Wandel.“ Diese Meinung wird in diesem Aufsatz plötzlich geäußert und der Grund dafür ist nicht dargelegt. In diesem Aufsatz stellt Scheler den Menschenbildern als „homo sapiens“ oder als „homo faber“ seine eigene Ansicht über die Vernunft und den Geist gegenüber. Das Menschenbild als homo sapiens betont die Vernunft als Merkmal, das den Menschen von anderen Tierarten unterscheidet, und sieht diese Menschenvernunft als allmächtig an, während nach demjenigen als homo faber der Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Tierarten sowohl im Sinne der Lebensdränge als auch morphologisch nur ein quantitativer ist. Für Scheler kann dem Menschen nur deswegen eine „Sonderstelle“ zuerkannt werden, weil er mit der Vernunft ausgestattet ist, die als solche keine positive, Lebensdränge erzeugende oder aufgebende Kraft hat, die aber sich niemals auf die Lebensdränge reduzieren kann und diejenigen indirekt „leiten und lenken“ kann. Hier ist offensichtlich seine „metaphysische“ Ansicht ausgedrückt. Dagegen stützt sich Scheler in seinem Aufsatz „Mensch und Geschichte“ (1926) auf die Behauptung über die Menschenvernunft in „Stellung“ und führt er den Grund aus, weswegen er die Meinung gegen die „Unveränderlichkeit der Vernunft“ hat, die er am Ende der „Stellung“ plötzlich äußert. Dass Horkheimer die schelersche Metaphysik als geschichtlich orientiert interpretiert, bezieht sich auf eine Stellungnahme von Scheler selbst.

Aber die Behauptung Horkheimers: „Die Leistung und Wirkung Schelers ist ohne Beziehung auf die historische Situation überhaupt nicht zu verstehen“, ist nicht nur in dem Sinne gemeint, dass die schelersche Metaphysik der Unveränderlichkeit der Vernunft gegenüber in sich Geschichtsphilosophie enthält, sondern auch in dem Sinne, dass, wenn man Scheler verstehen möchte, obwohl seine Theorie eine reine Metaphysik beabsichtigen würde, man sie in bestimmten geschichtlichen Kontexten interpretieren muss. Das Letztere ist nicht sowohl die Methode Schelers als vielmehr der Gesichtspunkt der Interpretation Horkheimers, der zugleich der Standpunkt seiner Geschichtsphilosophie ist. Horkheimer verweist als einen geschichtlichen Hintergrund, aus dem die schelersche Philosophie entsteht, auf die Unzufriedenheit mit 1) der

⁷⁵ Vgl. ebd. S. 148f.

Unterhöhung der Philosophie durch die Entwicklung der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert und 2) dem Zurücktreten der neukantianischen Philosophie hinter der Erkenntnistheorie und der Methodologie der positiven Wissenschaften.⁷⁶ Das naturwissenschaftliche Weltbild, nachdem die Welt nach dem Umsturz des danteschen sinnvollen Weltbildes nur einen blinden Mechanismus aus atomistischen Materialien bedeutet, macht Physik und Chemie zu den eigentlichen Disziplinen der bürgerlichen, industriellen Wirtschaftsform und damit übergibt die Metaphysik ihre leitende Kraft den Wissenschaften für die gesellschaftliche Naturherrschaft.⁷⁷ Der unwiderstehliche Verfall der geistigen Werte bedeutet die Not der Philosophie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, gegen deren Strömungen versucht Scheler seine eigene neue Philosophie aufzubauen. Die neue Philosophie nimmt, so Horkheimer, zunächst eine polemische Form an, die als „antikritisch“, „antimechanisch“, „antipositivistisch“ und „antimaterialistisch“ charakterisiert werden kann. Im positiven Sinne ist die schelersche Philosophie darin eigentümlich, dass sie versucht, dem sinnlosen, unbestimmten, mechanischen Gesichtspunkt gegenüber ein sinnvolles, harmonisiertes Weltbild aufzubauen.⁷⁸

Dies ist ein positiver Kommentar von Horkheimer über den Hintergrund der Entstehung der schelerschen Philosophie, während Horkheimer uns auch auf eine negative Seite der aus einer solchen Situation entstandenen Philosophie Schelers aufmerksam macht. Es ist diejenige, dass das konkurrierende Bewusstsein gegenüber dem Neukantianismus, der seine eigene Rolle auf die Begründung der positiven Wissenschaften, die der bürgerlichen, industriellen Wirtschaftsform dienen, beschränkt, zur Verachtung der selbständigen Kleinbürger und zum Plädieren für den Antiliberalismus und den Eliten-Kapitalismus führt und dass daher Scheler von Jugendbewegungen emphatisch akzeptiert wurde.⁷⁹ Wenn man das Datum des Todes Schelers berücksichtigt, muss man in dem politischen Urteilen darüber vorsichtig sein, aber man muss sich auch daran erinnern, dass auch der Nazismus mit dem ähnlichen Ton Kleinbürger verachtete.

Die erste Sitzung der horkheimerschen Vorlesung „Einführung in die Geschichtsphilosophie“, die eigentlich Machiavelli behandeln sollte, die aber zu der Gedächtnisrede für Scheler abgeändert wurde, spielt jedoch eine Rolle als Einleitung in die Vorlesung, indem sie im Kontext der schelerschen Philosophie die Methodologie der

⁷⁶ Vgl. ebd. S. 149f.

⁷⁷ Vgl. ebd. S. 150.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 151.

Behandlung des Verhältnisses zwischen der Geschichte und des Menschenbildes ausführt. Auch deswegen, weil es verdeutlicht worden ist, dass sich die oben kurz berührte sozio-geschichtliche Interpretationsweise Horkheimers der Philosophie oder der Wissenschaften, zu der die philosophische Anthropologie Schelers nicht geringe Beziehungen hat, ist die unerwartete Änderung der ersten Sitzung der „Einführung in die Geschichtsphilosophie“ sowohl philosophiegeschichtlich als auch anthropologisch sehr bemerkenswert.

Obwohl Scheler dazu schon in seiner Schrift *Vom Ewigen im Menschen* (1920) eine unveränderliche Menschheit annimmt, sagt Horkheimer aufgrund seines persönlichen Gesprächs mit Scheler aus: „[Scheler hat] in den letzten Wochen einmal erklärt, die Unsterblichkeit sei bloß die fortdauernde geistige Wirkung in der Welt.“⁸⁰ Diese Aussage Schelers entspricht genau der Erläuterung in seinem Aufsatz „Mensch und Geschichte“: „Gefühle und Lebensformen, die lange Jahrhunderte geglaubte und herrschende Ideen hervorbringen, überdauern diese Ideen gewaltig.“⁸¹ Dies ist ein allgemeiner Satz, der in demjenigen Kontext steht, in dem gezeigt wird, dass das als Glaubensinhalt schon verlorene Bewusstsein der Erbsünde im Judentum und Christentum als ein auf dem Alltag beruhendes Gefühl bleibt. Auch im Aufsatz „Stellung“ deutet Scheler die mögliche Aufhebung der theistischen Voraussetzung an und daher meinte Horkheimer in seinem Aufsatz „Bemerkungen zu der philosophischen Anthropologie“ (1935), daraus beginne die materialistische Theorie. Aber es ist unbezweifelbar, dass Scheler die geschichtliche Änderung des menschlichen Wesens nicht in dem Sinne der horkheimerschen Annahme konzipiert. Vielmehr ist Horkheimer dazu geneigt, aus Scheler die gemeinsamen Meinungen mit seiner eigenen kritischen Gesellschaftstheorie möglichst abzulesen, die behauptet, das Menschenbild ändert sich, und zwar dementsprechend, dass die Menschen auf der jeweiligen Stufe der sich auch geschichtlich ändernden Sozialstruktur nach eigener Glückseligkeit und Freiheit streben. Dagegen setzt Scheler selbst die Apriorität des Geistes voraus und legt die Idee des Menschen als einige geschichtliche Typen vor.

Dadurch, dass in jedem Zeitalter geäußerte Menschenbilder typologisch integriert werden, könnte sich das Menschenbild schlechthin bilden. Die Methode Schelers meint nicht, wie diejenige Hegels, den absoluten Geist anzunehmen und dann ihn in der Geschichte stufenweise entwickeln zu lassen, sondern sie ist darin charakteristisch, dass

⁷⁹ Vgl. ebd. S. 154.

⁸⁰ Ebd. S. 157.

⁸¹ Max Scheler, *Gesammelte Werke* Band 9, Bern und München 1976, S. 124.

sie in jedem Zeitalter vollendete Typen und ihre Individualität berücksichtigt. „Er [Scheler] setzt dabei voraus — nicht nur, daß der Mensch selbst im Lauf der Geschichte sich nicht verwandle, sondern auch, daß wir heute ein endgültiges und absolut sicheres Wissen von ihm haben können“,⁸² so sagt Horkheimer. Und Scheler selbst behauptet: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos «problematisch» geworden ist.“⁸³ Davon meint er, dass in unserem Zeitalter alle geschichtlichen Typen des Menschenbildes vorgelegt worden sind und man das eigentliche Bild des Menschen dadurch herstellen kann, dass man diese Typen kombiniert. Hier ist eine Methode aufgezeigt, die weder logische Deduktion noch historische Induktion ist.

5. 2. 2 Mensch und Geschichte

Nach Scheler setzt jede Geschichtsauffassung (Geschichtslehre) ein bestimmtes Menschenbild voraus.⁸⁴ Es gibt verschiedene Geschichtsauffassungen, die der Historiker, Soziologen, oder Geschichtsphilosophen, weil ihnen verschiedene Menschenbilder zugrunde liegen, unabhängig davon, ob sie bewusst werden oder nicht. Wenn Scheler das behauptet, beabsichtigt er nicht irgendein Urteil über den bekannten Streit zwischen der idealistischen Geschichtsauffassung und der materialistischen zu fällen, sondern er stellt in seinem Aufsatz „Mensch und Geschichte“ (1926) einen anderen Gegensatz auf, ob die Menschheit in ihrem zehntausendjährigen Gang im Ganzen fortgeschritten oder zurückgegangen ist. Unter den traditionellen Geschichtsauffassungen Europas setzen die drei bekannten, nämlich diejenige des Judentums-Christentums, des Rationalismus seit der altgriechischen Philosophie bis zu den wichtigen Strömungen der neuzeitlichen Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (homo sapiens) und des Positivismus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (homo faber) den Fortschritt des Menschen voraus.

Im Judentum-Christentum sind nämlich das Fallen und das Emporrichten des Menschen gelehrt.⁸⁵ Voraussetzungen des Rationalismus waren dann weiter folgende⁸⁶:

1) Der Mensch hat ein göttliches Agens in sich: 2) Dieses Agens und dasjenige, das die

⁸² Horkheimer, ebd. S. 157.

⁸³ Scheler, ebd. S. 120.

⁸⁴ „[...] daß all diesen Geschichtsauffassungen grundverschiedene Ideen vom Wesen, Aufbau und Ursprung des Menschen zugrunde liegen. Denn jede Geschichtslehre hat in einer bestimmten Art von Anthropologie ihren Grund, gleichgültig, ob sie dem Historiker, Soziologen oder Geschichtsphilosophen bewußt und bekannt ist oder nicht“ Scheler, ebd. S. 123.

⁸⁵ Vgl. ebd. S. 135.

⁸⁶ Vgl. ebd. S. 126.

Welt ewig bildet und formt, ist seinem Prinzip nach dasselbe: 3) Dieses Agens als logos und als menschliche Vernunft wirkt auch ohne die dem Menschen mit dem Tiere gemeinsame Triebhaftigkeit und Sinnlichkeit mächtig und kräftig, seine idealen Inhalte zu verwirklichen („Macht des Geistes“, „Selbstmacht der Idee“): 4) Dieses Agens ist geschichtlich, volkhaft und ständisch absolut konstant.

Unter diesen wird, so Scheler, die vierte Annahme der Unveränderlichkeit der Vernunft schon überwunden. Vor allem Hegel berührt den geschichtlichen Fortschritt des menschlichen Geistes. Hegel übernimmt auch die anderen drei Annahmen jeweils als den „unpersönlichen Panlogismus“, als die „Identität der göttlichen und menschlichen Vernunft“ und als die „Allmacht der Vernunft“.⁸⁷ Dagegen entlarvten Dilthey und Nietzsche die Vernunft als ein, von den alten Griechen erdachtes, geschichtlich bestimmtes Vermögen.⁸⁸ Nietzsche führt die objektive Wahrheit auf die Akte der Sinnlichkeit und der Triebe, besonders auf den Willen zur Macht zurück, während Dilthey behauptet, dass Verflüssigung der Grenze zwischen dem Menschen und den anderen Tierarten wegen der Entwicklungstheorie, wegen der Entdeckung der mit der rationalen Ordnung unverträglichen Menschlichkeit und wegen des Zweifels an dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf den Rationalismus um so weniger selbstverständlich machen. Nietzsche und Dilthey stehen im Wendepunkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vom Rationalismus zum Positivismus, von *homo sapiens* zu *homo faber*. Aber nach Scheler setzen beide Strömungen den geschichtlichen Fortschritt des Menschen voraus. Der Positivismus nimmt nämlich den Menschen als „Triebwesen“ an und fasst den Intellekt als das Mittel für die Triebe. Derselbe Positivismus ist darin charakteristisch, dass er die Vernunft (Intellekt) als höhere Anpassungsfähigkeit ansieht, dass er die Vernunft als eine innere Seite des Lebensprozesses fasst und sie mit der technischen Ratio gleichsetzt und dass er für den *genetischen* Ursprung der Vernunft plädiert, nicht für den *metaphysischen*. Der Mensch, der mit der im Prozess der Evolution entsprungenen Vernunft (Intellekt) begabt ist, ist obzwar von Gott abgetrennt, herrscht dennoch über alle andere Tierarten.⁸⁹

Es gibt demgegenüber eine andere Behauptung, dass die menschliche Kultur von dem Vermögen aus, mannigfaltige Sinnenbilder mit Begriffen als Gleiches zu organisieren, bis zu der Erhaltung der Sozialordnung nicht durch Gewohnheit und Tradition, sondern von Gesetzen, nichts anderes ist als ein Zeugnis von der Schwäche der biologischen

⁸⁷ Vgl. ebd. S. 127.

⁸⁸ Vgl. ebd. S. 127f.

⁸⁹ Vgl. ebd. S. 129ff.

Triebe.⁹⁰ Der Vertreter dieser Behauptung, ein Arzt Alsberg, nimmt an, dass der Mensch deswegen sein eigenes Leben mit der Begriffsbildung erhält, weil er anderen Tierarten in der Anpassungsfähigkeit an die Umwelt nachsteht. Nach dieser Behauptung verfällt der Mensch als Gattung (nicht als Individuum), im Gegensatz zu der obigen fortschrittlichen Geschichtsauffassung, der Krankheit, *weil er Kultur hat*, d.h. weil er außergewöhnlich viel Energie im Gehirn verbraucht.⁹¹ Dies ist nach Scheler „eine für alles bisherige abendländische Fühlen und abendländische Denken furchtbare Idee“⁹². Dieser Gedanke hat die Annahme sowohl des instrumentalen Charakters als auch des genetischen Ursprungs der Vernunft (Intellekt) für das Leben mit dem Positivismus gemein, aber er hat eine umgekehrte Ansicht zu der menschlichen Geschichte als derselbe.

Zu der fortschrittlichen Geschichtsauffassung im Judentum-Christentum, dem deutschen Idealismus und Positivismus und der sozusagen „regressiven“ Geschichtsauffassung kommt die *fünfte* Geschichtsauffassung, nämlich die Lehre des „Übermenschen“, demnach der Mensch nicht wegen der sich auf Gott stützenden Vernunft, sondern wegen des Triebs das Subjekt der Verantwortung ist. Dies wird als das Menschenbild auf der neuen geschichtlichen Stufe gegen die Demokratie vorgelegt und ist verschieden von der fortschrittlichen Geschichtsauffassung sowie von der regressiven.

Die oben von Scheler vorgelegten fünf Menschenbilder könnten in die fortschrittliche, die regressive und die andere, sozusagen „zirkuläre“ Geschichtsauffassung (wie die Nietzsches) eingegliedert werden. Hier muss aber in Frage gestellt werden, ob über das „Verhältnis“ zwischen den Menschenbildern und der Änderung der Geschichte, das von dem Titel „Mensch und Geschichte“ erwartet werden kann, nichts Konkretes berührt worden ist. Scheler äußert hier vielmehr seine eigene Ansicht, dass die *Menschenbilder* und die *Geschichtsauffassungen* miteinander im engen Zusammenhang stehen und dass ein Menschenbild, das einer bestimmten Stufe der Geschichte entspricht, die Geschichtsauffassung dieser Zeit bestimmt. Aber er zeigt nur konkrete Exemplare der Menschenbilder und der Geschichtsauffassungen vor und vermeidet die prinzipielle Untersuchung über den Zusammenhang zwischen der *Geschichte* als *Realität* und den Menschen- und *Geschichtsbildern* als *Weltanschauung*. Es ist zwar richtig, dass es verschiedene Geschichtsauffassungen gibt in jeweiligen Zeiten und Regionen, insofern

⁹⁰ Diese Ansicht entspricht ungefähr derselben Arnold Gehlens. Vgl. Anm 38 dieses Kapitels.

⁹¹ Vgl. ebd. S. 136.

⁹² Ebd., S. 134.

die Geschichte die *Interpretation* der Tatsache ist, und dass dementsprechend ein bestimmtes Menschenbild als die jeweilige *Interpretation* des Menschen eine bestimmte Geschichtsauffassung unterstützt. Aber es soll befragt werden, nicht nur über die Interpretationen, sondern auch über die Geschichte und die Menschen *als Existenz*. Hier könnten wir nicht die intellektuellen Interpretationen der Geschichte und der Menschen, sondern das geschichtliche, oft von den bewussten menschlichen Handlungen unabhängige Emporsteigen der *Produktionskraft*, die das Ergebnis der wirklichen, kollektiven Arbeit ist, und die Menschen von Fleisch und Blut, die aufgrund dieser Produktionskraft ihr Leben führen, annehmen. Diese sind zwar auch eine *Geschichtsauffassung* der Produktionskraft und ein *Menschenbild* als „von Fleisch und Blut“. Aber diese scheinen im Vergleich mit den als Idealtypen vorgelegten Geschichtsauffassungen und Menschenbildern wirklichere Zusammenhänge zwischen „Mensch und Geschichte“ vorzuschlagen. Zum Beispiel kann man die Menschenbilder des „homo sapiens“ und des „homo faber“ so verstehen, dass das erstere mit der gestuften Sozialordnung seit dem alten Griechenland, vor allem mit der Sozialstruktur aufgrund der Unterscheidung zwischen den Arbeitern und den freien Bürgern viel zu tun hat, und dass das letztere mit der von der Industrie und der Technik seit der industriellen Revolution beherrschten Sozialstruktur im engen Zusammenhang steht. Diese sind die Interpretation der leitenden Menschenbilder, die den Sozialstrukturen als Existenz entsprechen. Das religiöse Menschenbild könnte dann einerseits als ein negatives Bild gegenüber dem altertümlichen oder frühneuzeitlichen Rationalismus, die regressive Geschichtsauffassung oder die Lehre des Übermenschen andererseits als Abarten des neuzeitlichen Positivismus verstanden werden. Der Zusammenhang zwischen der Änderung der Sozialstruktur und der Menschenbilder, den Scheler hier nicht behandelt, soll außerhalb der *Geschichtsauffassung* geforscht werden.

Scheler selbst scheint auf diese Frage in seinem Entwurf der Wissenssoziologie seine Antwort zu geben. Im welchen Zusammenhang, denkt Scheler, steht die Änderung der Sozialstruktur mit den Menschenbildern?

5. 2. 3 Kombination des unwissenden Dranges und des ohnmächtigen Geistes

— Kantische Motive Schelers in seinen letzten Jahren

Hier wird die Grundstruktur der schelerschen Wissenssoziologie nach seinem Aufsatz „Philosophische Weltanschauung“ (1928) untersucht. Wie bekannt, ist die Wissenssoziologie Schelers von der drei Typenlehre des Wissens; des *Leistungs- und*

Herrschaftswissens (Herrschaftswissen), des *Wesenswissens* und des *Heilwissens* charakterisiert. Hier kann man einige *kantische* Motive in der schelerschen Menschen- und Geschichtsauffassung finden.

Nach dem *Herrschaftswissen* werden der Mensch und andere Tierarten nur dem Grade nach unterscheiden. Jede Tierart hat verschiedene Lebensdränge und erkennt demgemäß die Welt, um sich der Welt anzupassen. Positiv-wissenschaftliche Erkenntnisse der Menschen entspringen gleichfalls daraus, die Natur und die Menschen selbst den menschlichen Trieb befolgen zu lassen. „Nur das, was gesetzmäßig wiederkehrt, läßt sich ja vorhersagen; und nur, was sich vorhersagen läßt, läßt sich beherrschen.“⁹³ Die Gesetzmäßigkeit ist nun nach Kant eine Kategorie (Kausalität), wonach man die Natur als Erscheinungen erkennt. Die Kausalität geht als eine Kategorie der Erkenntnis der Gegenstände voran, während der „transzendente“, von der Erkenntnis der Gegenstände absehende Gebrauch dieser Kategorie zur Folgerung der ersten Ursache der Welt führen kann. Dieses veranlasst jene Antinomie der Vernunft, für die Kant Lösungen vorlegt. Die Kausalität der Freiheit z.B. außer der kausalen Erkenntnis der Gegenstände anzunehmen, entspringt aus dem transzendentalen Charakter der Kategorie. Die Erkenntnis der Kausalität, Gesetzmäßigkeit samt derjenigen der Freiheit ist insofern in der menschlichen Vernunft immanent. Aber Scheler versucht, auf nicht so deutlichem Grund, die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit von der Funktion der Vernunft abzutrennen und sie auf die Funktion des mit dem Trieb der Naturbeherrschung eng verbundenen Verstandes (oder des Intellekts), zu beschränken. „Ähnlich sind *alle* Grundformen des Seins unseres natürlichen und positiv-wissenschaftlichen Weltbildes keineswegs — wie noch Kant glaubte — nur durch die Einrichtung unserer Vernunft, sondern außerdem auch durch unseren lebendigen Herrschaftstrieb über die Natur bedingt.“⁹⁴ Obwohl Scheler hier mit dem Ausdruck „außerdem auch“ nicht ausschließt, dass *auch* der Vernunft das Erkenntnisvermögen der Kausalität zukommt, besteht seine Absicht jedoch vielmehr darin, die Vernunfterkennnis als ein Vermögen des *Geistes* zu bestimmen, nämlich als die Fähigkeit der „Entwirklichung“, die Lebensdränge zu relativieren⁹⁵. Nicht deswegen ändert sich gründlich die Konstruktion der kantischen Philosophie, vor allem diejenige Konstruktion, die die Person als das Subjekt der objektiven Erkenntnis thematisiert. Aber es ist hier wichtig, dass Scheler gegenüber dem kantischen Rationalismus den

⁹³ Max Scheler, *Gesammelte Werke* Band 9, S. 77.

⁹⁴ Ebd. S. 78.

⁹⁵ Max Scheler, a. a. O., S. 44.

Lebensdrang, der ein wichtiges Motiv seit Schopenhauer geworden ist, in den Begriff der Person als des Subjekts der Akte einführt. Scheler versucht nämlich, den Lebensdrang als eine Quelle der Erkenntnis zu erklären. Diese Position Schelers kristallisiert sich in seiner eigenen Erkenntnistheorie der *Wirklichkeit*, die unter dem Einfluss von der Entdeckung des Unbewusstseins (des blinden Lebenswillens) von Schopenhauer, der perspektivistischen Erkenntnistheorie Nietzsches und der Erkenntnistheorie des Pragmatismus konzipiert ist. Dieser Theorie gemäß wird die Wirklichkeit als das Erlebnis des Widerstandes und der Überwindungsprozess dieses Widerstandes wird durch den objektivierenden Akt des Intellekts bestimmt.⁹⁶ Der Intellekt wird hier als das Vermögen wieder aufgefasst, das Wissen zu liefern, das den Lebensdrängen und der Beherrschung der Natur und der Menschen selbst dienen kann. Dadurch wird der Unterschied des *Intellekts* von dem *Geist* hervorgehoben, der ontologisch von den Lebensdrängen unabhängig ist.

Das *Wesenswissen* wird andererseits durch den Akt des Geistes gewonnen und hat folgende sechs wichtige Merkmale: 1) Es nimmt durch das „Ausschalten“ des triebhaften Verhaltens die Wirklichkeit „versuchsweise“ weg.⁹⁷ 2) Es erkennt, abgesehen vom realen Dasein der Dinge, das Wesen derselben. 3) Es sieht von der Quantität und der induktiven Methode ab und gewinnt die apriorische Qualität, die für alle zufällig beobachteten Tatsachen gültig ist. 4) Es geht über die enge reale Welt „hinaus und hinüber“ und nimmt die ganze Welt kritisch und negativ (regulativ) an (Kritische Metaphysik). 5) Es lässt diejenigen intellektuellen Erkenntnisse, die den Lebensdrängen dienen, denjenigen vernünftigen Erkenntnissen dienen, die „sittliches Ideal“ aufzeigen. 6) Es wendet die vernünftigen Wesenserkenntnisse sowohl auf diejenigen positiven Wissenschaften, die sich auf das Dasein beziehen, als auch auf diejenige Metaphysik, die den Grund des Daseins bezieht, an.⁹⁸ Dabei wird die These aufgestellt, dass sowohl „ein ideenbildender unendlicher *Geist*“ als auch „ein das irrationale Dasein und zufällige Sosein (die « Bilder ») setzender, gleichfalls irrationaler *Drang*“ den Menschen konstruieren.⁹⁹ Die Geschichtsauffassung Schelers in diesen der Menschenbestimmung folgenden Sätzen beweist, dass sie sowohl von der idealistischen Geschichtsauffassung, die die Realisierung der Idee von Individuen

⁹⁶ Diese Bestimmung der Wirklichkeit ist in der schelerschen Schrift *Erkenntnis und Arbeit* (1926) genauer entwickelt.

⁹⁷ Dieses ist nicht die buchstäbliche Darstellung des ersten Merkmals, aber das erste Merkmal entspricht der oben untersuchten „Entwirklichung“. Andere Merkmale sind auch hier paraphrasiert.

⁹⁸ Vgl. ebd. S. 79f.

⁹⁹ Vgl. ebd. S. 81, 83.

hervorhebt, als auch von der materialistischen, der es um die kollektiven Verhältnisse zwischen den Produktionskräften und den Produktionsverhältnissen geht, verschieden ist. Sie kann mit einem Wort eine *anthropologisch-metaphysische* Geschichtsauffassung genannt werden, die versucht, Schwierigkeiten beider zu überwinden. „Eine steigende *Durchdringung* dieser beiden Tätigkeitsattribute [Geist und Drang] des obersten Seins bildet dann den *Sinn* jener Geschichte in der Zeit, die wir die «Welt» nennen. Diese Durchdringung ist zugleich *wachsende Vergeistigung* des ursprünglich für Ideen und höchste Werte blinden schöpferischen *Dranges* und, von der anderen Seite gesehen, *wachsende Macht- und Kraftgewinnung* des ursprünglich ohnmächtigen, nur Ideen entwerfenden unendlichen *Geistes*. Am deutlichsten vollzieht sich dieser Prozess an der menschlichen Geschichte, in der nur sehr langsam Ideen und sittliche Werte dadurch eine gewisse «Macht» gewinnen, daß sie sich mit Interessen und Leidenschaften und alledem, was an Institutionen auf ihnen beruht, zunehmend verflechten.“¹⁰⁰ In diesen Sätzen ist das Wesen der schelerschen Geschichtsphilosophie kurz gezeigt. Demgemäß wird das Wesen des Menschen und der von ihm entwickelten Geschichte durch die Kombination des *unwissenden Dranges* und des *ohnmächtigen Geistes* bestimmt. Beide Attribute der Tätigkeit vereinigen sich im Menschen und dadurch wird der blinde Drang vergeistigt und damit gewinnt der machtlose Geist vom Drang einige Macht. Dies wird als die Triebkraft der menschlichen Handlungen und der Geschichte verstanden.

Das *Heilwissen* als drittes integriert das Herrschaftswissen und das Wesenswissen und ist dadurch bestimmt, „Wertdisziplin (der allgemeinen Wertlehre, Ästhetik, Ethik, Kulturphilosophie)“ hinzuzufügen. Hier ist aber nicht die Bestimmung des Heilwissens selbst wichtig, sondern die dort vorgelegte *Bestimmung des Menschen*. Schon im Wesenswissen ist der Mensch als die durchdrungene Kombination des Geistes und des Drangs bestimmt. Aber dieses ist nur *eine* Bestimmung des Menschen überhaupt als eines *Gegenstandes der Erkenntnis*. Dort wird auch die menschliche Geschichte als ein Gegenstand der objektiven Erkenntnis vorgezeigt und wird deren Kontinuität zu der Naturgeschichte hervorgehoben. Dagegen ist der Mensch nach der schelerschen wesentlichen Bestimmung ein *freies* Subjekt der Handlung, ein reines Subjekt der Akte, das sich selbst nicht objektivieren kann. Dieses entspricht zugleich jener Bestimmung des Menschen, die Kant in seiner Analyse des doppelseitigen Ichs vorlegt, nämlich des ursprünglichen, transzendentalen Ichs als *Subjekt der Apperzeption* und des empirischen Ichs als *Objekt der Apperzeption*, das in der Reihe des inneren Sinnes (*Zeit*) als die

¹⁰⁰ Ebd. S. 81.

Einheit in der Änderung erkennbar ist. Scheler übernimmt diese Konstruktion Kants fast unberührt unter der Terminologie der „reinen vollziehbaren Aktualität“.¹⁰¹ Da der durchdringenden Kombination des Geistes und des Drangs diese Aktualität entspricht, trifft sie das Wesen der menschlichen Handlungen und der Menschengeschichte seitens des Subjekts der Akte, das das Herrschaftswissen und das Wesenswissen verbindet. Diese reine Aktualität ist nichts anderes als die „Personalität“, die auf *eins* der kantischen Motive Schelers in seinen letzten Jahren hinweisen könnte.

Es gibt auch ein *anderes* kantisches Motiv Schelers in seinen letzten Jahren. Es ist die Bestimmung des Menschen als des *freien* Subjekts, das an der göttlichen Schöpfung *teilhat*. Bezüglich dessen ist die Position Schelers bemerkenswert, die sowohl den (erkenntnistheoretischen) *Idealismus*, der die Realität der äußeren Existenz verneint, der zum Solipsismus führen kann, als auch den *Realismus*, der der Subjektivität des Menschen die Wichtigkeit nicht zuerkennt, kritisiert.

In Bezug auf den Gegensatz zwischen dem Idealismus und dem Realismus kann man nicht von der Position Kants absehen. Er erkennt weder dem Idealismus, der den äußeren Sinn (Raum) und die äußere Realität bezweifelt und nur die Realität des inneren Sinnes (Zeit) zugibt, noch dem Realismus, der sowohl den äußeren als auch den inneren Sinn als Attribute des Dings an sich ansieht und annimmt, nur wegen der zufälligen Erfahrungen des erkennenden Subjekts sei die Erkenntnis möglich, die Gültigkeit zu. Für Kant sind sowohl der äußere als auch der innere Sinn nur „Formen der Anschauung“ und sie haben als die für den Menschen eigentümliche Struktur der Erfahrung zwar bei der Erkenntnis der Gegenstände die Realität, aber davon abgesehen keine Realität. Dieses ist die Position der „transzendentalen Idealität“, der der empirische Realismus entsprechen soll.¹⁰² Dadurch, dass Kant behauptet, ohne das erkennende Subjekt besteht keine Erkenntnis der Gegenstände, erhebt er gegen den Realismus einerseits darauf Anspruch, die Wichtigkeit des Selbstbewusstseins als des erkennenden Subjekts zuzugeben. Und dadurch, dass er behauptet, dass die innere und äußere Realität nicht aus den geschlossenen inneren Phänomenen, sondern aus dem

¹⁰¹ Ebd. S. 83. Insofern trifft die Beurteilung K-O. Apels, als Kant nur die objektivierbare natürliche Welt und die rein subjektive, individual-moralische Welt kenne und er daher keine eigentliche Sphäre der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, nämlich den „objektiven Geist“ im hegelschen Sinne kenne, nicht genau die Absicht Kants. Denn Kant nimmt zuerst in seiner theoretischen Philosophie die Objektivierbarkeit der „Seele“ durch den inneren Sinn an. Und er entwickelt weiter in seinen geschichtsphilosophischen kleinen Schriften das Prinzip des Vorrangs der Pflicht vor der Glückseligkeit als die wichtigste These seiner Moraltheorie in jene ethisch-geschichtsphilosophische These, dass nämlich die Menschen sich in allen Situationen ums Leben bemühen müssen, und dass die Natur dieser Strebung gemäß das menschliche Leben ermöglichen könnte. Dies ist nichts anderes als die Idee der *objektiven Welt*, die sich auf die Persönlichkeit und die Moralität begründet.

niemals *gegenständlich* erkennbaren Ding an sich entstehen, und dass sie beide „als“ Gegenstand nur „Anschauungen“ sind, die vom Ding an sich affiziert werden und von den Bedingungen des erkennenden Subjekts bestimmt sind, erhebt er gegen den Idealismus andererseits den Anspruch, das Selbstbewusstsein mit der ganzen Welt, dem Ding an sich nicht gleichzusetzen. Und in den folgenden Sätzen Schelers, der die jetzt vorgelegte Konstruktion fast unberührt übernimmt, ist nicht nur das kantische Motiv der transzendentalen Idealität ausgedrückt, sondern auch weiter die Bedeutung der menschlichen Praxis als der *Teilhabe an der Schöpfung* formuliert.

„Alle gegenständliche Welt und ihre Seinsweisen sind nicht ein «Sein an sich» , sondern nur ein der gesamten geistigen und leiblichen Organisation des Menschen angemessener Gegenwurf und «Ausschnitt» aus diesem Sein an sich. [...] Da das Sein der Welt selbst vom zufälligen Dasein des Erdenmenschen und seinem empirischen Bewusstsein mit Sicherheit unabhängig ist, da aber gleichwohl strenge *Wesenszusammenhänge* bestehen zwischen gewissen Klassen geistiger *Akte* und bestimmten *Seinsregionen*, zu denen wir Zugang durch diese Aktklassen gewinnen — muß dem Grunde aller Dinge *alles* das an Akten und Operationen zugeschrieben werden, was uns vergänglichen Wesen diesen Zugang gibt. Oder: Was sollen wir tun, wenn wir z. B. das Sein des uns zugänglichen Raumes als abhängig von gewissen Bewegungsantrieben des Menschen erweisen können, andererseits aber doch zugeben müssen, daß eine raumhaft geordnete Welt schon existiere, bevor der diluviale Mensch ins Dasein trat? Oder was tun, wenn wir die Wertordnung selbst vom wechselvollen menschlichen Bewusstsein der Wertordnung scheiden müssen, gleichwohl aber zugeben müssen, daß eine Wertordnung ohne einen liebenden Geist in sich widersinnig ist? Und analog widersinnig [ist] eine von und unabhängige Ideenordnung ohne einen Denker; oder Realität ohne einen «Drang» , der sie setzt? Wir können nichts anderes tun, als die Seinsbereiche, die unabhängig vom kurzlebigen Menschen sind und bestehen, auf die Akte eines einzigen übersingulären Geistes [zu] beziehen, der ein Attribut des Urseienden sein muß, im Menschen tätig ist und durch ihn *wächst*. Und ähnlich in allen Fällen, wo wir diese Abhängigkeiten und *gleichzeitigen* Unabhängigkeiten der Gegenstände vom irdischen Menschen finden.“¹⁰³

Der Mensch als Mitvollzieher des Weltprozesses¹⁰⁴ nimmt eine viel höhere Stellung in der Welt ein als derjenige, der nur Nachbilder einer «Ideenwelt» oder «Vorsehung» war. Aber diese Stellung bleibt zugleich nur diejenige als *Mitvollzieher*, nicht die Stellung desjenigen, der den eigenen Geist mit dem absoluten Geist gleichsetzt und sich annaßt, das Subjekt der allmächtigen Vernunft zu sein. Einzelne Menschen erlauben sich die eigentümliche „Teilhabe am Göttlichen“, je nach dem Grade der Durchdringung

¹⁰² Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 54ff.

¹⁰³ Scheler, ebd. S. 82f.

des Geistes und des Drangs.¹⁰⁵ In diesem Punkt setzt sich Scheler zwar in die Gegenposition zu Kant, indem er der „allgemeingültigen“ Wahrheit die „individualgültige“ Wahrheit vorzieht.¹⁰⁶ Und zwar beruft er sich sogar auf das «Fenster ins Absolute»¹⁰⁷ Hegels, das das Wesenswissen charakterisiert. Obwohl sich Scheler, der in seinen letzten Jahren seine Geschichtsphilosophie entwickelt, als einen Hegerlianer vorstellt, besteht seine eigentliche Absicht jedoch, meiner Meinung nach, darin, seine Abhängigkeit von Kant damit zu verstecken, die, wie oben gezeigt, sowohl aus der Konstruktion der 1) *Doppelseitigkeit der Subjektivität* und als auch aus derjenigen der 2) *transzendentalen Idealität*, die bei Scheler zur *praktischen Teilhabe an den Weltprozess* entwickelt wird, klar ablesbar ist.

Allerdings soll die Erläuterung Schelers selbst näher untersucht werden, damit das Wesen seines Menschenbildes und seiner darauf begründeten Geschichtsphilosophie sowohl unter dem Gesichtspunkt der Anthropologie als auch der Metaphysik verdeutlicht wird. In Folgendem werden „Idealismus – Realismus“ und „Die Formen des Wissens und die Bildung“ behandelt.

5. 2. 4 Dynamisierung der kantischen Erkenntnistheorie

„Idealismus – Realismus“ wurde vom Jahr 1927 bis 1928 nur im zweiten und dritten Teil veröffentlicht. Der Zweck dieses Aufsatzes liegt darin, die oben gesehene Behandlung Kants des Idealismus und des Realismus voraussetzend, aufgrund der nachkantischen Forschungsergebnisse die eigene Stellungnahme Schelers darzubieten. Kant und Scheler sind hier darin einig, dass sie sowohl den (empirischen) Idealismus als auch den (transzendentalen) Realismus für falsch halten. Aber aus einigen hier vorgelegten Punkten kann man die Eigentümlichkeit Schelers gegenüber Kant rekonstruieren.

Die schelersche Bestimmung der Erkenntnis ist, an dem Wesen oder dem Sosein eines Gegenstandes „teilzuhaben“, ohne das Wesen oder Sosein vom Gegenstand zu ändern.¹⁰⁸ Nach Scheler entsteht das erkennende Bewusstsein daraus, dass man zuerst in der Umwelt lebt und diese als *Widerstand* erlebt, dann, dass einige Wissen „ekstatisch“ entstehen, durch deren Reflexion das Bewusstsein bestimmt wird. Das Bewusstsein bestimmt nicht das Wissen als dessen Inhalt und es ist nur der Intellekt auf

¹⁰⁴ Vgl. ebd. S. 83.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S. 84.

¹⁰⁷ Ebd. S. 80.

¹⁰⁸ Vgl. Scheler, a. a. O., S. 188.

der „historischen Stufe überreflektierter städtischer Zivilisation“¹⁰⁹, der das Bewusstsein zum Ausgangspunkt des Wissens überhaupt macht.

Als nächstes entstehen das *Selbstbewusstsein* und das *Gegenstandsbewusstsein gleichzeitig*. Etwas „als“ den Gegenstand zu erkennen, wird durch das Selbstbewusstsein ermöglicht. „Im ekstatischen Wissen ist die gewußte Welt noch *nicht* gegenständlich gegeben. Erst wenn im actus der reflexio (*logisch und genetisch gleichzeitig* [H. v. m.]) der ekstatische Wissen gebende Akt und das ihn vollziehende Subjekt selbst wieder Wissensinhalt werden, wird das ursprünglich im ekstatischen Wissen gegebene Sosein ein bloßer gerichteter Hinweis auf den «Gegenstand», und erst hierdurch *bleibt* der Gegenstand oder bleibt das, was zum Gegenstand *wird*, als nunmehr dem Bewußtsein «transzendent» gleichsam *stehen*. Daher müssen immer dann, *wenn* es Bewußtsein gibt, auch bewußtseinstranszendente Gegenstände dem Bewußtsein gegeben sein.“¹¹⁰ Scheler beruft sich auf die dreischichtige Struktur Kants, nämlich Ding an sich, objektive Erscheinungswirklichkeit und Bewusstseinserscheinung und behauptet, dass es der Fortschritt der Erkenntnistheorie sei, dass diese dreischichtige Struktur als „Daseinsrelativität der Gegenstände“ weiter

¹⁰⁹ Ebd. S. 189. Für Fichte ist auch das Bewusstsein nicht die Voraussetzung für die Objekt-Erkenntnis, sondern umgekehrt aus der *freien Tätigkeit* des „sich selbst setzenden“ Ichs entstehen das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein über das Objekt von einander getrennt. Nicht weil man sich etwas vorstellt, sondern weil man etwas *will* und dadurch den *Widerstand* gegen dieses Wollen erlebt, erkennt man etwas als *Gegenstand* sowie sich selbst als Erkennendes. „So gewiß daher Selbstbewußtsein stattfinden soll, so gewiß müssen wir das Aufgestellte annehmen. [...] Das durch sie [die Synthesis] Aufgestellte soll sein ein Objekt“. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts. nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1960, S. 32. „Die Realität der Welt — es versteht sich für uns, d.h. für alle endliche Vernunft — ist Bedingung des Selbstbewußtseins; denn wir können uns selbst nicht setzen ohne etwas außer uns zu setzen, dem wir die gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen“. Ebd. S. 40. Fichte und Scheler sind darin einig, dass sie beide durch die Handlungstheorie der Entstehung der Erkenntnis das Problem des Idealismus-Realismus aufzulösen versuchen. „Wenn wir bloß auf die Tätigkeit des Vorstellens sehen, und nur diese erklären wollen, so wird ein notwendiger Zweifel über das Vorhandensein der Dinge außer uns entstehen. Der transzendente Idealist umfasst die praktische und theoretische Tätigkeit zugleich, als Tätigkeit überhaupt, und kommt dadurch notwendig, weil nun kein Leiden im Ich ist, wie es denn nicht sein kann, zu dem Resultate, daß das ganze System der Objekte für das Ich durch das Ich selbst hervorgebracht sein müsse“. Ebd. S. 28. Es ist hier zu bedenken, ob die „bloß“ vorstellende Tätigkeit, die kein „Leiden“ im Ich haben solle, „notwendig“ in einen solchen „transzendentalen Idealismus“ resultieren müsse, der aber eigentlich der „empirische Idealismus“ in dem Sinne genannt werden muss, dass alle empirischen, äußeren Sachen nur Imaginationen des Ichs seien. Fichte stützt sich wahrscheinlich auf den hier von Fichte nicht genannten, eigentlichen „transzendentalen Idealismus“ im kantischen Sinne, weil er an den Gedanken der Selbstherstellung des Objekts nicht glaubt, soweit er für den „Gesichtspunkt des gemeinen Bewußtseins“ plädieren will. „Daher kommt es, daß wir uns nur setzen können, als vermögend die Form der Dinge, keineswegs aber den Stoff, daß wir uns wohl des Vermögens bewußt sind, die Gestalten der Dinge ins Unendliche zu verändern, aber des Unvermögens, dieselben hervorzubringen, oder zu vernichten, und daß die Materie für uns weder vermehrt, noch vermindert werden kann, und auf diesem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins, keineswegs aber auf dem der transzendentalen Philosophie, ist uns ursprünglich ein Stoff gegeben“. Ebd. S. 29.

¹¹⁰ Scheler, ebd. S. 192f.

präzisiert wird.¹¹¹ Zum Beispiel kann es für ein gleiches Phänomen verschiedene Wahrheitsaussagen geben. „Denn auf jeder Stufe der Daseinsrelativität sind *unzählig viele* wahre und falsche Urteile und außerdem unbegrenzt viele Adäquationsgrade der Anschauung des beurteilten Gegenstandes *noch möglich*. Wenn mir jemand sagt, es sei eben «die Sonne untergegangen» , so wäre es innerhalb der Gegenständlichkeit des Alltags geradezu absurd, ihm zu antworten, daß die Sonne, nämlich die astronomische Sonne, ja nicht auf- und untergehen kann, und daß deshalb sein Urteil «falsch» war; es ist ja dabei von einer ganz anderen Stufe von Daseinsrelativität als derjenigen der Astronomie die Rede.“¹¹²

Räumlichkeit und Zeitlichkeit gehen weiter, so Scheler, den Formen des Raumes und der Zeit voran. „Räumlichkeit ist, nach ihrer subjektiven Seite hingesehen, also zunächst weiter nichts als die *erlebte Macht, Bewegungen vom Wesen der Vitalbewegung vollziehen zu können*. Nicht also ist es unsere Ansicht, daß uns die schon vollzogene Bewegung das Kernerlebnis der Räumlichkeit gibt und ebensowenig die gerade sich vollziehende aktuelle Bewegung, sondern vielmehr das Erlebnis der spontanen *Selbstbewegungsmacht*; gerade sofern sie in «*potentia*» bleibt, gibt sie das ursprüngliche Datum der Räumlichkeit.“¹¹³ Hier ist die Position des materialen Apriorismus gegenüber dem kantischen formalen Apriorismus im Kontext der Erkenntnistheorie dadurch vorgezeigt, dass der Grund der Apriorität der Räumlichkeit in der „Macht“ als *potentia* gesucht wird. Und aus der Behauptung: „Räumlichkeit wird *erspielt, ehe* sie vorgestellt und gedacht wird“,¹¹⁴ kann man eine *Dynamisierung der kantischen Erkenntnistheorie* ablesen. Der Raum selbst ist ein Ergebnis davon, dass die

¹¹¹ Vgl. ebd. S. 198.

¹¹² Ebd. S. 199. Nach Marcus Willascheck bei seinem Seminar über die dritte Antinomie Kants *Kritik der reinen Vernunft* (Sommersemester 2005, an der Universität Frankfurt) könne sich die kantische Unterscheidung zwischen dem intelligiblen Charakter und dem empirischen so neutralisieren, dass es je nach den Erklärungsebenen über die Vorgänge auf die „Relevanz“ der Erklärung ankommt. Gehirn- und psychische Prozesse sind nämlich bei der juristischen- bzw. ethischen Zurechnung jemandes Tat nicht so relevant, während dieselben Prozesse allerdings diese Tat erklären können. Meiner Meinung nach trifft diese Ansicht Willaschecks insofern zu, als sie die Zurechnung von der wissenschaftlichen Erklärung unterscheidet. Andererseits scheint mir der Begriff der Zurechnung sich hauptsächlich auf die juristische Ebene zu beziehen. Die ethische Zurechnung bzw. die „Verantwortung“ bedarf einer weiteren Begründung. Scheler könnte sich zu diesem Problem nicht nur auf die „Daseinsrelativität der Gegenstände“ berufen, die hier berührt ist, sondern auch auf die Unterscheidung zwischen der *Erklärung* der objektiven Vorgänge und dem *Verstehen* des geistigen Akts, dazu natürlich auch zwischen der vergegenständlichenden *Erkenntnis* und der nie vergegenständlichten, nur „mit- und nachvollzogenen“ *Persönlichkeit*. Für ihn ist, wie im vierten Kapitel behandelt wurde, das *Verantwortungsgefühl* die Voraussetzung für die objektive *Zurechnung*. Obwohl Kant seinen *Personenbegriff* präzise auf der Ebene damaliger Forschungen verdeutlicht, gelingt es ihm nicht, dieselbe Person in die juristische und in die ethische hinreichend einzuteilen.

¹¹³ Scheler, ebd., S. 219.

¹¹⁴ Ebd. S. 218.

in solcher Weise bestimmte Räumlichkeit *reflektiert* und *vergegenständlicht* wird. „Während aber Kant den Raum für eine mögliche *Anschauung* des *Bewußtseins* hält, lassen *wir* seine Grundgegebenheit der *Anschauung* und dem *Bewußtsein* vorhergehen. Der Raum ist *uns* daseinsrelativ auf das *Lebewesen* im Menschen (mit Einschluß der Besonderheit des Triebüberschusses der unbefriedigten Triebe), *nicht* aber bewußtseins-, anschauungs- und erkenntnisrelativ. Das *Bewußtsein* und die *Anschauung* «erfährt» den Raum genau so von «außen», wie es sinnliche Eindrücke erfährt.“¹¹⁵

Der Raum im kantischen Sinne ist auch von dem *pragmatischen Interesse* geleitet und ist einer von vielen möglichen Räumen. „Was diese unsere Auffassung von der Lehre Kants *scheidet*, ist also das Folgende. Wir gehen von den Erscheinungen des Wechsels, der Bewegung und der Veränderung als den eigentlichen *Urphänomenen* aus und definieren Räumlichkeit erst in Bezug auf diese Phänomene. Nicht also ein irgendwie geformter, z.B. euklidisch bestimmter Raum ist es, der mit dem physikalischen Raum *notwendig* zusammenfallen müßte. Nur die Möglichkeit der Anwendung irgendeiner bestimmten, am Grundphänomen von *Räumlichkeit überhaupt* gewonnenen Geometrie auf das Sein von Körpern ist *absolut und apriori* gesichert. Die *Wahl* aber einer in bestimmten Axiomensystemen definierten *Raumform* wird ausschließlich vorgeschrieben oder nahegelegt durch die Beobachtungen und Messungen der Lageveränderungen, die zwischen den Körpern oder sonstigen Naturphänomenen eintreten. Die Gesetze des wirklichen Verhaltens der letzten Subjekte unserer physikalischen Aussagen *entscheiden* also umgekehrt erst die *Wahl einer Geometrie*. Nicht nach irgend einer Geometrie des Phantasieraums haben sich die Gegenstände der Erfahrung zu «richten», sondern *die Wahl einer Geometrie hat sich zu richten nach den Gesetzen beobachtbarer Bewegungen*.“¹¹⁶

Gleichfalls geht der Zeit die *Zeitlichkeit* voran. Sie hat auch ein Kernerlebnis, nämlich die Macht, „als Lebewesen seine qualitativen Zustände zu ändern, und zwar *spontan* d.h. «durch sich selbst»“¹¹⁷. Andererseits macht „ein einziger absolut unumkehrbarer Prozeß“¹¹⁸ einen wesentlichen Unterschied zwischen Raum und Zeit aus. Hier wird eine Annahme *einer* Geschichte, ein überindividuelles „All-leben“ in *einer* absolut unumkehrbaren Zeit hergestellt.¹¹⁹ Der Begriff der Kausalität ist auch so

¹¹⁵ Ebd. S. 225.

¹¹⁶ Ebd. S. 226f.

¹¹⁷ Ebd. S. 227.

¹¹⁸ Ebd. S. 235.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

zu verstehen, dass er seinen Ursprung in der Einmischung des Lebens in die Umwelt hat und dass Naturgesetze („was ist Ursache?“) Anwendungen der Sittengesetze („Wer ist schuld?“) auf Naturerscheinungen seien.¹²⁰

5. 2. 5 Die Grenze der klassischen Bildungslehre, die sich als die Eliten-Demokratie darstellt — Abstraktheit der Geschichtsauffassung aufgrund des Ausgleichs der verschiedenen Wissen

Als nächstes wird der Aufsatz „Die Formen des Wissens und die Bildung“, der aus einem im Jahr 1925 gehaltenen Vortrag entsteht und wenige Jahre vor „Philosophische Weltanschauung“ und „Idealismus-Realismus“ entsteht. Aber dem Inhalt nach ist er mit diesen verträglich und die ganze Konzeption der schelerschen Metaphysik stellt sich dort dar. Da das hier behandelte Thema von der Situation handelt, vor die sich die Bildung in Deutschland in den 20er Jahren gestellt sah, ist die Diskussion über die Metaphysik auf ein Minimum reduziert und die meisten Untersuchungen behandeln wissenssoziologische Probleme. Aber deswegen ist hier eher die mögliche Stellung der Metaphysik Schelers in der damaligen wissenschaftlichen Situation von ihm selbst erklärt, was diesen Text wichtig machen kann.

Nach Scheler steht die Bildung „der ganzen Kulturwelt“¹²¹ in Gefahr und das schlug sich in Rußland als der dogmatische Marxismus, in den Vereinigten Staaten als der Radikalismus des Christentums und zugleich als die Abhängigkeit der Universitäten von der Industrie und in Italien als der Faschismus nieder. Die Bildung hat aber eigentlich eine Aufgabe, die sich auf die freie Wesensart der Individuen und auf die Kultur als Ganzes bezieht,¹²² und diese Ansicht kann aus der Metaphysik Schelers notwendig abgeleitet werden. Nach Scheler ist „für deutsche Universität“ jedoch „die Gefahr von Eingriffen [in die traditionelle Freiheit der Forschung] noch gering“ und „im großen und ganzen gesehen [wird von] Parteien und Führer die Freiheit der Forschung bisher mit erfreulicher Reserve behandelt“.¹²³ Seine Erwartung: „Möchte es so bleiben!“,¹²⁴ wird wenige Jahre nach seinem Tod verraten, während Scheler selbst seinerseits schon im damaligen Deutschland die Atmosphäre wahrnimmt, „zu suchen: einen Herrn, der einen heißt, was man zu denken, zu tun, zu lassen habe“.¹²⁵ Und er zeigt zwar als

¹²⁰ Vgl. ebd. S. 238.

¹²¹ Scheler, a. a. O., S. 85.

¹²² Vgl. ebd. S. 87.

¹²³ Ebd. S. 87.

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Ebd.

„beunruhigende Züge“ der damaligen europäischen Geistesbewegungen an, „immer neue Bünde, Kreise, Sekten grob mystischer, abergläubischer Art, fragwürdige Heilande, die sich auf Massensuggestion verstehen“¹²⁶ und „die trüben Ideologien der völkistischen Massenbewegungen, die, unkundig der europäischen Wirklichkeit und trunken von eingebildeten absoluten Rassenaprioris, unsere Welthorizonte in jeder Form verdunkeln und die eine neue Solidarität der Völker Europas heischende Weltlage nicht begreifen.“¹²⁷ Aber er hebt eher seine Demokratie-Kritik und Massen-Verachtung hervor, zu denen ihm möglicherweise das Krisenbewusstsein für die Beherrschung des Marxismus gezwungen hat. „Die entsetzliche *Vermassung des Lebens*, die langsame Umbildung einer liberalen Gedankendemokratie in eine durch Erweiterung der Wahlrechte auf Frauen und Halbwüchsige noch genährte dumpfe Massen-, Interessen- und Gefühlsdemokratie, für welche die Führer nur geschobene Exponenten der herrschenden Gruppentriebe sind, bald völkisch, bald kirchlich, bald kommunistisch, das ist *ein* sehr wesentlicher Grund, der «Bildung» heute so schwer und der sie zugleich als kräftigen Einsatz von neuen Eliten echter Bildung gegen diese Strömungen so unbedingt notwendig macht.“¹²⁸ Die Tatsache, dass sich Japan damals zu den Weltmächten zählte, schätzt Scheler so ein, dass dies das Ergebnis davon, dass der Kaiser und wenige „hochgebildete Eliten“ mit „eine[r] Art aufgeklärten Despotismus“ den hartnäckigen Traditionalismus und „[in] Vorurteilen steckende und allen Neuerungen abholde Demokratie [in welchem Sinne?]“ beseitigt haben. Dazu behauptet er: „Die Demokratie kann sich selbst vor der Diktatur, kann zugleich Bildungs- und Wissenschaftsgüter heute nur noch auf *einem* Wege retten: dadurch, daß sie sich selbst beschränkt, daß sie dem Geiste und der Bildung *dient*, nicht sie beherrschen will.“¹²⁹ Diese Behauptungen bleiben nicht nur eine willkürliche Sozialkritik, sondern sie sollen als eine notwendige Folge seiner Metaphysik verstanden werden, die auf der Annahme beruht, dass die *Lebensdränge* dem *Geist* und das *Herrschaftswissen* dem *Wesenswissen* „dienen“ sollen.

Berücksichtigt man, dass nach dem Tod Schelers, in den 30er Jahren, die Freiheit der Forschung in Deutschland rasch verloren ging, liegt das größte Problem der Konzeption Schelers der sozusagen *Elitendemokratie* darin, dass *er hier die Demokratie und den Elitismus statisch gegenüberstellt*. Obwohl er den völkischen Massenbewegungen „die

¹²⁶ Ebd. S. 88.

¹²⁷ Ebd. S. 89.

¹²⁸ Ebd. S. 88.

¹²⁹ Ebd.

trüben Ideologien“ vorwirft, ist es andererseits unbezweifelbar, dass der von ihm konzipierte Elitismus eine Verwandtschaft zu dem Nazismus haben kann. Auch seine Hochschätzung des „aufgeklärten Despotismus“ Japans könnte etwas mit der für zwei Jahre von 1925 an geplanten, aber wegen seines Gesundheitszustandes abgelehnten Professur in Japan (an der Universität Tohoku) zu tun haben, während sie als eine Wirklichkeitserkenntnis über ein kleines Land in Fernost allzu naiv ist. Denn gerade dieser „aufgeklärte Despotismus“ ist zur Triebfeder der japanischen Okkupation in asiatische Länder geworden, die mit der Truppenabsendung nach Taiwan (1874) und der Einverleibung der Liukuinseln (1875) begann, davon über den Chinesisch-Japanischen Krieg (1894), den Russisch-Japanischen Krieg (1904) und den ersten Weltkrieg bis zum Pazifischen Krieg gelangte.

Scheler setzt mittlerweile die *Vermassung* der Bildung mit dem *Rückgang des Geistes* in der Wissenschaft gleich, aber diese beiden sind nicht ganz gleich. Wenn er glaubt, dass die Kraft der Eliten, die mit dem den Egoismus überwindenden, reinen Wesenswissen ausgebildet sind, die Erziehung eines Staats verbessern kann, ist seine Konzeption allzu träumerisch. Dieses entsteht zum Teil daraus, dass er versucht, seine Konzeption der Metaphysik, wonach Lebensdränge dem Geist, das Herrschaftswissen dem Wesenswissen dienen soll, *direkt* auf die Gesellschaftserkenntnis anzuwenden. Aber dem Wesen nach kann die metaphysische Erkenntnis erst nach vielen Vermittlungen gültige Gesellschaftserkenntnisse herstellen.

Konkret gesagt könnte der „Dienst“ des Drangs zum Geist, des Herrschaftswissens zum Wesenswissen nicht notwendig nur durch die von wenigen Eliten geleitete Verfassung, sondern auch durch die *aufklärende Funktion der Massenmedien* ermöglicht werden. Der Nazismus gebraucht zwar genau diese Massenmedien als Mittel für die Verbreitung der falschen Rassenideologie, aber auch ist die Möglichkeit zu berücksichtigen, die aufklärende Funktion der Massenmedien zu gebrauchen, um *die Vermassung des Wissens und die Freiheit der Bildung zu verbinden*. Es ist zwar der Scharfblick Schelers, dass er eine Konzeption der gegenseitigen *Ausgleichung* und *Ergänzung* des Heilwissens, des Wesenswissens und des Herrschaftswissens als das Modell behandelt, nämlich als ein Modell für die Berichtigung der in den jeweiligen Kulturregionen wie in Indien, in China und dem alten Griechenland, oder im mittelalterlichen, neuzeitlichen Europa *einseitigen* Entwicklungen der Formen des Wissens. Aber die Schwäche seiner Gesellschaftserkenntnis kann deswegen durch die relativ korrekte Einsicht in die Geschichte nicht genügend ergänzt werden.

Wie aber wurde seine Metaphysik eigentlich konzipiert?

„Es ist *schwer*, ein Mensch zu sein. Es ist *selten* — sehr selten, daß ein Mensch als biologisches Artwesen ein «Mensch» ist im Sinne der Idee der «humanitas» .“¹³⁰ So wiederholte Scheler in seinen Vorlesungen immer. Denn andere Tierarten sind mit den Vermögen wie der assoziativen Erkenntnis, der Auswahl, des Gebrauchs der Instrumente, sogar auch der altruistischen Handlungen ausgestattet und es ist daher sinnlos, nur mit seelischen oder intellektuellen Vermögen den Menschen von den Tieren zu unterscheiden, wie es in der Bestimmung des *homo sapiens* oder des *homo faber* vorkommt. Dann müssen andere Merkmale gesucht werden, die anderes sind als seelische oder intellektuelle Vermögen, die den Menschen von anderen Tierarten unterscheiden können. Wie oben untersucht, sucht Scheler dieses Merkmal in dem „Geist“. Der Geist wird hier wiederum als das Vermögen bestimmt, 1) gemäß der von der seelischen oder leiblichen Kausalität unabhängigen Regelmäßigkeit das Selbstbewusstsein der Welt gegenüberzustellen (*Selbstbewusstsein gegenüber der Welt*), 2) nicht nur Einzelne, sondern allgemeine Wesen zu erkennen (*Wesenserkenntnis*) und 3) Werte überhaupt („das“ Nützliche, Ehre, Würde, Heil, Überzeugung, u.a.) zu erkennen, die von den vorgelegten Dingen unabhängig sind (*Allgemeine Werterkenntnis*).¹³¹ Wie in „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ (1927) wird auch hier das Vermögen des geistlichen „Hemmens und Enthemmens“ der Dränge hervorgehoben, das keine positive Erzeugungskraft der Dränge besitzt.¹³² Es ist aber bemerkenswert, dass die Möglichkeit der *Ablehnung des Theismus* hier vorgelegt ist, und dass statt des Theismus, wonach auch nach der Welterzeugung Gott den ganzen Prozess der Welt beherrscht, eine Position der „Selbstdeifizierung“¹³³ eingenommen worden ist, um *die göttliche Idee mit zu verwirklichen*. Dadurch wird die *Subjektivität* des Menschen mehr anerkannt als im Theismus, aber weil diese Position die Möglichkeit der Welterzeugung durch den menschlichen Geist ausschließt, wird notwendigerweise gefolgert, dass der Geist als solcher machtlos ist und sich von Lebensdrängen Energie ausleihen muss. Das heißt, dass der Mensch immer in seinen Handlungen im Prozess der „Mitverwirklichung“ der göttlichen Idee steht, weil er sowohl mit den tierischen Drängen als auch mit der Geistlichkeit ausgestattet ist. Daher ist es klar, dass die Ansicht der Ablehnung des Theismus, wovon Horkheimer von

¹³⁰ Ebd. S. 98.

¹³¹ Vgl. ebd. S. 99.

¹³² Vgl. ebd. S. 100f.

¹³³ Ebd. S. 101.

Scheler in dessen letzten Jahren direkt gehört hat, keine Veränderung der Position Schelers bedeutet, sondern nur eine Wiederholung seiner bisherigen Meinung. Es trifft nicht zu, dass ein vorheriger Theist seine theologischen Voraussetzungen aufgab. Aber die theologische Position Schelers soll hier nicht ausgeführt werden.

Welche Wertlehre, Geschichtsauffassung und Wissenslehre können aus dem schelerschen Menschenbild abgeleitet werden, gemäß denen der Mensch in der Auseinandersetzung des Geistes und des Drangs steht? Wie bekannt, schlägt Scheler die Rangordnung der Werte vor, nämlich der Werte des Angenehmen, des Lebenswerten, der geistigen Werte und der Werte des Heiligen, unter denen letztere schwerer zu erkennen sind. Aber diese Wertordnungslehre ist weder für die Verteidigung der traditionellen sozialen Schichten noch für die Begründung der neuzeitlichen Selbstwerte geeignet. Denn erstens äußert Scheler keine Ansicht, dass diese Ordnung den vorhandenen sozialen Schichten jeweils Werte zuteilt, und er erkennt vielmehr an, dass alle Werte prinzipiell von allen Individuen erkannt werden können. Und sogar höhere Werte werden nicht von *individuellen Strebungen* erkennbar, sondern *die von Strebungen erkennbaren Werte sind nur von jedermann zugängliche, gleichsam offene Werte*. Befriedigung der Lebensbedürfnisse, Befolgung der Würde, Teilhabe an Wahrheit und Schönheit, u.a. sind von Strebungen einigermaßen erkennbar. Aber deswegen sind sie niedrigere *Lebens- und Leistungswerte*, die höchstens den Sublimationsprozess von Drängen durchlaufen. Demgegenüber *wird die Erkenntnis der Werte des Heiligen durch Intention gestört*. Sie sind *Seinswerte*, die unter dem Gesichtspunkt der Akte des Geistes, nicht der Dränge gesehen ist, der sich nur durch ohnmächtige „Hemmung und Enthemmung“ der Dränge auf die Lebensenergie beziehen kann. Und die Werte des Heiligen sind zwar der größte Grund der Sublimation, aber es ist unmöglich, diese Werte als solche *positiv* zu bestimmen.¹³⁴ Diese Darstellung Schelers der Seinswerte gegenüber den Leistungswerten schließt wesentlich die Frage aus, „wie man an den Seinswerten teilnehmen kann“. Je intentionaler ein Wert nämlich gewonnen werden kann, um so niedriger ist der Werte, während die höheren Werte entfernter von der Intention überhaupt sind. Dann ergibt sich, dass durch das *Nichtstun* die höheren Werte erkannt werden können? Wenn es so verstanden werden könnte, dann würde der «Dandyismus», nämlich «Sich-zum-Kunstwerk-machen-wollen» die echte Bildung herstellen.¹³⁵ Demgegenüber: „Gebildet ist der, dem man nicht anmerkt, daß er studiert hat, wenn er studiert hat; und dem man nicht anmerkt, daß er nicht studiert hat,

¹³⁴ Vgl. ebd. S. 95.

wenn er nicht studiert hat.“¹³⁶ So sagte ein „kluger“ Bekannter Schelers. Dieses bedeutet nach Scheler nicht, dass der Gebildete unbemerkt studiert haben und sich als Gebildeter verstellen kann, auch wenn er nicht studiert hat, sondern, dass *die Bildung in eine Person als Teile ihres Lebens integriert wird*. In diesem Sinne wird behauptet: „Bildung ist also eine Kategorie des Seins.“¹³⁷ Ein Gebildeter versammelt nicht weltweit verschiedene Wissen geizig, sondern er hat vielmehr als ein Mensch, der „diese und keine andere Person“ ist, eine „Wesensstruktur der ganzen Welt“¹³⁸. „In diesem Sinne hat Platon, Dante, Goethe, Kant je *seine* 《Welt》.“¹³⁹

Der hier angeführte Kant wird aber von Scheler als die Verkörperung des *Universalismus* des 18. Jahrhunderts kritisiert. Das bedeutet im Ganzen die Gegenüberstellung der schelerschen „Welt“ gegen die kantische. Aber er wirft auch den *Individualismus* oder den *Heroismus* der Romantik im 19. Jahrhundert die Reaktion gegen die Aufklärung vor. „Es war der große Irrtum des 18. Jahrhunderts — verhängnisvoll für das Schicksal des Humanitätsideals im 19. Jahrhundert —, daß es sich die 《Humanität》 nur in der abstrakten Form des in allen Menschen *gleichen* Vernunftwesens zum Bildungsvorbild machte; und nur eine zum Teil recht wüste Reaktion gegen diese einseitige abstrakt-rationale Humanitätsidee war dann die neue Autoritätssucht und Große-Männer-Verehrung der Romantik“¹⁴⁰. Danach wird auch der Autoritarismus verworfen, der samt der Freiheit der Forschung in Deutschland Wurzeln schlägt, unter dem Gesichtspunkt des von Scheler konzipierten Begriffs der Person des 20. Jahrhunderts.

„Die Person im Menschen ist eine *individuelle einmalige Selbstkonzentration* des göttlichen Geistes. Daher sind auch die Vorbilder nicht Gegenstand der Nachahmung und der blinden Unterwerfung — wie so oft in unserem autoritätssüchtigen deutschen Lande. Sie sind nur Wegbereiter zum Hören des Rufes *unserer* Person; sie sind nur anbrechende Morgenröte des Sonntages unseres *individuellen* Gewissens und Gesetzes. Jene Vorbilderpersönlichkeiten sollen uns *frei* machen, und sie machen uns frei — so sie selbst Freie und keine Sklaven sind; frei zu unserer Bestimmung und zur vollen Ausladung unserer Kraft.“¹⁴¹

¹³⁵ Vgl. ebd. S.104.

¹³⁶ Ebd. S. 108.

¹³⁷ Ebd. S. 90.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd. S. 105.

¹⁴¹ Ebd. S. 106.

Daher konzipiert Scheler sowohl gegen den Universalismus des 18. Jahrhunderts als auch gegen die Romantik des 19. Jahrhunderts eine neue Idee der Bildung des 20. Jahrhunderts, die sowohl das Menschenbild der Freiheit und Gleichheit des 18. Jahrhunderts als auch die Idee der eigentümlichen, individuellen Person des 19. Jahrhunderts enthalten sollte. Da sie sowohl die *Allgemeingültigkeit* als auch die *Individualität* erfüllen muss, scheint sie eine widersprüchliche Aufgabe zu sein. Aber Scheler gelingt *der Logik nach*, diese doppelseitige Aufgabe zu erfüllen. Dieses ist möglich: *erstens* 1) wegen der Hinweise auf die genetische, geschichtlich individuelle Entstehung des apriorischen Mechanismus der Erkenntnis (des Übergangs von dem primitiven Denken zu dem logischen, auf den Satz des Widerspruchs begründeten),¹⁴² *zweitens* 2) wegen der Hinweise auf das Vermögen, aus wenigen Exemplaren das Wesenswissen zu gewinnen,¹⁴³ *drittens* 3) wegen der Einführung der Untersuchung der apriorischen Struktur des Gemüts in die Aufgabe des Heilswissens¹⁴⁴ und *viertens* 4) wegen der ontologischen Bestimmung des Wissens als des „Verhältnis[es] des *Teilhabens* eines Seienden am Sosein eines anderen Seienden, durch das in diesem Sosein keinerlei Veränderung mitgesetzt wird“¹⁴⁵.

Aber nur „der Logik nach“: Weil diese wissenssoziologische Konzeption der Bildung auf die Strömungen in Deutschland nach dem Tod Schelers keinen entscheidenden Einfluss üben konnte. Aber hier soll die geschichtliche Bedeutung und Grenze der Logik Schelers eher kritisch-dialektisch untersucht werden.

Zwar können die obigen vier logischen Formeln eine neue, sowohl individuell als auch apriorische *Wertlehre* und *Bildungsidee* begründen, die den Universalismus ohne Individualität und den Konformismus ohne die Allgemeingültigkeit vermeiden. Vor allem scheint der Versuch, aus der ontologisch orientierten Erkenntnistheorie die Bildungsidee und die Geschichte der Bildung zu entwickeln, auch heute aktuell zu sein. Dieser Versuch wird dadurch ermöglicht, dass die „Teilhabe“ an der Erkenntnis der äußeren Dinge als „Sprengrung der Grenzen des eigenen Seins und Soseins durch Liebe“¹⁴⁶ bestimmt wird und behauptet wird, dass dieses Sosein von der Anschauung, dem Denken, der Erwerbung des Bildes und der Sinnggebung gefasst wird. Aber es gibt in diesem Versuch auch Grenze, weil seine Geschichtsauffassung *allzu abstrakt* ist. Durch den Ausgleich und die Ergänzung der wesentlich verschiedenen Wissen sollten

¹⁴² Vgl. ebd. S. 106f.

¹⁴³ Vgl. ebd. S. 109.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. S. 110.

¹⁴⁵ Ebd. S. 111.

¹⁴⁶ Ebd. S. 113.

die jeweilig einseitige Entwicklung der westlichen und der östlichen Geschichte berichtigt werden: diese Aussicht ist *allzu langfristig*. Diese Aussicht samt der Notwendigkeit einer „neuen Solidarität der Völker Europas“ wäre aktuell in der den Frieden fordernden Atmosphäre nach dem ersten Weltkrieg gewesen. Aber der Grund der Steigerung und des Disputs des Marxismus oder der völkischen Ideologie in der späteren Weimarer Kultur kann weder nur durch die Untersuchung des Wesens der Bildung noch nur durch die wissenssoziologisch- und metaphysische Untersuchung des menschlichen Erkenntnisakts genügend verdeutlicht werden. Dieses Problem bedarf dessen, dass *der Einfluss auf die Menschlichkeit von der nicht notwendig nur durch den Menschegeist bestimmten Entwicklung des Sozialsystems und der Produktionskraft* berücksichtigt wird. Denn sowohl der von Scheler gehasste dogmatische Marxismus als auch die viel gefährlichere völkische Ideologie, deren Gefahr aber von ihm nicht genug durchschaut wurde, sind von einem Charakter, der nicht als „Wissensformen“ aufgrund irgendeines Menschenbildes, sondern vielmehr durch die geistige unstete Situation in der beispielelosen Arbeitslosigkeit nach dem Krieg bestimmt ist. In Bezug auf dieses Problem beharrt Scheler darauf, dass die außergewöhnliche Entwicklung der Technologie die „Daseinsbedingungen“ des Menschen zwar ändern kann, dass aber der Mensch selbst relativ unverändert bleibt. Das Problem besteht aber darin, dass in der nach-schelerschen Geschichte der Wissenschaft die klassische Bildung in das *Sozialsystem*, nicht in die *Person* integriert wird und dass die romantische Rationalismus-Kritik mit der Technologie verbunden als Ideologie missbraucht wird. Der Metaphysik aufgrund der relativen Anerkennung des Pragmatismus einen Platz einzuräumen: Diese an die kritische Philosophie Kants erinnernde Strategie Schelers lässt seinen allzu überraschenden Schluss: „alles Wissen ist in letzter Linie *von* der Gottheit - und *für* die Gottheit“, am Ende des Aufsatzes „Die Formen des Wissens und die Bildung“, nur wie einen dogmatischen Glauben klingen.

Durch die materialistische Untersuchung der Sozialstruktur und der Menschlichkeit, unter der entschiedenen Aufgabe dieses Glaubens, um die geistige Not zu überwinden, die zwischen dem dogmatischen Marxismus und der völkischen Ideologie entsteht: Dies wäre die Aufgabe Horkheimers. Daher hat jenes halb-beabsichtigte Missverständnis Horkheimers der inneren Logik Schelers, als Horkheimer aus der schelerschen Verneinung des Theismus die Position übernahm, nicht von dem Göttlichen, sondern von den drängenden Sozialproblemen auszugehen, eine historisch positive Bedeutung. Aus welcher Perspektive untersucht denn Horkheimer, der die Intention Schelers der

Beschäftigung mit der damaligen Krise kritisch übernimmt, die Gesellschaft und die Menschen? Im Folgenden soll dies anhand seiner Werke in den 30er Jahren untersucht werden.

5. 2. 6 Der „Wahrscheinlichkeitscharakter“ aller Voraussagen über das Wesen des Wirklichen überhaupt die Methode der horkheimerschen Geschichtsphilosophie

Eines der nicht vielen, allein publizierten Bücher Horkheimers, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), besteht aus vier selbständigen Aufsätzen, „Machiavelli und die psychologische Geschichtsauffassung“, „Naturrecht und Ideologie“, „Die Utopie“ und „Vico und die Mythologie“. Wie Horkheimer selbst aussagt, sind in jedem Kapitel Probleme wie „Bedürfnisse, Wünsche, Nöte und Widersprüche“¹⁴⁷ in der bürgerlichen Gesellschaft gemeinsam behandelt, in der sich Menschen von den feudalistischen Fesseln befreien.

In dieser Schrift ist eine Stelle im ersten Aufsatz, wo das Menschen- und Gesellschaftsbild Horkheimers einigermaßen verdeutlicht wird, aus der Perspektive der vorliegenden Untersuchung besonders bemerkenswert. Wie schon in Bezug auf seine philosophische Anthropologie-Kritik in seinem Aufsatz *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935) berührt, nimmt er nicht die Position ein, dass die von den geschichtlichen Veränderungen der Gesellschaft unabhängige, unveränderlich angenommene Menschlichkeit die kulturellen Handlungen der Menschheit deduzieren könne. Er ist vielmehr von der Meinung, dass *sich mit den Veränderungen der Sozialstruktur die Menschlichkeit ändert*. Obwohl diese Ansicht auch in der schon angesprochenen ersten Vorlesung über Machiavelli kurz nach dem Tod Schelers vorgelegt wurde, wird in dem Aufsatz über Machiavelli aus dem Jahr 1930 zum ersten Mal die philosophische Anthropologie schriftlich behandelt. Dort wird geäußert: „Eine philosophische Anthropologie, d.h. eine Lehre von der besonderen menschlichen Wesensart im Sinne endgültiger Aussagen über die unveränderliche, von der Geschichte nicht betroffene Idee des Menschen ist daher unmöglich.“¹⁴⁸ Denn, „[s]ind auch zweifellos bestimmte Reaktionsweisen der Menschen bisher relativ konstant geblieben, so besteht doch in der Gegenwart die Möglichkeit, die Anhängigkeit des Charakters aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen ein bestimmtes Individuum sich vorfindet und entwickelt, wissenschaftlich weitgehend zu erklären.“¹⁴⁹ Diese Aussage weist die

¹⁴⁷ Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 2, Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, S. 180.

¹⁴⁸ Ebd. S.202.

¹⁴⁹ Ebd.

horkheimersche These, nämlich der „*Wahrscheinlichkeitscharakter aller Voraussagen über tatsächliche Ereignisse*“ nach, demnach „[v]om Wesen des Menschen [...] wir freilich nur sprechen [können], insofern es sich äußert.“¹⁵⁰ Daher „widerspricht“ die „Endgültigkeit“, oder die Notwendigkeit, die in den „Äußerungen über das Wesen des Wirklichen überhaupt“ angenommen wurde, diesem *Wahrscheinlichkeitscharakter* des Voraussagens¹⁵¹. Diese These ist in jenem Aufsatz über die philosophische Anthropologie aus dem Jahr 1935 überhaupt nicht, und hier auch nur in wenigen Zeilen behandelt. Aber das hier Behauptete ist in Bezug auf die Methode der Geschichtsphilosophie oder der Anthropologie sehr bedeutsam. Denn hier wird behauptet, dass *die Menschen, die auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe in einer Gesellschaft wohnen, sich selbst ändern und es daher dem wirklichen Menschsein, das die unendliche Möglichkeit der Änderungen hat, soweit es überleben kann, widerspricht, diese Änderungen als ein bestimmtes Menschenbild festzustellen*. Das Gleiche gilt nicht nur für die Menschlichkeit überhaupt, sondern auch für die Individuen. Denn es wäre eine irreführende Behauptung, wenn man sagt, eine Person *müsse* unter einer bestimmten Umgebung so handeln und anders zu handeln sei deswegen *unmöglich*, weil sie unter derselben Umgebung an einem Zeitpunkt so handelte. Die Veränderlichkeit der menschlichen Handlungen bezieht sich auf das Problem des freien Willens, während die *positive* Bestimmung des Menschen inklusive derjenigen der menschlichen Freiheit andere Seiten desselben Menschen übersehen oder davon absehen kann. Insoweit sich die wirklichen Menschen immer in irgendeine Richtung leiten lassen können, bleibt eine Aussage über das „Wesen“ dieser Menschen genau so wie ein gestoppter Film jeweilig nur „eine“ „wahrscheinliche“ Aussage über den betreffenden Gegenstand als Ganzes, und sie kann nicht „die“ „notwendige“ Aussage sein, die den ganzen Gegenstand völlig trifft.

Die Behauptung Horkheimers, dass Natur, Gesellschaft und Menschen sich in allem miteinander verflochten ändern,¹⁵² beruht nicht auf der Absicht, durch die Analyse und die Kombination jeweiliger Faktoren das allgemeine Menschenbild aufzubauen. Zum

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Vgl. ebd. Diese Position entspricht insofern derjenigen der Anthropologie Plessners, als sie beide kein bestimmtes Menschenbild als das Wesen des Menschen statisch annehmen. „Die menschliche Welt ist weder auf ewige Wiederkehr noch auf ewige Heimkehr angelegt. Ihre Elemente bauen sich aus dem Unvorhersehbaren auf und stellen sich in Situationen dar, deren Bewältigung nie eindeutig und nur in Alternativen erfolgt. / So stellt sich eine philosophische Anthropologie als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit eines menschenhaften Wesens der vollen Erfahrung in Natur und Geschichte“. Helmuth Plessner, *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*, in; Ders., *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982, S. 143.

¹⁵² Vgl. ebd. S. 204.

Beispiel ist aus Horkheimer keine Theorie abzulesen, die die menschliche Geschichte als ein Teilelement der Naturgeschichte zu erklären versucht, das die Naturvorgänge, die Evolution der Tiere, die Entwicklung der Produktionskräfte und die Veränderung der Natur durch die soziale Arbeit miteinander wissenschaftlich verbinden und dadurch ein systematisches Weltbild aufbauen sollte. Er versucht zwar, die Verhältnisse der Herrschenden und der Beherrschten unter einer bestimmten Produktionskraft zu bestätigen und die Wertbilder als die von dem jeweiligen Gesellschaftsverhältnis bestimmten aufzufassen und dadurch weist er auf, dass der Anspruch auf die *Gerechtigkeit* als die Forderung seitens der Beherrschten nach der Abschaffung der Vorrechte oder nach der Einrichtung der Gleichheit den Wertbildern der Herrschenden z.B. der *Tüchtigkeit*, *Adel*, *Wert der Persönlichkeit* u.a. widersprechen kann.¹⁵³ Diese Ansicht scheint sich aber nicht dazu zu entwickeln, dass statt der „alten“ Wertbilder dasjenige der Arbeiter als das Ergebnis aus der „endgültigen“ Befreiung der Menschlichkeit gestiftet werden könnte. Das ist nicht deswegen so, weil der Name Karl Marx in diesem Aufsatz niemals genannt wird, sondern weil die Methode der horkheimerschen Geschichtsphilosophie, nämlich die Theorie des „Wahrscheinlichkeitscharakters“, beeilende, „endgültige“ Aussagen über die Menschen nicht zulässt. Es wäre zwar erlaubt zu behaupten, dass das oben untersuchte, *essentialistische* Menschenbild Schelers *eine* Seite der Menschen betrifft, die sich andererseits eigentlich immer ändern können.¹⁵⁴ Aber sein Schluss am Ende des Aufsatzes „Die Formen des Wissens und die Bildung“: „alles Wissen ist in letzter Linie *von* der Gottheit - und *für* die Gottheit“, ist deswegen problematisch, weil er dogmatisch die Möglichkeit ausschließt, dass „alles Wissen“ für die Glückseligkeit und die Freiheit der einzelnen Menschen, nicht „für die Gottheit“ sein kann. Aber die Aussicht, dass die Ergreifung der Macht von der proletarischen Sozialschicht die „endgültige“ Befreiung der Menschlichkeit und damit die Vollendung der Werte ermögliche, ist darin gleichfalls falsch, dass sie ebenfalls über „das“ Wesen der Menschen dogmatische Aussagen aufstellt. Denn die Möglichkeit, dass die menschliche Geschichte auf die moralische oder persönliche Vervollkommnung ziele, darf ebenfalls nicht ausgeschlossen werden.

¹⁵³ Vgl. ebd. S. 201.

¹⁵⁴ „Insofern sich solche Versuche in der Gegenwart streng an den Stand der empirischen Forschungsergebnisse halten, ohne ihre Vorläufigkeit zu verkennen, haben sie den Wert, Fragestellungen und Resultate über die spezialwissenschaftliche Sphäre hinauszuhoben und für eine Orientierung über die Zusammenhänge der Wirklichkeit Zusammenhänge der Wirklichkeit fruchtbar zu machen. Außerdem vermögen sie unseren Sinn dafür zu schärfen, welche Auffassung vom Menschen unsere geschichtlichen und soziologischen Theorien implizieren“. Ebd. S. 202

5. 2. 7 Der Wechsel in der Leitung des Instituts der Sozialforschung und „Sozialphilosophie“ als eine synthetische Wissenschaft

Im Jahr 1931 übernimmt Horkheimer die Stelle des Direktors des Instituts vom ersten Direktor Carl Grünberg (1861-1940), der aus gesundheitlichen Gründen ausschied. Da Grünberg ein weltbekannter Forscher des Arbeiterproblems war, bezogen sich die Veröffentlichungen im Institut meistens auf die Ökonomie. Horkheimer propagierte aber eine neue Aufgabe des Instituts für die Zusammenarbeit der Philosophie und der Wissenschaft:

„Die Behebung des angedeuteten Mangels in der Lage der Sozialphilosophie scheint uns also weder in einem Bekenntnis zu einer der mehr oder minder konstruktiven Deutungen des Kulturlebens noch in der Statuierung eines neuen Sinnes der Gesellschaft, des Staates, des Rechts u.s.f. zu liegen. Vielmehr kommt es heute darauf an, und ich stehe mit dieser Ansicht gewiß nicht allein, auf Grund aktueller philosophischer Fragestellungen Untersuchungen zu organisieren, zu denen Philosophen, Soziologen, Nationalökonomien, Historiker, Psychologen in dauernder Arbeitsgemeinschaft sich vereinigen und das gemeinsam tun, was auf anderen Gebieten im Laboratorium einer allein tun kann, was alle echten Forscher immer getan haben: nämlich ihre aufs Große zielenden philosophischen Fragen an Hand der feinsten wissenschaftlichen Methoden zu verfolgen, die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren. Auf solche Weise kommen keine Antworten wie Ja und Nein auf die philosophischen Fragen zustande, sondern diese selbst werden dialektisch einbezogen in den empirisch wissenschaftlichen Prozeß, das heißt, die Antwort auf sie liegt in dem Fortschritt der fachlichen Erkenntnis, von dem ihre Gestalt selbst mitbetroffen wird. In der Lehre von der Gesellschaft vermag eine solche Verhaltensweise nicht einzelner zu üben: sowohl wegen der Fülle des Stoffs als auch wegen der Verschiedenheit der unentbehrlichen Hilfswissenschaften. Selbst ein Max Scheler hat hier bei aller gigantischen Anstrengung versagt.“¹⁵⁵

Da diese Aufgabe eine drastische Veränderung des Instituts bedeutet, wird es vermutet, dass der Amttritt des jungen Horkheimer und seine Durchführung der Reform auf Widerstand stießen, so dass in dieser Antrittsrede „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ das Wort wie „die Diktatur des Direktors“¹⁵⁶ erscheint. Dagegen besteht das Wesen seiner Position darin, „mit meinen Mitarbeitern eine Diktatur der planvollen Arbeit über das Nebeneinander von philosophischer Konstruktion und Empirie in der Gesellschaftslehre

¹⁵⁵ Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 3, Herausgegeben von Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1988, S. 29f.

¹⁵⁶ Ebd. S. 31.

zu errichten“ und „nicht“ „die Tatsachenforschung zur ancilla philosophiae zu machen“.¹⁵⁷

Hier geht es nicht darum, welche Schwierigkeiten die Konzeption der Sozialphilosophie als einer sozusagen umfassenden Wissenschaft an ihrem Ausgangspunkt trug und inwieweit sie erfolgreich war. Sondern es geht vielmehr darum, dass die als solche zufällige Tatsache, dass der angehende, tüchtige Philosoph Horkheimer ein Amt des Direktors des Instituts antrat, das eigentlich ein Institut des Arbeitsproblems war, und veranlasst, die Sozialphilosophie nicht als die „gigantische“ Systematisierung von *einem* Philosoph des Menschenbildes, der Gesellschaftstheorie, der Wissenschaftstheorie und der Geschichtsauffassung, sondern als die *Zusammenarbeit* zwischen positiven Wissenschaften und der Philosophie durchzuführen. Dass Horkheimer, der eigentlich mit der Forschung der *Kritik der Urteilskraft* Kants begann, durch Vorlesungen über die neuzeitliche und moderne Philosophie und Forschungen über die Geschichtsphilosophie die Stelle des Instituts übernahm, bedeutet wahrscheinlich auch für ihn selbst eine große Wende. Danach beschäftigt er sich mit der theoretischen Arbeit der neuen Sozialphilosophie, wobei seine Methode, „die Fragen im Verlauf der Arbeit am Gegenstand umzuformen, zu präzisieren, neue Methoden zu ersinnen und doch das Allgemeine nicht aus den Augen zu verlieren“, der vorher angeführten These des „Wahrscheinlichkeitscharakters“ der Aussage über die Tatsache entspricht. Nicht, unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten *Weltanschauung* alle wissenschaftlichen Forschungen zu integrieren, sondern, jeweilig neue aktuelle Probleme sowohl mit der genauen wissenschaftlichen Methode zu präzisieren als auch philosophisch zu interpretieren, diese Aufgabe enthält die Möglichkeit, dass sich der Begriff der Philosophie selbst im Prozess der Auseinandersetzung mit den positiven Wissenschaften ändert, welches Horkheimer selbst wahrscheinlich beabsichtigte. Mit einem neuen Begriff der Philosophie, der durch die Zusammenarbeit zwischen Philosophen und Wissenschaftlern im Zeitalter der Schwierigkeit der systematischen Philosophie konzipiert werden könnte, begann das neue Institut der Sozialforschung sowohl in der Erwartung der Änderung als auch in der Angst um die chaotische Zeit seine Arbeit.

5. 2. 8 Metaphysik oder Materialismus als *Haltung*

In dem Aufsatz „Materialismus und Metaphysik“ (1933) äußert sich die Ansicht

¹⁵⁷ Ebd.

Horkheimers über den Materialismus. Er nimmt nicht die Position des *Materialismus als Weltanschauung* auf, wonach alles Wirkliche Materie ist, sondern diejenige des *Materialismus als Haltung* zur Wirklichkeit. Für die nicht materialistische Richtung ist die allgemeingültige, umfassende, prinzipielle Einsicht entscheidend, während für den Materialismus *nicht* die gegenteilige Position entscheidend ist, weil sonst er selbst eine weltanschauliche, der traditionellen Metaphysik entgegengesetzte Metaphysik wäre. Vielmehr ist die Einsicht bei dem Materialismus im horkheimerschen Sinne bedeutsam, dass „der Grad, in dem allgemeine Gesichtspunkte für eine Handlung ausschlaggebend werden, [...] jeweils von der konkreten Situation des Handelnden ab[hängt]“¹⁵⁸. Hier vergleicht Horkheimer seinen eigenen Materialismus mit der metaphysischen „Haltung“ Schelers und versucht dadurch, auch den Materialismus als „Haltung“ zu bestimmen. „Wenn Max Scheler im Anschluß an Platon die metaphysische *Haltung* mit Recht als den «Versuch des Menschen, sich selber zu vergöttern oder Gott ähnlich zu werden» beschreibt, so ist die Wirklichkeit, welcher der *Materialist* sich zu bemächtigen sucht, das Gegenteil einer göttlichen, und sein Bestreben geht viel mehr dahin, sie [die Wirklichkeit] nach ihm [dem Menschen] als sich nach ihr [der Wirklichkeit] zu richten.“¹⁵⁹ Wie schon gesehen, gibt Scheler dem Geist einen unüblichen Sinn, indem der Geist keine positive Fähigkeit hat, selber etwas zu erzeugen und zu herrschen, sondern erst von Lebensdrängen praktische Kraft gewinnt. Dabei ist das Göttliche kein *Allmächtiger*, der selber einwirkt, sondern nur ein *Wegweiser* für die Lebensdränge. Der Mensch, der sich sowohl mit den Lebensdrängen als auch dem Geist ausgestattet sieht, *hat* auf jede eigentümliche Weise an dem Allgemeinen *teil*, indem er den Weltprozess mitvollzieht. Wenn genau diese *teilhabende Haltung* nicht auf das *Göttliche*, sondern auf die *Wirklichkeit* angewandt wird, scheint der Materialismus Horkheimers abgeleitet zu werden. Der Materialismus als Haltung, nicht als Weltanschauung, versucht, nicht sich an das Allgemeine als solches zu richten, sondern zu verdeutlichen, *welche Bedeutungen das Allgemeine in jeweiliger konkreter Situation für den einzelnen Handelnden haben kann und wie es dort funktioniert*. Der Unterschied zwischen diesem Materialismus und der Metaphysik im schelerschen Sinne ist daher nichts anderes als derjenige der *Haltung der Forschung*. Während der eine sich von dem einzelnen, mit den Lebensdrängen begabten Seienden an das Allgemeine (Geist und Gott) richtet, richtet sich der andere an die Wirklichkeit und untersucht darin die

¹⁵⁸ A. a. O., S. 79.

¹⁵⁹ Ebd. H. v. m.

Bedeutung und Funktion des Allgemeinen. Für beide ist das *Einzelne* wichtig, aber Horkheimer berücksichtigt nicht, dass Scheler die *individuelle* bzw. *individualgültige* Teilhabe an dem Allgemeinen im Vergleich mit der *Allgemeingültigkeit* im kantischen Sinne hervorhebt. Horkheimer denkt, als ob die Metaphysik, sei es als Weltanschauung, sei es als das Problem der Haltung im Schelerschen Sinne, nur das Allgemeine dem Einzelnen vorziehen würde. Wenn aber die Forschungsweise Schelers, aus sich selbst ein philosophisches System zu konstruieren, und diejenige Horkheimers, die Zusammenarbeit nach einer bestimmten Methode mäßig zu integrieren, verglichen werden, ergibt sich darin eine *politische* Überzeugungskraft, dass sich Horkheimer die Metaphysik überhaupt überwindend auf den Materialismus stützt. In der Tat ist in den eigenartigen Aufsätzen der damaligen *Zeitschrift für Sozialforschung* der Materialismus nicht als Dogma belebt, sondern als eine gemeinsame Forschungsmethode, um die Bedeutung und Funktion des Allgemeinen in der einzelnen Wirklichkeit zu verdeutlichen. Und darauf, dass Scheler im Jahr 1926 dem Materialismus seine Überschätzung des Erkenntniswerts der mechanischen Naturlehre vorwirft, erwidert Horkheimer, dass Scheler „offenbar den Sinn der materialistischen Forschung, Wissenschaft und Philosophie zu vereinigen, vollständig missverstanden“ hat.¹⁶⁰ Aber die hier geforderte Vereinigung der Wissenschaft und der Philosophie ist nicht nur von dem theoretischen Interesse geleitet, sondern als „die ökonomische Theorie der Gesellschaft“ charakterisiert, die von dem „Bedürfnis“ ausgeht, „die gegenwärtige Gesellschaft zu begreifen“, die „dazu gelangt [ist], eine immer größere Anzahl Menschen von dem auf Grund des allgemeinen Reichtums an wirtschaftlichen Kräften möglichen Glück abzusperren“¹⁶¹. Es fehlt diesem Materialismus nicht an „Idealen“, sondern sie „bestimmen sich ausgehend von den Bedürfnissen der Allgemeinheit und werden gemessen an dem, was mit den vorhandenen menschlichen Kräften in sichtbarer Zukunft möglich ist“¹⁶². Dieses „Ideal“ ist nicht als eine theoretische Fiktion des allgemeinen Seienden, das von den einzelnen Menschen unabhängig ist, sondern als die *praktische Idee des allgemeinen Glücks* bestimmt. In diesem Punkt nähert sich das Ideal im horkheimerschen Sinne der regulativen Idee in der kantischen teleologischen Urteilskraft, die Horkheimer in seiner früheren Zeit behandelt, worüber das siebte Kapitel der vorliegenden Arbeit diskutieren wird.

Nach Horkheimer „strebt“ der Idealismus, die Hoffnung auf die jenseitige Ordnung

¹⁶⁰ Ebd. S. 95.

¹⁶¹ Ebd. S. 105.

¹⁶² Ebd.

der Menschen, die im irdischen Leben kein Glück haben können, „zu rationalisieren“. Dagegen ist Kant, so Horkheimer, der einzige Philosoph, der einsieht, „daß die Annahme einer transzendenten Ordnung nur auf die Hoffnung der Menschen zu begründen ist“. Denn Kant behauptet, „dass etwas sei, (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll“¹⁶³.

Weil Kant aber, so Horkheimer, versuche, diese Hoffnung auf das Glück philosophisch zu begründen, nähere er sich der dogmatischen Metaphysik an, die er selbst kritisiert hat. Dagegen stellt sich das Ziel des materialistischen Denkens als Veränderung der wirklichen Verhältnisse, die das Unglück bestimmen, „[w]enn aus dem Glücksverlangen, das vom wirklichen Leben bis zum Tode enttäuscht wurde, zuletzt bloß die Hoffnung hervorgeht“¹⁶⁴. Der altertümliche Materialismus stellt dem Leiden die Ruhe der Seele gegenüber. Derjenige des frühen Bürgertums wendet sich an die Naturforschung, um Natur und Menschen zu beherrschen. Dagegen soll der heutige Materialismus die Gesellschaftstheorie als seinen Inhalt haben, weil das gegenwärtige Elend mit der Sozialstruktur vereinigt wird.¹⁶⁵

5. 2. 9 Eine Lücke in der Kant-Kritik Horkheimers

In dem im gleichen Jahr mit „Materialismus und Metaphysik“ veröffentlichten Aufsatz „Materialismus und Moral“ (1933) wird zuerst die Korrelation zwischen Moral und Sozialstruktur in verschiedenen Zeiten untersucht, aber nicht im Sinne der kausalen Bestimmung des „Überbaus“ und des „Unterbaus“, wie es im orthodoxen Marxismus konzipiert wird. Im Mittelalter bestimmte nämlich die christliche Autorität die Ethik, obwohl, wie bei Augustinus, der Glaube an Gott nicht unbezweifelbar ist. In der frühen Neuzeit werden die Gesellschaft und das Privatleben von der Entwicklung der Technik verfeinert, aber die Ziele der Menschen waren noch wie im Mittelalter relativ stabil, und erst im privaten Bereich gab es verschiedene Versuche um die Moral. Erst in den 20er oder 30er Jahren des letzten Jahrhunderts forderten besonders jüngere Leute einen neuen Maßstab der Ethik statt der Autorität, während auch für „die Mitglieder der höheren sozialen Schichten“ „eine rational begründete Moral zur Beherrschung der Massen im Staat [...] notwendiger [wurde]“¹⁶⁶. Die kantische Philosophie konnte mittlerweile deswegen auf die unbedingte Gültigkeit der Moral Anspruch erheben, weil

¹⁶³ Ebd. S. 83.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd. S. 83f.

¹⁶⁶ Horkheimer, a. a. O., S. 112.

sie von den geschichtlichen Bedingungen absieht.¹⁶⁷ Trotzdem stützt sich „die moralische Kategorie“ im Unterschied zu der Kategorie der Glückseligkeit und der religiösen Ethik auf die bürgerliche Ordnung, die wegen des Anbruchs des Monopolkapitalismus damals beinahe zu Ende kam. „In Kants Formulierung des kategorischen Imperativs kommt die Moralvorstellung des Bürgertums zum reinsten Ausdruck.“¹⁶⁸

In welchem Sinne korreliert nun die kantische Moral mit der bürgerlichen Ordnung der Neuzeit? Nach der kantischen Formulierung des kategorischen Imperativs findet sich die Tugend in dem Willen, der von den einzelnen Interessen befreit ist. Dieser Erklärung der Tugend wirft z.B. Schopenhauer vor, dass der Wille ohne Interesse eine sinnlose Konstruktion ist. Horkheimer betrachtet den kantischen kategorischen Imperativ unter einem anderen Gesichtspunkt als Schopenhauer und liest seine wirkliche Funktion daraus ab, dass *der einzelne Handelnde nicht wissen kann, warum und auf welche Weise das Allgemeine über dem Einzelnen stehen kann und der Einklang in der einzelnen Situation richtig hergestellt werden kann.*¹⁶⁹ Der kategorische Imperativ, der trotz der einzelnen Willkür die Achtung gebietet, verwickelt Einzelne in den Konflikt zwischen den privaten Interessen bzw. Zweckmäßigkeiten und den allgemeinen. Während wegen der Befreiung der Besitzsucht das bürgerliche Recht entsteht und dadurch der Erwerb, die Erhaltung und die Vermehrung des Privateigentums erleichtert werden, muss der einzelne in der neuen Marktwirtschaft andererseits aufgrund des Tauschprinzips das machen, was die anderen brauchen, so dass *die Bedürfnisse der allgemeinen von der selbständigen, nach der eigenen Glückseligkeit suchenden Tätigkeit erfüllt werden müssen.* Insofern aber es zwischen der Konkurrenz unter einzelnen um die besonderen Interessen und der Bedingung für das Leben aller Glieder in der Gesellschaft kein vernünftiges Verhältnis gibt, ergibt sich „[d]as Leben der Allgemeinheit [...als] blind, zufällig und schlecht aus der chaotischen Betriebsamkeit der Individuen, Industrien und Staaten“¹⁷⁰. Der Einzelne versteht nicht, wie seine eigene Arbeit an der Bewegung der ganzen Gesellschaft „mitwirken“ kann. Das heißt, dass die Person als selbständiges ökonomisches Subjekt nur mit der abstrakten Selbständigkeit ausgestattet ist.¹⁷¹ Weil der Einzelne nun sich ohne irgendeine Rolle im Ganzen in seinem Wesen nicht bestimmen kann, ergibt sich, dass,

¹⁶⁷ Vgl. ebd. S. 113.

¹⁶⁸ Ebd. S. 114.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. S. 115.

¹⁷⁰ Ebd. S. 116.

¹⁷¹ Vgl. ebd. S. 117.

wenn dieses Verhältnis vom Einzelnen und dem Ganzen unklar ist, das „von sich selbst entscheidende“ Bewusstsein des Einzelnen und die Bedürfnisse der Allgemeinen von einander entfernt bleiben. Genau in diesem Fall erscheint die Moral als der kategorische Imperativ, nämlich als *unvermittelte Mahnung, Forderung*.¹⁷²

Andererseits wird, so Horkheimer, die Wahrheit des kantischen kategorischen Imperativs darin gesucht, dass demnach der Tatbestand verdeutlicht wird, dass unter dem *Naturgesetz*, das die Menschen beherrscht, die die ökonomischen Bedürfnisse zu befriedigen versuchen, die menschlichen Handlungen nicht immer zugleich vernünftig sind. Erst dann, wenn die anarchische Form der Gesellschaft überwunden würde und der Mensch im echten Sinne zum vernünftigen Subjekt würde, könnte er den ganzen Prozess der Gesellschaft beherrschen.¹⁷³ Eine ähnliche Ansicht ist auch in die kleinen Schriften Kants über die Geschichtsphilosophie aufgenommen und Horkheimer selbst übernimmt das Motiv der Überwindung des anarchischen Zustandes der Gesellschaft. Die Ansicht Horkheimers in Bezug auf den kantischen Begriff der Moral könnte nun folgenderweise in drei Punkte zusammengefasst werden. Aber jede Ansicht ist, meiner Meinung nach, sowohl als eine Kant-Interpretation als auch als eine Untersuchung der Korrelation der Sozialstruktur und der Moral nicht genügend.

Erstens 1) prinzipielle Gültigkeit des kategorischen Imperativs: Horkheimer entwickelt eine dialektische Untersuchung über jene vier Fälle der Pflichten in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* Kants, nämlich des Verbots des Selbstmordes sowie des lügnerischen Versprechens, des Gebots der Fleißigkeit sowie der Großzügigkeit. Horkheimer behauptet hier, dass jeweils gegensätzliche Schlüsse zu Kant nicht notwendig irrational seien.¹⁷⁴ Diese Betrachtung enthält zwar einen wichtigen Gesichtspunkt, nämlich denjenigen, der gesellschaftliche Hintergründe der einzelnen Willensentscheidungen und soziale Ergebnisse davon berücksichtigen kann. Aber obwohl in jedem Fall gesellschaftliche Gründe oder Ergebnisse berücksichtigt werden sollen, scheint es schwierig, gegensätzliche Schlüsse auch *prinzipiell* und *notwendig* zu legitimieren.

Zweitens 2) moralische Bestimmung der Politik: Horkheimer behauptet, dass nicht nur die moralische *Innerlichkeit*, deren Wichtigkeit er zwar zugibt, sondern auch die Verwirklichung der „Veranstaltungen“, die die menschliche Glückseligkeit ermöglichen kann, bedeutsam ist, weil die Ethik, die von den Handelnden nicht die Qualität der

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Vgl. ebd. S. 118.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. S. 120f.

Ergebnisse, sondern die Reinheit der Motive fordert, „zu der modernen Mystik des Opfers und Gehorsams“¹⁷⁵ führen kann. Aber diese Ansicht setzt als Hintergrund die chaotischen Situationen nach der großen Wirtschaftskrise voraus. Heute ist aber die moralische Idee Kants buchstäblicher im Kontext der Politik zu berücksichtigen, da jene „politische Moral“, die Kant für „unmöglich“ hält, in solcher Weise verbreitet ist, dass z.B. Befreiung von der Diktatur oder Demokratisierung als *Ergebnisse* des Krieges als *Grund* des Anfangs des Krieges vertauscht werden.

Drittens 3) Begründung der bürgerlichen Gesellschaft statt Diskrepanz zwischen Besonderem und Allgemeinem: Horkheimer schätzt den Vorwurf der kantischen Philosophie als „Mangel an Unterscheidung zwischen Phantasie und Wirklichkeit“¹⁷⁶ als einseitig und nicht treffend und behauptet, dass die kantische Philosophie vielmehr „eine sehr aktive Beziehung zur Wirklichkeit“¹⁷⁷ hat. Aus dieser „Wirklichkeit“ werde die Notwendigkeit der Reform der Gesellschaft abgeleitet, denn, insoweit der kategorische Imperativ ohne Vermittlung nur ein abstraktes Gebot bleibt, bleibt er auch nur ein von einzelnen *unrealisierbares Ideal*. Hier interpretiert er den kantischen Imperativ, indem er sozialphilosophisch behauptet, dass die Gesellschaft so geformt sein soll, dass man dort einsehen kann, welche Bedeutungen und Funktionen die Ergebnisse eigener Arbeit in der ganzen Gesellschaft haben können. Aber Horkheimer sieht hier von einer wichtigen Frage ab, nämlich von der Frage, ob in einer solchen transparenten Gesellschaft die *Moral* als ein veralteter Überrest unnötig werden kann oder nicht.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Ebd. S. 121.

¹⁷⁶ Ebd. S. 122.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Die Ansicht, dass durch die Reform der Gesellschaft die Moral überflüssig würde, ist die Hauptidee der totalitären Gesellschaftstheorie seit Platon bis Lenin. „Platon und später Lenin und Bert Brecht (in «Der gute Mensch von Sezuan») kamen zu dem Denkergebnis, daß unter den gegebenen Bedingungen der «substantiellen Sittlichkeit» — Athen nach der sophistischen Aufklärung bzw. die Menschheit in der Ära des Kapitalismus — Moral überhaupt nicht zumutbar sei, weshalb es der philosophisch inspirierten und kontrollierten *totalen Rekonstruktion der substantiellen Sittlichkeit auf der Ebene der Staatsordnung* bedürfe. Dies ist die Antwort der utopischen Vernunft auf die, seit der «Achsenzeit» der antiken Hochkulturen andauernde, Krise der traditionalistisch-konventionellen Moral. Diese Antwort — die kühnste und umfassendste der postkonventionellen spekulativen Vernunft — ist noch immer sehr verständlich und suggestiv. Doch sie konnte nicht nur im Falle Platons, wie Hegel erkannte, die Freiheitsrechte der Individuen nicht zur Geltung bringen; sie muß vielmehr von vornherein das Prinzip der *kommunikativen Begründung der politischen Interaktionen* der Menschen durch das der *quasi-technischen Herstellung und Kontrolle* einer definitiv-stabilen, funktionalen und totalen Ordnung durch den Philosophenkönig bzw. Sozialingenieur ersetzen.“ Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, S. 125f. Andererseits besteht, worauf Alfred Schmidt hinweist, der Unterschied zwischen Kant und Engels darin, dass der erstere die Naturwüchsigkeit der Moral nicht anerkennt, weil diejenigen „zu der Moral Ähnlichen“, die durch die Zivilisierung entstehen können, nicht mit den menschlichen, persönlichen und bewussten Bemühungen in der Geschichte gleichzusetzen sind, Lenin dagegen die über die Geschichte und die Nationen hinaus gültigen moralischen Prinzipien in der kommunistischen Gesellschaft für unnötig zu halten versucht. Vgl. Alfred Schmidt, *Kants Geschichtsphilosophie und der neukantianische Sozialismus*,

Und es ist hier auch nicht befragt, ob der kategorische Imperativ, der zwar von einzelnen unrealisierbar ist, aber, wie Kant selbst annimmt, mittels der Menschheit als Gattung oder mittels jenes „vereinigten Willens“, der die Verhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft wie das Eigentum, den Vertrag und die Familie begründen kann, nicht nur ein abstraktes Gebot bleiben, sondern eine Realität haben kann. Die Folgerung Horkheimers selbst, dass die Unrealisierbarkeit des kategorischen Imperativs von Individuen direkt zur Reform der Sozialordnung führen müsse, ist nicht ausreichend begründet. Und wenn wahrscheinlich auch bei Horkheimer die innere Moral ihre Wichtigkeit nicht verlieren sollte, ist es jedoch nicht klar, welche Position bezüglich dieses Punktes Horkheimer aufnehmen wird. Aber hier ist die echte Implikation des kantischen kategorischen Imperativs übersehen. Wie Horkheimer zugibt, ist das empirische Subjekt nicht der Adressat des kategorischen Imperativs. Aber was bedeutet eigentlich das diesem gegenüberstehende *transzendente* Subjekt als Adressat dieses Imperativs? Dieses bedeutet wahrscheinlich das Subjekt des vernünftigen, moralischen Willens, das die bürgerliche Gesellschaft miteinander bildet und die „allgemeine“ Glückseligkeit aller Mitglieder in dieser Gesellschaft ermöglichen soll. Dieses kann mit dem „Bürger“ geschehen, der weder als Herrscher noch als Untergeordneter den selbst gesetzten Gesetzen gleichfalls folgt. Die Idee der Selbständigkeit, der Horkheimer „abstrakte Selbständigkeit“ vorwirft, bedeutet zwar die Idee der abstrakten, formalen, anscheinend leeren Gleichheit. Aber Horkheimer bezieht sich nicht ausreichend darauf, dass diese Idee die Bürger der Republik betrifft, die in gleicher Weise Würde haben, unabhängig von der Geburt oder den Leistungen. Es sind nicht nur einzelne Bürger, sondern auch die Rechtsordnung, die unabhängig von empirischen Bedingungen auf die Anerkennung der Persönlichkeit aller Mitglieder und die Förderung ihrer Glückseligkeit Anspruch erhebt. Diese Rechtsordnung ist kein abstraktes Subjekt des Gebietens, sondern sie beruht auf dem vereinigten Willen aller Bürger. Gekürzt gesagt: Sich auf den marxistischen Gesichtspunkt stützend, der die Moral als die Idee der bürgerlichen Gesellschaft geschichtlich-dialektisch auffasst, aber zugleich die radikalere Ansicht ablehnend, wonach durch die Reform der Gesellschaftsverhältnisse die Moral unnötig würde, ist bei Horkheimer vernachlässigt, dass Kant, zwischen der Aporie des kategorischen Imperativs als einer personalen Ethik und ihrer abstrakten geschichtsphilosophischen Lösung, durch die Deduktion der bürgerlich-gesellschaftlichen Verhältnisse das *Existenzrecht* aller und der darauf

beruhenden bürgerlichen Gesellschaft ableitet.¹⁷⁹

Lutz-Bachmann und James Bohman, Frankfurt am Main 1996, S. 132.

¹⁷⁹ Dieses Verhalten Horkheimers gegenüber der kantischen Gesellschaftstheorie statt der Moralphilosophie bezieht sich wahrscheinlich auf ein religiöses Motiv, nämlich dasjenige des „jüdische[n] Verbot[s], Gott dazustellen“, das Horkheimer mit Adorno gemein hat. Diesem „Bilderverbot“ im Kontext der Kritischen Theorie gemäß soll man die *Wahrheit* abstrakt-begrifflich, unabhängig von den wirklichen, widersprüchlichen Zuständen nicht substantialisieren. Mit anderen Worten: Man darf insofern über die Wahrheit nichts reden, als sich die Gesellschaft immer in dem hartnäckigen Antagonismus befindet. „Das, was die philosophische Theorie nicht zu leisten vermag, nämlich von sich aus die Widersprüche zu lösen und Versöhnung zu stiften in einer Welt des Unheils, der Leiden und des Grauens, das bleibt verwiesen an eine bessere Praxis.“ Matthias Lutz-Bachmann, *Humanität und Religion, Zu Max Horkheimers Deutung des Christentums*, in: A. Schmidt (Hrsg.), *Max Horkheimer: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main 1986, S. 122. Die Mitarbeiter in der früheren Kritischen Theorie, die aufgrund des horkheimerschen Programms versuchten, die Ergebnisse der positiven Wissenschaften mit der philosophischen Untersuchungen zu verbinden, begründen ihre Arbeit auf eine solche *Selbstbeschränkung* der Funktion der Philosophie auf die *Kritik* der sozialen Zustände der Menschheit. Während diese *Methode* dem Idealismus und dem Materialismus als *Weltanschauung* gegenübergestellt ist, könnte man, wie schon erwähnt, diese Methode des Materialismus als eine *Haltung bei der Forschung* ansehen, als eine kritische Weiterführung des schelerschen Versuchs, geschichtliche und gesellschaftliche Probleme philosophisch zu diskutieren. Mit einer Korrektur zur schelerschen Tendenz, die Idee zu substantialisieren, nähert sich das „Bilderverbot“ der sozialphilosophischen Version dem kantischen kritischen Begriff der Teleologie/ Theologie. Die Ethik der Humanität oder der „universalen Gerechtigkeit“, die sich im Prozess „eines zunehmenden Funktionsverlustes von Religion“ als *Privat-Innerlich-Subjektives* darstellt, bezieht sich wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Vermögen zur irdischen Realisierung der moralischen Prinzipien notwendig auf die „Hoffnung“ auf „eine[] zukünftige[] Gesellschaft als d[ie] Gemeinschaft freier Menschen“, die ein wichtiges Motiv der horkheimerschen Religionsphilosophie ausmacht. In diesem Sinne „erhalten bei Horkheimer im Blick auf die unausweichlich erscheinende Welt der Banalität, der Verwaltung und Automation des gesellschaftlichen Lebens“ Humanität und Religion „die Bestimmung von Komplementarität und wechselseitiger Ergänzung“. Ebd. Ich versuche im 7. Kapitel, diese gegenseitige Ergänzung zwischen der Moral und der Religion mit Hilfe der teleologischen Untersuchung der Geschichte bei Kant als ein „ethisch-geschichtsphilosophisches Grundmotiv“ darzustellen.

Sechstes Kapitel. Von der objektivistischen politischen Philosophie zur politischen Ethik der Qualifikation des Bürgers — Kant in der gegenwärtigen Diskussion

Der Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus ist charakteristisch für die deutsche Geistesgeschichte. Der Gegensatz scheint schon bei Kant zu beginnen, der die Wörter „Subjekt“ und „Objekt“ zu Stichwörtern sowohl der theoretischen als auch der praktischen Philosophie erwählt. Er versucht, die Aufgabe der subjektiven Begründung sowohl der objektiven Erkenntnis als auch der objektiven Normen der Handlung zu lösen. Ihm folgend denkt Hegel, dass die Spaltung zwischen der Objektivität des Rechts und der Subjektivität der Moral, wie es bei Kant vorkommt, durch die Sittlichkeit überwunden werden kann, besonders durch die substantielle Verbindung der einzelnen Personen in der Familie und im Staat. Dagegen vertritt Marx die Ansicht, dass durch den dauernden Klassenkampf in der bürgerlichen Gesellschaft, als „System der Bedürfnisse“ wie bei Hegel, die auf dem Privateigentumssystem beruht, eine neue Form der Assoziation entstehen werde, in der die Entfremdung der einzelnen Menschen überwunden werde.

Auf der marxschen Stufe wird der philosophische Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus als solcher in der praktischen Philosophie nicht mehr thematisiert. Vielmehr fasst besonders der späte Marx die Überwindung der Entfremdung als die subjektive Forderung der Arbeiterklasse, zugleich als notwendige, objektive Entwicklungstendenz der sozioökonomischen Geschichte auf. Die Aufgabe, die aus dem Gegensatz der Subjektivität und der Objektivität entsprungen ist, nämlich diejenige, das die Freiheit der Einzelnen verwirklichende Recht und die dem Gewissen entsprungene Moral voneinander getrennt zu untersuchen, oder diejenige, diese beiden in der Sittlichkeit zu integrieren, verschwinden auf dieser Stufe von der Hauptstraße der deutschen Geistesgeschichte.

Der Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus kommt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der Diskussion zwischen der Philosophie und der Soziologie, die zu diesem Zeitpunkt vom Neukantianismus beeinflusst sind, wieder auf. Dabei ist vor allem der Streit um die „Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ wichtig, die Max Weber fordert, der die Methode der neukantianischen Begründung der Naturwissenschaften auf die Sozialwissenschaft anzuwenden versuchte. In diesem Streit behauptet Weber, dass das unkritische, „subjektive“ Werturteil, wie es in der historistischen Wirtschaftslehre sowie im Kathedarsozialismus vorkommt, aus den

Sozialwissenschaften ausgeschlossen werden soll und dass eine Methode der „objektiven“ sozialwissenschaftlichen Erkenntnis aufzubauen ist. Interessanterweise zielt er nicht darauf ab, das Werturteil überhaupt auszuschließen, sondern er ist überzeugt, nur die methodisch streng reflektierte, konsequente Äußerung der Werte sei als Basis der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis gültig, wobei er dieses Werturteil von irgendeiner Ideologie, wie zum Beispiel einer Hoffnung auf den Sozialismus, unterscheidet, da diese als stillschweigende Voraussetzung objektive Wissenschaften verhindern würde.¹

Daraus können wir ein anderes Verständnis des Subjektivismus-Objektivismus erkennen als bei Kant und Hegel. Denn hier wird eine der deutschen Geistesgeschichte eigentümliche Beschaffenheit klar ausgedrückt, die auf der kantischen oder hegelschen, sozusagen „philosophischen“ Stufe nicht ausreichend bewusst wurde. Diese Beschaffenheit ist, wie Helmut Plessner gesagt hat, ein Gefühl, dass die Verspätung der Modernisierung in den Sphären der Politik und der Wirtschaft durch die Sphäre der „Innerlichkeit“, wie bei der Philosophie oder der Musik, ergänzt werden müsse. Bei Weber erscheint diese Beschaffenheit derart als die wissenschaftlich-ethische Einstellung, dass ein Forscher sich einerseits auf die objektive, wissenschaftliche Erkenntnis unter Verzicht auf die subjektive Hoffnung konzentrieren soll und dass dadurch andererseits das Werturteil in der subjektiven Sphäre desto mehr verstärkt wird. Dieselbe Vorstellung findet sich auch in seinem Hauptwerk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in dem er eine – nach ihm – dem Puritanismus entsprungene Wirtschaftsethik aufzeigt, die fordert, auch nach dem Abbruch naturwüchsiger menschlicher Beziehungen vernünftige Unternehmungen umzusetzen und durch den dadurch erworbenen Gewinn nicht nur sich selbst, sondern auch die Gesellschaft im Ganzen reicher zu machen. Hier ist sowohl die dringende Forderung nach der inneren und äußeren Modernisierung ausgedrückt, als auch ein widerspruchsvolles Gefühl, sozusagen auf der „soziologischen“ Stufe der deutschen Geistesgeschichte.

Auch nach der beispielelosen Niederlage im 2. Weltkrieg versuchen bedeutende praktisch-philosophische wie auch soziologische Forscher, die an die klassische Philosophie von Kant oder Hegel anschließen, plausible Diskussionen zu entwickeln. Konzentriert man sich auf die sozial-philosophische Forschung der „Frankfurter Schule“, dann treten zunächst insbesondere Horkheimer und Adorno in den Blick, die die historische Katastrophe in der Kriegszeit als „Dialektik der

¹ Zu der weberschen Methodologie der Sozialwissenschaften vgl. das vierte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Aufklärung“ geschichtsphilosophisch formulieren. Auch die Diskursethiker, Apel und Habermas, sind wichtig, wobei sie die horkheimersche oder adornosche „Philosophie der Subjektivität“ zu überwinden versuchen und eine objektive Theorie der kollektiven Willensentscheidung konzipieren, die aus der globalen Diskussion etwa im Prozess der europäischen Vereinigung, beim Weltfrieden oder dem Umweltschutz hervorgeht. Obwohl sowohl Apel als auch Habermas als philosophische Forscher beginnen, folgen sie der Forderung der weberschen Soziologie. Die Diskursethik will heute vor dem Hintergrund der nachkriegszeitlichen wirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands eine Rolle als ein Modell der diskursiven Modernisierung auch in den anderen Ländern spielen. Dabei ist Weber wiederum wichtig, besonders seine Verantwortungsethik, die er in seinem Vortrag *Politik als Beruf* gegen die Gesinnungsethik wendet.

Wenn wir die deutsche Geistesgeschichte wie oben auf drei Stufen, die philosophische, soziologische und die sozusagen „sozial-philosophische“ einteilen, wird der Unterschied der jeweiligen Bedeutung des Subjektivismus und des Objektivismus verstehbar. Hier soll aber nicht die jeweilige Stufe expliziert, sondern die Bedeutung der politischen Ethik bei Weber und in der Diskursethik erörtert werden. Dabei werden auch Aristoteles und Kant als Hintergrund in Betracht gezogen, die grundsätzlich wichtige Modelle der politischen Ethik vorgelegt haben. Auch der kurze Überblick über Objektivismus und Subjektivismus in der Geschichte der Philosophie überhaupt wäre für die Untersuchung hilfreich. In den folgenden Ausführungen wird deswegen zuerst das Verhältnis von Objektivismus und Subjektivismus überblickhaft dargestellt, um dann die Modelle der politischen Ethik von Aristoteles und Kant zusammenzufassen und schließlich die Strömungen der politischen Ethik von Weber bis zur Diskursethik zu betrachten.

Durch die vorliegende kleine begriffsgeschichtliche Untersuchung dieses Kapitels wird darauf abgezielt, die Möglichkeit sowie die Aktualität der von Aristoteles begonnenen, von Kant systematisch begründeten *Qualifikationstheorie* des Bürgers, die die Ethik in diejenige als Mensch überhaupt und diejenige als Mitglied des Gemeinwesens einteilt, im Kontext der überlegenen Strömungen der objektivistischen politischen Philosophie inklusive der Diskursethik zu überprüfen.

6. 1 Objektivismus und Subjektivismus in der Geschichte der Philosophie

In der Geschichte des abendländischen Denkens haben der Rationalismus und der Empirismus in der Tradition des intellektualistischen Objektivismus einen Wendepunkt herbeigeführt. Danach hat Kant sich damit beschäftigt, den deduktiven, transzendentalen

Charakter des rationalistischen Erkenntnissubjekts mit dem induktiven, empirischen Charakter des empiristischen zu verbinden. Der schlichte Ausdruck dafür ist die „transzendente Idealität“. Raum und Zeit haben nämlich nur in der Erfahrung die Realität, die man empirische Realität nennen dürfte, während sie, von der Erfahrung abgesehen und transzendent gedacht, nicht anders als ideal sein können. Dies ist die Auffassung der transzendentalen Idealität, die die Stelle des menschlichen Subjekts in der erkennbaren Natur im Ganzen zu verdeutlichen vermag. Die Natur kann als Erscheinung sowohl nach Raum und Zeit als Formen der sinnlichen Anschauung als auch nach den Kategorien (d.h. den reinen Verstandesbegriffen) erkannt werden. Insofern bestimmt die Form der Anschauung die Realität, aber diese Form wird leer, wenn man sie, abgesehen von dieser sinnlichen Anschauung, für substantiell hält. Das könnte auch einen Grund ausmachen, mit den Kategorien, von der Erfahrung abgesehen, über die Endlichkeit der Welt, die Freiheit der Seele und den ersten Grund der Welt zu spekulieren und dadurch Antinomien hervorzubringen. Allerdings denkt Kant deswegen nicht, man müsse allen Gebrauch der Erkenntnisvermögen (Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft) auf die Erfahrung beschränken, sondern er nimmt gegen die Erfahrung zwei „transzendente“ Vermögen der Vernunft an, nämlich *erstens* das theoretische Vermögen zu *schließen*, als ein Mittel, die erkennbare Natur zu ergänzen und die Natur *als Ganzes* zu denken, und dann *zweitens* das praktische Vermögen, *Normen*, die die Menschen als einzelne sowie als Gattung betreffen, objektiv zu erkennen und sie zu kultivieren und vervollkommen. Dass Kant dabei Raum und Zeit als Formen der Anschauung nicht auf die Seite des erkannten Objekts, sondern auf diejenige des erkennenden Subjekts stellt und darüber hinaus dieser subjektiven Form der Anschauung nicht die Stellung der von der Erfahrung abgesehenen, intellektuellen Anschauung zuerkennt, die aus dem Inhalt des Angeschauten einen Gegenstand herstellen könnte, sondern nur die Stelle der rezeptiven, empirischen Anschauung, dies lässt sich als eine Schlichtung zwischen Objektivismus und Subjektivismus in der theoretischen Philosophie verstehen.

Auch in der praktischen Philosophie gibt es einen Gegensatz zwischen Objektivismus und Subjektivismus. Von der politischen Philosophie Platons und Aristoteles ausgehend, dann von der mittelalterlichen Naturrechtslehre überliefert, trifft die Tradition des Objektivismus in der praktischen Philosophie auf einen Vorwurf des Voluntarismus, wie ihn der Nominalismus vorgebracht hat, bis zur modernen Naturrechtslehre, die die Pflicht sowie das Recht des Bürgers und die Legitimität der Sozialordnung aus dem Bewusstsein des Individuums als des Subjekts der politischen Praxis abzuleiten versucht, die Initiative

übergeben wird. Hier entfaltet sich der Subjektivismus in der modernen praktischen Philosophie. Allerdings ist die Bedeutung des Gegensatzes von Objektivismus und Subjektivismus in der praktischen Philosophie nicht so eindeutig wie in der theoretischen. Zum Beispiel ist Machiavelli, als einer der ersten Vertreter der subjektiven praktischen Philosophie in der Neuzeit, nach dem Verständnis Max Webers auch der Vorläufer der Verantwortungsethik, der gegenüber der absolutistisch-ethischen Ethik in der politischen Ethik einen Wendepunkt darstellt. Für Weber kommt es bei der politischen Praxis nicht nur auf die Reinheit des Motivs und der Gesinnung (Gesinnungsethik) an, sondern auch um eine Haltung in der wirklichen Welt, in der Unvernünftigkeit herrscht und in der nicht notwendig das der Reinheit des Motivs entsprechende Ergebnis eintreten muss, da es gewöhnlich nicht möglich ist, den von einer Handlung hervorgebrachten Kausalnexus ruhig zu durchschauen und für deren Folgen verantwortlich zu sein. Obwohl Weber selbst es vermeidet, das philosophische Gegensatzpaar von Objektivismus und Subjektivismus zu gebrauchen, kann es dazu genutzt werden, ein besseres Verständnis des Wesens der weberschen politischen Ethik zu erlangen. Denn obwohl es scheint, als würde die von Weber gemeinte Gesinnungsethik unter den Subjektivismus in der praktischen Philosophie fallen, entspricht die Verantwortungsethik doch eher dem Objektivismus, wobei jedoch Machiavelli, als Vorläufer dieser Verantwortungsethik, eigentlich ein „Subjektivist“ ist, der die Legitimitätsbegründung der Handlung auf das Vor- und Nachteilealkül des Subjekts der Handlung basiert. Eine Auslegung der Geschichte der praktischen Philosophie mit Hilfe von Objektivismus und Subjektivismus wird immer von einer solchen Schwierigkeit begleitet. Auf ähnliche Probleme trifft man heutzutage auch sowohl bei der Diskursethik von Apel und Habermas wie auch bei dem Einwand von Otfried Höffe dagegen, der für eine „Philosophie der Subjektivität“ plädiert. Die ersten zwei Theoretiker übernehmen die webersche Verantwortungsethik und sehen damit zunächst den Legitimitätsgrund der Ethik nicht in dem Prinzip von Subjekt/Objekt, wie seit Descartes, sondern in der kommunikativen Handlung zwischen gleichberechtigten Personen mit dem Ziel der gegenseitigen Übereinstimmung; im Anschluss daran beanspruchen sie, auch in der politischen Strategie und dem rechtlichen Zwang eine andere Legitimität als diejenige der traditionellen Ethik aufzuzeigen. In der Diskursethik wird die webersche Verantwortungsethik, die, wie gesagt, eigentlich dem Subjektivismus entspringt, dazu genutzt, die „Objektivität“ der Ethik und der kollektiven Willensentscheidung zu bestätigen. Dagegen behauptet Höffe, der Verteidiger der Philosophie der Subjektivität, dass die „objektive“ Erkenntnis sich auf das

transzendente Ich begründet, und stimmt daher der Konsenstheorie der Wahrheit nicht zu.

Ich muss hier vorläufig den Gebrauch von Subjektivismus und Objektivismus einigermaßen erläutern, um Verwirrung zu vermeiden. Im theoretischen Kontext der praktischen Philosophie ist der Objektivismus eine Position, die den Legitimitätsgrund der praktischen Normen darin sucht, dass die vorhandene, allgemeingültige und unveränderliche Weltordnung und deren Wert intellektuell durchschaut werden. Demgegenüber ist der Subjektivismus eine Auffassung, die den naturalistischen Fehler des Objektivismus in diesem Sinne überwindet und eine normative Gerechtigkeit in anderer Dimension als der vorhandenen Sozialordnung sucht. Kant, der die normative Gerechtigkeit systematisch begründet hat, gehört zu der letzteren Tradition. Die „Philosophie der Subjektivität“, wie Höffe sie vor Augen hat, wird in diesem Sinne von der normativen Subjektivität vorausgesetzt. Machiavelli ist auch ein Subjektivist, insofern er den Legitimitätsgrund der Handlung in dem von einem heroischen Individuum gemachten ruhigen Kalkül sucht, der der traditionellen Sozialordnung oft widerspricht. Wenn aber Weber den Machiavellismus als Verantwortungsethik interpretiert und die letztere der Gesinnungsethik gegenüberstellt oder wenn Apel und Habermas die Position der Intersubjektivität nach der „sprach-pragmatischen Wende“ der „Bewusstseinsphilosophie“ gegenüberstellen, erhält die Position der Subjektivität, wie sie in der Gesinnungsethik sowie in der Bewusstseinsphilosophie eine Rolle spielt, die Bedeutung einer *Wertung*. Dies wird besonders auffällig, wenn die Apel-Schule den „Solipsismus“ der Philosophie der Subjektivität kritisiert oder Höffe seinerseits an der Subjektivität als dem Träger der normativen Legitimität festhält.

Diese eigentümliche Vermischung von *theoretischer* Grundlage und *wertender* Einstellung in Bezug auf Subjektivität und Objektivität scheint charakteristisch für die deutsche praktische Philosophie oder für die deutsche Geistesgeschichte überhaupt zu sein. Denn die politische Unreife in Deutschland, gemessen an Standards, wie sie im Anschluss an die Staatsentwicklung in England oder Frankreich in der Epoche des Absolutismus gewonnen werden können, war unvermeidlich, weil Deutschland sich bei der Bildung des neuzeitlichen Nationalstaats im Vergleich mit England oder Frankreich verspätet hat und hier „Länder“ bis zum späten 19. Jahrhundert geblieben waren. Die Tatsache, dass es eine der wichtigsten Aufgaben der praktischen Philosophie geworden ist, „Moral und Politik“, inklusive deren Verschiedenheit, bewusst zu machen und zu überwinden, stellt sich als die Erscheinung eines Bewusstseins dar, das den politischen

Rückstand durch die Philosophie ersetzt. Darüber hinaus scheint dieses Bewusstsein aus dem in der deutschen Kulturgeschichte enthaltenen Ethos entsprungen zu sein, dass man die Rationalität der traditionellen Gesinnungsethik nicht der Irrationalität des Vor- und Nachteilealkül überlassen sollte. Dementsprechend werden Subjektivismus und Objektivismus oft nicht als *zwei* Seiten *eines* praktischen Prinzips verstanden, sondern als Gegensatz, der schwierig zu überwinden ist. Nicht nur in der Tradition der politischen Philosophie, sondern auch in der Geschichte der Kunstwerke im 19. und 20. Jahrhundert stehen sich Subjektivismus und Objektivismus in den Formen von Romantik und Neuklassizismus gegenüber. Ein Musikphilosoph, Th.W. Adorno, verdeutlicht, dass der Gegensatz zwischen den beiden Kontrahenten der „neuen Musik“, nämlich derjenige zwischen dem schönbergschen Expressionismus sowie der Zwölftontechnik einerseits und der stravinskyschen neuen Sachlichkeit andererseits, der Gegensatz zwischen einer den Totalitarismus ablehnenden Subjektivität und einer sich diesem anpassenden Objektivität ist, womit sich eine soziale Konstellation zeigt, die im Musikhören ihren Niederschlag gefunden hat.

Auch wenn wir uns auf das Problem der politischen Ethik konzentrieren, treffen wir auf jenen für die deutsche Geistesgeschichte charakteristischen Gegensatz, der viel mit der eigentümlichen Geschichte der Politik zu tun hat. Kant beispielsweise hat den Begriff der Freiheit in die negative, subjektive Freiheit der Willkür und die positive Freiheit eingeteilt, die das Verantwortungsvermögen und damit der Grund der Person ist. Kant behauptet, der Mensch ist deshalb frei, weil er für das Ergebnis der eigenen Handlung verantwortlich sein kann. In diesem Sinn übernimmt die webersche Verantwortungsethik *der Sache nach* den kantischen Begriff der Verantwortung. In der Tat verweist die Gesinnungsethik bei Weber in seinem Haupttext zur politischen Ethik hauptsächlich auf die religiöse Ethik, wie sie sich im Christentum herausgebildet hat, nicht aber direkt auf die Ethik Kants. Dagegen entsprechen die „Bewusstseinsphilosophie“ oder der „Solipsismus“, wie Apel formuliert, der Ethik des kategorischen Imperativs, die vom praktischen Diskurs absehe. Es sei nicht die Philosophie der Subjektivität, sondern die Logik der Konsensbildung, wie sie in der intersubjektiven sprachlichen Handlung und der Durchsetzung der darauf begründeten Praxis zum Ausdruck kommt, die die verantwortliche kollektive Willensentscheidung über Gerechtigkeit, Umweltschutz und menschliches Zusammenleben möglich macht. Dagegen sei die „kritische“ Philosophie Kants nach Höffe schon insofern diskurs-ethisch, als sie den Dogmatismus und den Skeptizismus zu überwinden versucht. Darüber hinaus könne sich die

Allgemeingültigkeit des praktischen Prinzips nicht auf den Mehrheitsbeschluss, sondern erst auf die Objektivität der Erkenntnis der Welt gründen.

Wie nun kommt es zu diesem Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus? Im nächsten Abschnitt wende ich mich der Ethik und der politischen Philosophie Aristoteles' als eine Quelle der bisher dargestellten deutschen neuzeitlichen Verantwortungsethik untersuchen.

6. 2 Aristoteles: Tugend überhaupt und Tugend als Bürger

Ich werde zunächst den Inhalt des 1., 2., 5. und 8. Buches der *Nikomachischen Ethik*² betrachten. Das erste Buch präsentiert eine Lehre der Glückseligkeit und der Tugend. Die erste Hälfte dieses Buches (1-5) könnte man eine soziologische Betrachtung über das Gute und die Glückseligkeit nennen. Sie beginnt damit, dass alle Handlungen, Techniken und Wissenschaften so bestimmt werden, dass sie zu erreichende Ziele in sich enthalten, wozu Beispiele des jeweiligen Guten angeführt werden, wie die Gesundheit in der Medizin, das Schiff im Schiffbau, der Sieg in der Strategie, der Reichtum in der Ökonomie u.s.w. (1094a). Es wird dabei allgemein behauptet, dass durch jede Handlung ein Zweck erreicht werden kann. Dieser jeweilige Zweck ist das Gute. Die Handlung, die als solche ein Zweck ist, heißt unbedingt gut (ebd). Gesellschaft ist ein Komplex der verschiedenen Handlungen und der von ihnen abgezielten Zwecke und sie umfasst die „wichtigste Wissenschaft“, Politik (1094b). Weil die Glückseligkeit als das unbedingt Gute bestimmt wird (1095a), so ist die Politik nach dem aristotelischen Verständnis eine Technik, die Glückseligkeit der Bürger zu verwirklichen. Ein solches *paternalistisches* Verständnis von Politik ist ein Hauptthema dieses Buches.

Die zweite Hälfte des ersten Buches (6-13) könnte man eine anthropologische Betrachtung über das Gute und die Glückseligkeit nennen. Das höchste Gute, die Glückseligkeit, besteht weder in den allem Leben gemeinen biologischen Funktionen, wie der Ernährung oder dem Wachstum, noch in der Empfindung, mit der auch andere Tiere ausgestattet sind, sondern in der für den Menschen eigentümlichen *Seele* (1097b). Dementsprechend wird auch das Gute in das äußere, das körperlich und das seelisch Gute eingeteilt (1098b). Die Seele wird dabei in einen unteren, der Vernunft folgenden Teil und einen oberen, die Vernunft erhaltenden, sie gebrauchenden Teil unterschieden (1097b). Die beiden Teile werden als *vernunftloser* und *vernunftbegabter* bestimmt, wobei ersterer in den *pflanzlichen* und *begehrenden* (1102b) und der letztere in den *ethischen* und

intellektuellen (1102a) eingeteilt wird.

Im größten Teil des zweiten Buches, das die Tugend behandelt, wird die berühmte Bestimmung der Tugend als das Angemessene erörtert. Das *Angemessene* gilt als das Mittelmaß, also weder zu wenig noch zu viel, es ist das Mittelmaß zwischen der Lust und dem Leiden (1104b, 1105a). Dabei kommt es nicht darauf an, die Bedingung des Mittelmaßes *zufällig* zu erfüllen, sondern darum, dieses Mittelmaß hinreichend zu durchschauen, d.h. es intellektuell zu erkennen. Das Erfordernis der Tugend ist also aufgrund der Einsicht in das Mittelmaß und der Entscheidung für es *beständig* zu erfüllen (1105a). Dementsprechend wird der Mensch nicht wegen seiner Begabungen wie dem Charakter, dem Gefühl oder seiner Fähigkeiten für tugendhaft gehalten, sondern es wird aufgrund der diese Begabungen verwirklichenden Handlung, die das Angemessene einsieht und den Willen zur Entscheidung bringt, beurteilt, ob er tugendhaft ist oder nicht und demnach gelobt oder getadelt wird (1105b, 1106b).

Weil in Bezug auf die Übertretung der Pflicht das *Maß* von Gutem und Schlechtem keinen Sinn macht (1107a), wird es aus der aristotelischen Tugendethik ausgeschlossen und der ihr folgenden Gerechtigkeitslehre überlassen. Obwohl Kant Aristoteles kritisiert, dass er den Bestimmungsgrund der Pflicht im Mittelmaß sucht,³ versteht doch schon Aristoteles, dass die Pflicht ein Problem der *Qualität*, nicht der *Quantität* ist. Ihm geht es darum, zuerst die Pflichtübertretung, die schlechthin übel ist, abzuhandeln, um dann auszuführen, dass der *Staat* die einzelnen Menschen so erziehen sollte, dass sie in Bezug auf ihren Charakter und ihre Leidenschaft das Angemessene finden und es wählen können (1103b). Es ist also festzuhalten, dass die aristotelische Tugendethik, die im Gegensatz zur kantischen deontologischen Ethik oder der Pflichtethik so genannt wird, niemals die Pflicht außer Betracht lässt, sondern dass diese Tugendethik mit seiner Politik zusammen eine *materiale* Ethik ausmacht.

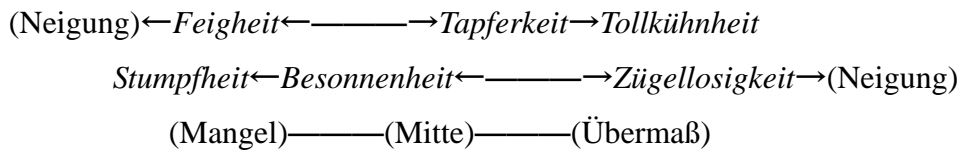
Daneben ist auch zu konstatieren, dass seine Lehre von der Angemessenheit nicht nur *quantitativ* das Mittelmaß bestimmt. So kann man zum Beispiel nach der aristotelischen

² Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Aus dem Griechischen von Olf Gigon, München 1991.

³ „Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in *Graden* der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen *Qualität* derselben (dem Verhältnis zum Gesetz) gesucht werden; mit anderen Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch.“ Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, Werkausgabe VIII, Frankfurt am Main 1982, A 43f. „An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden so wohl als Laster, durch den bloßen *Grad*, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des *Aristotelischen* Grundsatzes dartun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.“ Ebd. A 89.

Erläuterung sowohl in Bezug auf die *Tapferkeit* als der Mitte zwischen *Feigheit* und *Tollkühnheit*, wie auch in Bezug auf die *Besonnenheit* als der Mitte zwischen *Stumpfheit* und *Zügellosigkeit* Folgendes vermerken:

Tabelle: Struktur der Tapferkeit und der Besonnenheit



✂aufgrund 1109a

Die Tugend der Tapferkeit wird dadurch überprüft, ob man das Leiden durch die Furcht ertragen kann oder nicht. Weil aber der Mensch geneigt ist, das Leiden zu fliehen, ist es schwierig, die Furcht zu überwinden. Also ist die Tapferkeit keine mathematische Mitte, sondern sie ist mathematisch vielmehr der Tollkühnheit näher, die bereits die Furcht und das Leiden überwunden hat. Mittlerweile wird die Tugend der Besonnenheit dadurch geprüft, ob man sich der Lust enthalten kann oder nicht. Weil aber der Mensch geneigt ist, Lust zu begehren, ist es schwierig, die Begierde zu überwinden. Also ist die Besonnenheit keine mathematische Mitte, sondern sie ist mathematisch vielmehr der Stumpfheit näher, der Unempfindlichkeit gegen die Lust, die daher bereits die Begierde überwunden hat. Hier ist es wichtig, dass die Überwindung der Neigung, ein wichtiges Motiv auch der kantischen Pflichtethik, schon bei Aristoteles präsentiert wird.

Das fünfte Buch behandelt die Gerechtigkeit. Die *Gerechtigkeit* nimmt sowohl bei Aristoteles als auch bei Platon von den vier Tugenden (Gerechtigkeit, Erkenntnis, Tapferkeit und Besonnenheit) die wichtigste Stelle ein. Denn sie bezieht sich nicht wie die anderen Tugenden auf den *eigenen* Charakter, die eigene Leidenschaft oder den eigenen Verstand, sondern sie ist eine Tugend im Hinblick auf die *anderen* Menschen (1129b). Deswegen kann die Gerechtigkeit eine *soziale* Tugend genannt werden.

Es gibt die Gerechtigkeit im weiteren und im engeren Sinne. Die Gerechtigkeit im weiteren Sinne umfasst die gesamten Tugenden und steht der Ungerechtigkeit oder dem Unrecht überhaupt gegenüber. Dagegen kann die Gerechtigkeit im engeren Sinne als *Fairness*, wie etwa die „justice as fairness“⁴ Rawls’ verstanden werden.

⁴ Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Übersetzt von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1998, S. 69.

Die Gerechtigkeit im engeren Sinne als Fairness beruht auf der Gleichheit (isotes), die in geometrische und arithmetische Gleichheit unterteilt wird. Diese Gerechtigkeit, die „jeder erhält das Seine (unicuique quod suum est reddere)“ als grundlegendes Prinzip hat, besteht aus den zwei Teilen:

① der *austeilenden* Gerechtigkeit (iustitia distributiva), die auf der geometrischen Gleichheit (1:2=2:4) beruht und die Verteilung des Gewinns und der Ehre nach der Würdigkeit (axia) möglich macht. Dieser Begriff der Gerechtigkeit könnte nach Aristoteles Ungleichheiten in der Gesellschaft legitimieren: „wenn etwa ein Beamter jemanden geschlagen hat, so darf man nicht zurückgeschlagen; wenn man aber einen Beamten geschlagen hat, so soll man nicht bloß geschlagen, sondern auch noch bestraft werden.“ (1132b)

② der *ausgleichenden* Gerechtigkeit (iustitia commutativa), die auf der arithmetischen Gleichheit (1=1) beruht und die Personen „als gleiche“ behandelt (1132a): „Wenn nämlich der eine geschlagen wurde, der andere geschlagen hat, der eine tötet und der andere getötet wird, so sind Leiden und Tun ungleich verteilt. Der Richter versucht durch die Strafe auszugleichen, indem er den Gewinn wegnimmt.“ Sie ist die Gerechtigkeit im Verkehr oder im Strafen.

Außerdem finden sich im fünften Buch auch bemerkenswerte, keimhafte Ausdrücke für *Rechtsstaatlichkeit*: „Darum lassen wir auch keinen Menschen regieren, sondern das Prinzip, weil der Mensch für sich handelt und Tyrann wird.“(1134a) und für die Gleichheit vor dem Recht: „Denn dieses [das politisch Ungerechte oder Gerechte] beruhte ja auf dem Gesetze unter solchen, unter denen es der Natur nach ein Gesetz geben kann, also dort, wo eine Gleichheit des Regierens und Regiertwerdens besteht“ (1134b). Weiter kann man dort die Dreiteilung des Gesetzes in das göttliche, das natürliche und das positive Gesetz finden, die im Mittelalter von Thomas von Aquin systematisiert werden.⁵

Das achte Buch behandelt die Freundschaftlichkeit. Der Regierende beschäftigt sich

⁵ Bei Thomas von Aquin wird zu dieser Unterteilung auch das „Völkerrecht“ (jus gentium), nach Isidor, zugefügt, das „das bei allen Völkern geltende Recht“ bedeutet, ein Recht, das als ursprüngliches Gewohnheitsrecht zum positiven römischen Recht erhoben wurde. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 18. Band („Recht und Gerechtigkeit“), übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Heiderberg- München 1953, 57. Frage. Zu dieser Frage auch vgl. die Anmerkung von A. F. UTZOP über das „jus gentium“ (S. 404).

zuerst mit der Vermehrung der Freundschaft in der Gesellschaft: „Und wo Freunde sind, da bedarf es keiner Gerechtigkeit, aber die Gerechten brauchen die Freundschaft dazu, und beim Gerechten ist das Gerechteste dasjenige unter Freunden“ (1155a). Die Freundschaft beruht auf der *Lust*, der *Nützlichkeit* und der *Tugend* (ethos) und ist dementsprechend in Dreierlei unterteilt. Dieses Buch behandelt auch die Lehre von den Regierungsformen in Analogie zu Familienverhältnissen. Die *Monarchie* (und ihre verdorbene Form der *Tyrannie*) wird nach dem Vater-Sohn-Verhältnis, die *Aristokratie* (und die *Oligarchie*) nach demjenigen des Ehepaars, die *Timokratie* (und die *Demokratie*) nach demjenigen von Brüdern aufgefasst.

Die Lehre von den Regierungsformen in der *Nikomachischen Ethik* gibt der *liberalen* Interpretation einen Raum. Zum Beispiel urteilt Aristoteles, dass die Demokratie in den verdorbenen Formen die geringste Gefahr für Gerechtigkeit und Freundschaft darstellt (1160b, 1161b). Eben die Bestimmung, dass der Sklave ein beseeltes Werkzeug sei und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave (1161b), kann nicht als Legitimierung des Sklavensystems als solchen interpretiert werden, weil Aristoteles die Tyrannie als „die Herrschaft des Herrn über den Sklaven“ (1160b) bestimmt und behauptet, „der Tyrann schaut auf seinen eigenen Nutzen, der König auf denjenigen der Untertanen“ (ebd.). Aristoteles scheint vielmehr das Wesen des Menschen und der Gesellschaft in Betracht zu ziehen und es im Vergleich mit der geschichtlichen Beschränktheit der damaligen Gesellschaft abzuwägen.

Kant unterscheidet nun in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* aufgrund der *Regierungsart* die Republik (das Repräsentativsystem) vom Despotismus, aufgrund der *Subjekte der Herrschaft* die Monarchie von der Aristokratie und der Demokratie und behauptet, *Demokratie sei notwendig Despotismus*.⁶ Diese Behauptung vereinfacht die aristotelischen sechs Typen zu dreien und sieht von dem aristotelischen Gedanken ab, die Demokratie biete die geringste Gefahr im Vergleich zu anderen verdorbenen Formen (Oligarchie und Tyrannie). Obwohl es ein unleugbares Verdienst von Kant ist, die Republik als Repräsentativsystem formuliert zu haben, stiftet seine Vereinfachung der aristotelischen Lehre doch zugleich Verwirrung, weil er nicht nach der Möglichkeit sucht, dass die Republik und die Demokratie sich vereinigen können. In den meisten

⁶ „Unter den drei Staatsformen [Autokratie, Aristokratie, Demokratie] ist die der *Demokratie*, im eigentlichen Verstande des Wortes, notwendig ein *Despotism*, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin alle, die doch nicht alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.“ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 25.

gegenwärtigen Interpretationen scheint jedoch der kantische Begriff der Republik als *repräsentative Demokratie* verstanden zu werden.⁷

Im Gegensatz zur *Nikomachischen Ethik*, die die Ethik der *Menschen überhaupt* vorlegt, verdeutlicht die aristotelische *Politik*⁸ eine von den *Berufen* oder den *Ständen* abhängige Ethik. Dass dort die Tugend des *Regierenden* von derjenigen der *Bürger* unterschieden wird, ist wichtig in Bezug auf die politische Philosophie Kants und für die Entwicklung einer gegenwärtigen politischen Ethik von Weber bis zu Apel.

Wie im 13. Kapitel des ersten Buches gesagt, ist es zwar nötig, dass sowohl der Regierende als auch die Regierten über *Tugendhaftigkeit* verfügen. Weil aber die menschliche Seele einen *vernünftigen* (*logon echon*) und einen *unvernünftigen* (*alogon*) Teil hat und weil mit dem vernünftigen Teil nicht jedermann *gleichermaßen* ausgestattet ist, behauptet Aristoteles, dass jedermann nach dem Beruf oder dem Stand *verschiedenartig* an der Tugend teilhat. „Denn dem Sklaven fehlt überhaupt die Kraft zur Überlegung (*bouleutikon*), das Weib besitzt sie, aber ohne Entschiedenheit, das Kind gleichfalls, aber noch nicht zur Vollendung entwickelt“ (1260a). Alle Mitglieder der Gesellschaft müssen über ethische Tugend (*ethike arete*) verfügen, aber nicht gleichermaßen, sondern insofern, als sie für den Vollzug des jeweiligen Berufs nötig ist. Dagegen muss der Regierende die ethische Tugend vollständig haben, weil er die ganze Gesellschaft verwaltet.⁹

Das 4. Kapitel des dritten Buches führt den Unterschied zwischen der *bürgerlichen Tugend* und der *Tugend überhaupt* aus. Alle Mitglieder der vortrefflichen Gesellschaft müssen einerseits mit ausreichenden Fähigkeiten ausgestattet sein, um den jeweiligen Beruf zu vollziehen, aber andererseits haben sie auch die Aufgabe gemeinsam, die Gesellschaft verschiedenartig zu erhalten. Weil diese bürgerliche Tugend allerdings nach dem Beruf oder nach der Regierungsform verschieden ist, muss sie nicht notwendig mit der menschlichen Tugend überhaupt übereinstimmen. Dagegen muss der Regierende, wie

⁷ „Schon in seiner [Kants] Rechtslehre bleibt das Verhältnis von Moral-, Rechts- und Demokratieprinzip (wenn wir das, wodurch Kant die republikanische Regierungsart bestimmt sieht, Demokratieprinzip nennen dürfen) letztlich ungeklärt. [...]“ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1994, S. 118.

⁸ Aristoteles, *Politik*, Nach der Übersetzung von Franz Susemihl, Hamburg 2003.

⁹ Die hier vorgelegte stufenweise bürgerliche Tugend kann man auf die im „apriorischen“, d.h. nicht im historischen Sinne stufenweise konzipierte Tugendethik Schelers, nicht zuletzt auf seine Unterscheidung der Autonomie der Einsicht und der des Wollens beziehen. Dazu vgl. das vierte Kapitel.

auch das erste Buch behauptet, nicht nur mit der Tugend aller Mitglieder der Gesellschaft ausgestattet sein, sondern auch mit der ethischen Tugend, d.h. der Tugend als Mensch überhaupt. Mit anderen Worten kann man erst dann ein vortrefflicher Regierender sein, wenn er die *Berufsethik* und die *Ethik überhaupt* in sich vereinigt. Es gibt auch in der bürgerlichen Tugend zwei Elemente, nämlich die Regierung gegen die Ungleichberechtigten (Herrenherrschaft, despotische Arche) und die gegen die gleichen Bürger (Herrschaft des Staatsmannes, politische Arche), die die guten Bürger beide zu verstehen und zu vollziehen vermögen müssen.¹⁰ Wie Männern und Frauen Besonnenheit und Tapferkeit verschiedenartig zukommen, so verfügen auch der Regierende und die Regierten verschiedenartig über die ethische Tugend der Gerechtigkeit. Mittlerweile ist die für den Regierenden eigentümliche Tugend ist die Klugheit (*phronesis*).

Um private Geschäfte zu vollziehen, braucht man entsprechende Fähigkeiten oder Techniken. Nicht nur wenn man dagegen als Regierender sich mit den öffentlichen Angelegenheiten beschäftigt, sondern auch wenn man als Bürger, durch den eigenen Beruf davon unabhängig, die Gesellschaft erhält, dann muss man nicht nur für eigene Fähigkeiten, sondern auch für den Zustand aller Mitglieder der Gesellschaft sorgen. Eine solche Tugend ist nicht anderes als die *Gerechtigkeit*, die in der *Ethik* als die Tugend *im Hinblick auf die anderen Menschen* bestimmt ist. Diese Tugend ist die wichtigste beim Regierenden. Außerdem ist bei ihm die *Klugheit* als eine eigentümliche Fähigkeit notwendig. Es ist bemerkenswert, dass die Tugend des Menschen überhaupt, die in der *Ethik* allgemein bestimmt wird, in der *Politik* vielschichtig als die Tugend des Bürgers oder des Regierenden artikuliert ist. Die politische Ethik im alten Griechenland, die Aristoteles formuliert, fordert nicht nur *Klugheit*, die zugleich als solche eine persönliche Fähigkeit ist, sondern auch *Gerechtigkeit*, um für alle Mitglieder der Gesellschaft zu sorgen. Hier können wir den Prototyp der kantischen politischen Ethik erkennen, wie sie als nächstes untersucht wird, nämlich die Ethik, die der *Technik der Regierung* die *Moralität des Regierenden* vorzieht. Nach der von Machiavelli beeinflussten, von Weber formulierten Verantwortungsethik ist es dagegen auch erlaubt, für die Moralität des Regierenden ruhige Urteilskraft und sogar unter Umständen auch für den Vollzug des Zwecks jedes Mittel zu legitimieren. Die Situation scheint sich völlig zu ändern, als die Politik, die einmal als Ehrenamt dem Politiker kein Einkommen verschaffte, eine Rolle „als Beruf“ in der Neuzeit erwirbt.

¹⁰ Dieser Unterschied entspricht dem des herrschenden- und des vereinigenden Vertrags in der neuzeitlichen Sozialvertragstheorie.

6. 3 Kant: Moralischer Politiker und politischer Moralist

In der Zeitdauer von der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) bis zur *Metaphysik der Sitten* (1797) hat Kant einige Aufsätze zur Geschichts- und politischen Philosophie veröffentlicht. Aus diesen sollen hier *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [Theorie und Praxis]* (1793) und *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795) untersucht werden.¹¹ In den ersten zwei Aufsätzen nimmt Kant die aristotelische politische Ethik in Grundzügen auf. Es ist wahrscheinlich, dass Kant in den ungefähr zehn Jahren bis zu den weiteren beiden politik-philosophischen Aufsätzen seine eigene Lehre der bürgerlichen Gesellschaft aufbaut, wobei die Idee des *ursprünglichen Vertrags*, die Kant ausgehend vom Gesellschaftsvertragsbegriff der neuzeitlichen Naturrechtslehre in seiner eigenen transzendentalen Methode entwickelt, eine wichtige Rolle spielt. Hier soll durch einen Überblick über die fraglichen Aufsätze bestätigt werden, dass Kant die politische Ethik auf die von allen politischen Zwecken unabhängige Moralität zu begründen versucht.

Weil die Geschichte aus freien menschlichen Handlungen entsteht, kann man ihren Ablauf nicht nach genauer Regel voraussehen, wie etwa denjenigen der Sterne. Es scheint aber, dass auch die freien Handlungen der einzelnen Menschen, die anscheinend keiner Ordnung unterworfen sind, als Ganzes betrachtet dennoch irgendeinem bestimmten Plan folgen. Das grundlegende Konzept der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* besteht darin, aufgrund der Annahme der von der Freiheit verschiedenen, anthropologischen oder biologischen Bestimmungen der Menschen eine „planmäßige Geschichte“ als „Naturabsicht“ zu skizzieren.

Diese allgemeine Geschichte besteht aus neun Thesen:

- 1) Die Naturanlage der Lebewesen wird nach Zwecken voll entwickelt.
- 2) Nicht bei Individuen, sondern beim Menschen als Gattung wird die Naturanlage voll entwickelt.
- 3) Weil die Menschen mit tierischen Funktionen nicht so hinreichend wie andere

¹¹ Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Frankfurt am Main 1968.

Gattungen ausgestattet sind, müssen sie *selber* mit dem Verstand herstellen, was sie für das eigene Leben brauchen.¹²

4) Die Menschen haben sich dadurch zivilisiert, dass sie gezwungen waren, eigene Fähigkeiten zu entwickeln, weil die Natur sie mit den gegenüberstehenden Neigungen zur Geselligkeit und zur Ungeselligkeit ausgestattet und sie daher in einen Antagonismus gedrängt hat, obwohl sie selber die gegenseitige Eintracht wünschten.

5) Die wichtigste Aufgabe der Menschen ist die Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft vermittels der Rechtsstaatlichkeit.

6) Man kann sich der Idee der vollständigen bürgerlichen Gesellschaft annähern durch (1) den *Begriff* dieser Verfassung des Rechtsstaats, (2) die geschichtliche *Erfahrung* und (3) den *Willen* des mit Gerechtigkeit ausgestatteten Regierenden, der jedoch selber geleitet werden muss.

7) Die vollständige bürgerliche Gesellschaft ist vom Frieden zwischen den Staaten abhängig.

8) In der vollständigen bürgerlichen Gesellschaft kann man seine Fähigkeiten völlig entwickeln.

9) Die allgemeine Geschichte muss die Stiftung der vollständigen bürgerlichen Gesellschaft befördern.

Unter diesen Thesen steht die sechste, die die Eigenschaft des Regierenden berührt, in der Mitte der kantischen Ethik, wie sie für die Politik relevant ist. Wenn man die anthropologische These der menschlichen Zivilisierung durch den von der Natur beabsichtigten Antagonismus (1-4) und die geschichtsphilosophische These der Stiftung der vollständigen bürgerlichen Gesellschaft (5-9) zusammen in Betracht zieht, dann kann man die dem Regierenden auferlegte Aufgabe so verstehen, den Antagonismus zu überwinden und die vorliegende, von ihm regierte Gesellschaft der vollständigen Rechtsstaatlichkeit anzunähern.

In dem im gleichen Jahr veröffentlichten Text *Was ist Aufklärung* legt Kant zunächst ein mit der dritten These seiner Abhandlung *Die Idee der allgemeinen Geschichte* gemeinsames Motiv vor; nämlich die *Selbständigkeit*. Der berühmte erste Satz lautet: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten

¹² Dies stimmt mit dem später von Arnold Gehlen angenommenen Menschenbild überein. Dazu vgl. das 5. Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Unmündigkeit.“ Wenn man diese *Unmündigkeit* als die ständischen *Abhängigkeiten* in den feudalistischen Verhältnissen versteht, dann bedeutet die *Aufklärung* die Selbständigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, in der man seine eigene Vernunft gebrauchen und sich verschaffen kann, was für das eigene Leben nötig ist. Allerdings unterstützt Kant nicht die revolutionäre Umbildung der vorhandenen sozialen Verhältnisse, sondern er sieht die Möglichkeit der bürgerlichen Aufklärung in der „wahren Reform der Denkungsart“ durch die Freiheit der Feder. Demnach wird der Gebrauch der Vernunft in den *privaten* und den *öffentlichen* eingeteilt, wobei ersterer als ein beschränkter Vernunftgebrauch innerhalb der Grenzen der Amtsausübung, letzterer als die freie Meinungsäußerung als Mitglied der „Weltbürger-Gesellschaft“ inklusive der Kritik der eigenen Arbeitsstätte bestimmt wird.¹³ Man kann daraus schließen, dass dieser Unterschied zwischen dem Träger eines Amtes innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und dem Mitglied der „Weltbürger-Gesellschaft“ ungefähr dem aristotelischen Unterschied zwischen der Tugend eines Mitglieds der Gesellschaft und der menschlichen Tugend überhaupt entspricht. Was hier behauptet wird, ist nicht nur als die *politische Ethik*, sondern auch als *Berufsethik* gültig. Es lassen sich weitere wichtige Sätze von Kant zitieren: „So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muss gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrten, über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Aufgaben, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Eben derselbe handelt demohngemacht der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äußert.“

Der hier von Kant vorgelegte Gedanke, dass der Bürger zwar „als Gelehrter“ seine eigene berufliche Aufgaben in Frage stellen darf, dass er aber als Fachmann seine Pflicht treu erfüllen muss, zeige, so behauptet Adorno, eine „Ambivalenz zwischen Rationalität und Irrationalität“, die Ambivalenz, „daß nämlich auf der einen Seite die Welt in ihren

¹³ Dieser Unterschied zwischen dem „Privaten“ und dem „Öffentlichen“ steht im umgekehrten Verhältnis zu dem üblichen. Die „Öffentlichkeit“ bezieht sich heute normalerweise auf die Amtsausübung, während freie Meinungsäußerung, wie etwa die Kritik der Arbeitsstätte, als „private“ Sache betrachtet wird.

sämtlichen Mitteln, im Produktionsprozeß, in der Gestaltung der menschlichen Beziehungen im einzelnen, in dieser bürgerlichen Gesellschaft stets anwachsend rationalisiert wird, wie man das wohl auch genannt hat; daß aber die Irrationalität des Ganzen, also die Blindheit des Kräftespiels, und damit die Unfähigkeit des Einzelnen, über sein Leben aus eigener Vernunft zu bestimmen, in dieser Gesellschaft erhalten bleibt.“¹⁴ Dieser Ambivalenz entspreche die „subjektive“ Beschränktheit des Begriffs der Aufklärung Kants aufs *Denken*, das als ausschließlich Theoretisches es mit dem Praktischen, also mit der „Objektivierung des Geistes“ oder den „Institutionen und Einrichtungen der Welt“ nichts zu tun habe.¹⁵ Hier soll nicht genauer geprüft werden, ob diese Kritik Adornos der Beschränktheit des kantischen Aufklärungsbegriffs trifft oder nicht, weil Adorno sich dort aus der weiteren Perspektive der „Dialektik der Aufklärung“¹⁶ auf Kant beruft. Aber man soll nicht übersehen, dass Kant von dem Praktischen nicht absieht aus zumindest zweien Gründen, weil *erstens* er die Aufklärung als die *bürgerliche* Selbständigkeit versteht, nicht nur als „die Courage zu heben, selber zu denken, wie es nach Autonomie, also nach den Gesetzen des Denkens selbst möglich ist“,¹⁷ und weil *zweitens* er die Möglichkeit der Umformung der „Institutionen und Einrichtungen der Welt“ aus seinem Entwurf nicht ausschließt, wie es in seiner Rechtslehre vorkommt.¹⁸ Hieraus kann man eine ähnliche Tendenz der Kant-Interpretation wie der Horkheimers ablesen, dass nämlich die Kluft bei Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktisch-moralischen übertrieben wird¹⁹ und dass dementsprechend die Untersuchung Kants über den Bereich der Rechtsordnung oder über die autonome Gestaltung der „Institutionen und Einrichtungen der Welt“, die eigentlich das Theoretische und das Praktische überbrücken soll, nur wenig berücksichtigt wird.

Die zwei Aufsätze Kants aus dem Jahr 1784 bleiben noch im Rahmen der aristotelischen

¹⁴ Th.W. Adorno, *Kants «Kritik der reinen Vernunft»* (1959), Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1995, S. 101.

¹⁵ Vgl. ebd. S. 98f.

¹⁶ Die Analyse der Denkformen bei Kant zeigt nach Adorno einerseits die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori, von denen die Formen des Gedankens und seine Materien gleichgesetzt werden sollen. Insofern ist diese Analyse die Philosophie der Identität, die das „Sich-selbst-Erkennen des Subjekts“, also ein „Rückfall in jenes mythologische Denken“ in sich enthält. Dadurch aber, dass diese Philosophie die Analyse der Denkformen bleibt, die sich weigert, Denkformen selbst zu substantialisieren, indem Kant die Funktion der Vernunft auf die Erkenntnis der empirischen, nicht transzendenten Dinge beschränkt, wird diese Philosophie dieselbe der Nichtidentität. Vgl. ebd. S. 104ff.

¹⁷ Ebd. S. 98.

¹⁸ Dazu vgl. das dritte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

¹⁹ Dazu vgl. das fünfte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Problemstellung sowohl in Bezug auf die Tugend des Regierenden, auf diejenige für die Amtsausübung und hinsichtlich der menschlichen Tugend überhaupt, als auch in Bezug auf die teleologische Erklärung der Gesellschaft. Zwar taucht weder der sozial-evolutionäre Gesichtspunkt, wie ihn die kantische „allgemeine Geschichte“ präsentiert, noch die Logik der Unterscheidung der öffentlichen und von der privaten Sphäre, wie sie in *Was ist Aufklärung?* entwickelt wird, bei Aristoteles auf, da es sich bei beiden Gedanken um solche handelt, die Kant oder der neuzeitlichen politischen Philosophie überhaupt eigen sind. Allerdings werden diese Gedanken auch bei Kant ohne genauere philosophische Begründung nur im groben Umriss dargestellt, während dort die politische Tugend statt der Theorie der Öffentlichkeit und die teleologische Geschichtsauffassung statt der Sozialevolutionstheorie in der aristotelisch-anthropologischen Form dargestellt sind. Dagegen bieten die zehn Jahre später verfassten Abhandlungen *Theorie und Praxis* (1793) und *Zum ewigen Frieden* (1795) ausführlichere kritisch-geschichtsphilosophische Ansätze, deren Gehalt insbesondere in der Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* (1797) übernommen und vertieft wird. Man könnte sagen, dass Kant nur aufgrund seiner Leistungen in den zwei Jahren, in denen er *Theorie und Praxis*, die beweist, dass die Praxis in der Moral überhaupt, im Staatsrecht und im Völkerrecht mit der ihr entsprechenden Theorie übereinstimmen kann, sowie die Friedensschrift schreibt, die den *moralischen Politiker* von dem *politischen Moralisten* klar unterscheidet und die *auf dem moralischen Prinzip beruhenden Ordnungen des Staatsrechts, des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts* erläutert, eine mit Aristoteles vergleichbare Stellung als origineller politischer Philosoph erhalten hat.

In *Theorie und Praxis* wird die bürgerliche Moral überhaupt erläutert, bevor sie später in der *Metaphysik der Sitten* in die Legalität als die äußere Freiheit und die Moralität als die innere Freiheit unterteilt wird. Dies erhellt aus dem ganzen Konzept von *Theorie und Praxis*, demzufolge die Übereinstimmung der Theorie und der Praxis mit der Moral überhaupt beginnt und diese voraussetzend kann sich die öffentliche Ordnung auf der Basis des Rechtsprinzips des Staatsrechts und des Völkerrechts gegründet werden. Zuerst erörtert Kant mit Blick auf die Moral überhaupt den Vorwurf Garves, dass die seit der *Kritik der reinen Vernunft* behauptete Idee des *höchsten Gutes* als Übereinstimmung der Tugend (der Glückseligkeit *würdig* zu sein) mit der Glückseligkeit nicht überzeugend sei. Garve behauptet über das moralische Gesetz: „Ich für mein Teil gestehe, dass ich diese

Teilung der Ideen in meinem *Kopfe* sehr wohl begreife, dass ich aber diese Teilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgendein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert, und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“²⁰ An diesem Vorwurf kritisiert Kant wieder, dass trotz einer solchen empirischen Schwierigkeit bei der Pflichterfüllung die *Reinheit der Pflicht* und die vernünftige Bestimmung der Moralität nicht vernachlässigt werden darf. „Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive [nach der Glückseligkeit] sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, dass die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte (welches er doch auch nicht mit Gewissheit behaupten kann): ist der Tod aller Moralität.“²¹ Kant behauptet zudem, dass jedermann die Reinheit der Pflicht, d.h. nicht die Glückseligkeit zum Grund der Moralität zu zählen, mit der „gemeinsten Menschenvernunft“²² verstehen könne. Dadurch, dass Kant seine eigene Theorie verteidigt, Glückseligkeit und Tugend, glücklich zu sein und der Glückseligkeit würdig zu sein zu unterscheiden, präsentiert er die Pflichterfüllung als auf ein anderes Motiv abzielend als die eigene Glückseligkeit mit genügender Plausibilität. Das Motiv nach der Glückseligkeit wird schon in der *Kritik der reinen Vernunft* als eine natürliche menschliche Neigung bestimmt. Nur wenn man von jenem Motiv absieht und die Pflichterfüllung nicht als Mittel zu eigenem Zweck, sondern sie selbst als Selbstzweck betrachtet, erst dann entsteht die Tugend im strengen Sinne.

Der konkrete Inhalt dieser *Pflicht* sind, wie Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (1785) formuliert, (1) die Selbsterhaltung und das Verbot der Lüge als vollkommene Pflichten, die beiden bedeuten, den Schaden bei sich oder bei anderen zu vermeiden und den gegenwärtigen Zustand zu *bewahren*, und (2) die eigene Vervollkommnung und die Glückseligkeit anderer als unvollkommene Pflichten, die wiederum bedeuten, einen besseren Zustand als den gegenwärtigen zu *befördern*. Weil, wie später in Bezug auf das Staatsrecht erläutert wird, jeder das Recht und die Freiheit hat, nach eigenem Glück zu streben, so wird die Pflicht begründet, wo sie dem Motiv gemäß von der Glückseligkeit unabhängig ist, damit die eigene Freiheit mit derjenigen anderer übereinstimmt. Dafür wird einerseits das *Verbot* der das Leben und das Menschenrecht vernachlässigenden Handlung als vollkommene Pflicht, andererseits die *Förderung* der

²⁰ Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, A222.

²¹ Ebd. A223.

²² Ebd. A226.

den eigenen Zustand und denjenigen anderer verbessernden Handlung als unvollkommene Pflicht entfaltet. Die vollkommene Pflicht wird dabei sozusagen als äußere Pflicht oder *civil minimum* zum Bestimmungsgrund der Rechtsordnung und die unvollkommene Pflicht wird als innere zum Bestimmungsgrund der einzelnen Moralität. Diese Pflichten werden mit Hilfe des kategorischen Imperativs als unbedingte Pflichten ohne Notwendigkeit anderer Motive formuliert. Dabei ist zu beachten, dass diese Pflichten nicht nur als *personale* Ethik, sondern auch als *Sozialethik* behandelt werden. Allerdings wird die Sozialordnung aufgrund dieser Pflichten nicht durch Dialog oder Konsens, sondern aufgrund der transzendentalen Subjektivität, die auch das einzelne Gewissen begleiten kann, konzipiert.

Obwohl der Abschnitt über das Staatsrecht „Gegen Hobbes“ genannt ist, wird dort nicht wirklich klar gezeigt, wie sich die kantische Lehre vom Staatsrecht oder der bürgerlichen Gesellschaft von derjenigen Hobbes unterscheidet. Denn Kant beschäftigt sich in den meisten Teilen dieses Abschnitts mit der Erläuterung seiner eigenen Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, ohne dabei ihren Unterschied zu den vorangehenden Lehren zu verdeutlichen, und die Hobbes-Kritik wird erst am Ende entwickelt. Diese Kritik wird im Kontext des Widerstandsrechts präsentiert. Die Ansicht von Hobbes: „das Staatsoberhaupt [ist] durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht tun (er mag über ihn verfügen was er wolle)“, bewertet Kant so: „Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht tut; aber, so im allgemeinen, ist der Satz erschrecklich.“²³ Dass das Staatsoberhaupt kein Unrecht tun will, müsse „der nicht-widerspenstige Untertan“²⁴ zwar annehmen. Aber es kann Handlungen des Oberhauptes gegen die unverlierbaren Menschenrechte geben und zudem widerspricht die Annahme einer Unfehlbarkeit des Oberhauptes dem sechsten Satz in *Idee der allgemein Geschichte*, der die Notwendigkeit behauptet, dass der Regierende selbst geleitet werden müsse. Kant beruft sich dort erneut auf die auch in *Was ist Aufklärung* hervorgehobene *Freiheit der Feder* und behauptet, sie solle „in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung worin man lebt“ als „das einzige Palladium der Volksrechte“²⁵ gelten.

Das Widerstandsrecht selbst jedoch verweigert Kant, denn „es existiert kein rechtlich

²³ Ebd. A264.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. A265.

bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen innern Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäß geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.“²⁶ Das Widerstandsrecht widerspricht also der Idee des *ursprünglichen Vertrags*, der die Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht. Dieser ursprüngliche Vertrag wird im Gegensatz zu Hobbes nicht als geschichtliche Tatsache gefasst, sondern er ist „eine *bloße* Idee der Vernunft“²⁷ und hat zugleich eine „unbezweifelbare (praktische) Realität“²⁸. Die Verbindlichkeit des Rechts der bürgerlichen Gesellschaft, die aufgrund der Idee des ursprünglichen Vertrags gestiftet wird, beruht nicht auf der empirischen Tatsache der konkreten Vertragsschließung, sondern sie besteht, weil der Gesetzgeber „seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Untertanen, so fern er Bürger sein soll, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe.“²⁹ Eine solche bürgerliche Gesellschaft aufgrund des ursprünglichen Vertrags gründet sich auf folgende Prinzipien: (1) die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät als *Menschen*, (2) die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen als *Untertan* [Staatsbürger] und (3) die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens als *Bürger* [Wirtschaftsbürger].³⁰ Die dritte Selbständigkeit setzt natürlich die Überwindung der Unmündigkeit aus *Was ist Aufklärung?* voraus.

Von der Schrift *Zum ewigen Frieden* sollen hier aus dem Anhang in Bezug auf *Moral und Politik* nur einige wichtige Motive genannt werden, die auch für die gegenwärtige Politik weiterhin gültig sind.

1) (*Der Unterschied zwischen Moral und Politik und die Möglichkeit der Übereinstimmung beider*) Wenn es keine Freiheit und kein darauf begründetes moralisches Gesetz gäbe und alles, was geschieht und geschehen kann, nur natürlicher Mechanismus wäre, dann wäre Politik eine Kunst, diesen Mechanismus zu gebrauchen, um die Menschen zu verwalten. Dann wären auch die praktische Weisheit und der Begriff des Rechts nur leere Gedankenspiele.³¹

2) (*Der moralische Politiker und der politische Moralist*) Der erstere versucht, die

²⁶ Ebd. A255.

²⁷ Ebd. A.250

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. ebd. A235.

³¹ Vgl. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B76.

Technik der Regierung (Staatsklugheit) mit der Moral zu vereinigen. Der letztere erfindet eine *Moral*, die für den Politiker nützlich sein kann.³²

3) Technik, Gesetze zu schreiben, und Philosophie gehören anderen Bereichen an.³³

4) Unmoralische politische Maximen, wie die Rechtfertigung nach der Tat, soll verhindert werden.³⁴

5) Der Friede ohne Freiheit durch den Weltstaat könnte eine Aufgabe für die *politische* Technik sein, aber die *moralische* Aufgabe fordert einen Frieden, der Freiheit und Souveränität verwirklicht.³⁵ Mit Gewalt gewonnener Friede ist kein wahrer Friede.³⁶

6. 4 Verantwortungsethik Webers

Hier sollen einige Motive aus der politischen Ethik Webers behandelt werden, insofern dies eine Brücke zwischen der obigen kantischen Diskussion und derjenigen um die „Solipsismus-Kritik“ zu Kant bei der Diskursethik schlagen kann. Durch die Erläuterung der geschichtlichen Bedingungen der Qualitäten von Politikern und die idealtypischen Erläuterung der geforderten Qualitäten des Politikers, versucht Weber, zu beweisen, dass in den jeweiligen geschichtlichen Situationen die „absolute“ Ethik als solche nicht immer die hinreichende Bedingung für die *verantwortliche* Politik sein kann.

*Politik als Beruf*³⁷ ist das Dokument eines Vortrags, den Weber 1919 über Berufspolitiker gehalten hat. Weber formuliert dort Kategorien der Politiker wie folgt: (1) *Gelegenheitspolitiker* durch Teilnahme an Wahlen oder den politischen Bewegungen und durch politische Reden, (2) *nebenberufliche* Politiker, die sich nach Bedürfnis mit politischen Tätigkeiten beschäftigen, wie Mitglieder der Beratungskörperschaften und (3) *hauptberufliche* Politiker. Der im Vortrag behandelte hauptberufliche Politiker wird in die zwei „keineswegs exklusiven“³⁸ Typen eingeteilt; (3-1) den Politiker, der nur *für* die Politik leben kann, mit der Voraussetzung, dass er ökonomisch reich genug ist, und (3-2) denjenigen, der *mit* der Politik eine dauernde Einnahmequelle gewinnt. Geschichtlich werden folgende Typen des beruflichen Politikers angeführt: (1) die Kleriker „im buddhistischen China und Japan und in der lamaistischen Mongolei ganz ebenso wie in

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. ebd. B80f.

³⁴ Vgl. ebd. B82f.

³⁵ Vgl. ebd. B88f.

³⁶ Vgl. ebd. B90.

³⁷ Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *Gesammelte Politische Schriften*, Tübingen 1988, S. 505ff.

³⁸ Ebd. S. 513.

den christlichen Gebieten des Mittelalters“³⁹, (2) „die humanistisch gebildeten Literaten“, die „lateinische Reden und griechische Verse machen lernten zu dem Zweck, politischer Berater und vor allen Dingen politischer Denkschriftenverfasser eines Fürsten zu werden“⁴⁰, die „politisch freilich keine tieferen Folgen hatten“⁴¹ wie der chinesische Mandarin, (3) der Hofadel im Zeitalter des Absolutismus, (4) „ein den Kleinadel und das ständische Rentnertum umfassendes Patriziat, technisch ‚gentry‘ genannt“, das „England vor der Bürokratisierung bewahrt [hat], die das Schicksal sämtlicher Kontinentalstaaten war“⁴² und (5) die universitätsgeschulten Juristen, die sich durch den Umgang mit dem rezipierten römischen Recht mit dem rationalen juristischen Denken ausgestattet haben.

Es ist wahrscheinlich, dass die webersche Entgegensetzung der Verantwortungsethik und der Gesinnungsethik in *Politik als Beruf* ein anderes Motiv verfolgt als dasjenige, eine allgemeine Theorie der politische Ethik vorzulegen. Es scheint vielmehr darum zu gehen, das Wesen der *Verantwortung der Niederlage des ersten Weltkriegs* zu verdeutlichen. Eine Andeutung dafür sind die folgenden für Deutschland eigentümlichen Beschaffenheiten der Berufspolitiker⁴³: (1) *Machtlosigkeit der Parlament*, die eng damit verbunden war, dass man in einem Wahlkreis eine Kanzleistelle nur durch die Empfehlung von einem betreffenden Verwaltungschef bekommen konnte; (2) die ungeheure Bedeutung des gebildeten Fachbeamtentums, das nicht nur die Fachbeamtenstellen, sondern auch die Ministerposten für sich beanspruchte; und (3) das Dasein der *gesinnungspolitischen Parteien* (des katholischen Zentrums und der Sozialdemokratie), die „zum mindesten mit subjektiver bona fides behaupteten, dass ihre Mitglieder ‚Weltanschauungen‘ vertraten“ und die beide als Minderheitsparteien gegen die Parlamentarisierung waren, z.B. gegen die politisch-bürgerliche Ordnung im Fall der Sozialdemokratie.

Am Anfang seines Vortrags überblickt Weber die bekannten drei Typen für die Legitimität einer Herrschaft (der *traditionalen*, *charismatischen* und kraft der *Legalität*). Andeutungsweise fasst er auch hier das Problem der deutschen Parteiregierung am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts und in der Revolutionszeit als „führerlose Demokratie“⁴⁴ zusammen. Symbolisch war der Tod August Bebels (1840-1913), der „das Vertrauen der Massen niemals täuschte“, nach dessen Tod die Zeit der

³⁹ Ebd. S. 521.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. S. 522.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. S. 541f.

⁴⁴ Ebd. S. 544.

„Beamtenherrschaft“⁴⁵ und des „Berufspolitiker[s] ohne Beruf“⁴⁶ begann.

Nach diesem Überblick über die geschichtlichen Bedingungen der Qualitäten von Politikern geht Weber zur idealtypischen Erläuterung der geforderten Qualitäten über. Er zählt drei Qualitäten auf: (1) *leidenschaftliche* Hingabe an eine ‚Sache‘, nicht im Sinne der simmelschen „sterilen Aufgeregtheit“ der „ins Leere verlaufenden Romantik des intellektuell Interessanten“ „mit dem stolzen Namen einer ‚Revolution‘“, sondern im Sinne der ‚Sachlichkeit‘, (2) kühles *Verantwortungsgefühl* und (3) das *Augenmaß*, d.h. die Fähigkeit, „die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen“ oder „der *Distanz* zu den Dingen und Menschen“.⁴⁷ Dazu kommt *Eitelkeit*, die für die Gelehrten eine Berufskrankheit bedeutet, die aber für die Politiker, die die Macht „als unvermeidliches Mittel“ brauchen, eine „normale Qualität“⁴⁸ wird. Aber dieses Machtstreben könnte „zwei Arten von Todsünden auf dem Gebiet der Politik“⁴⁹; *Unsachlichkeit* und *Verantwortungslosigkeit* verursachen.

Nach dieser Erläuterung der von den Politikern geforderten ethischen oder psychologischen Qualitäten beschäftigt sich Weber mit der Unterscheidung der individuellen und der sozialpolitischen Verantwortlichkeit, beziehungsweise der Ethik *überhaupt* (Gesinnungsethik) und der *politischen* Ethik (Verantwortungsethik). Dass z.B. „ein Mann, dessen Liebe sich von einer Frau ab- und einer anderen zuwendet“, vor sich selbst zu legitimieren oder irgend ‚Gründe‘ zu finden dadurch versucht, „dass er sagt: sie war meiner Liebe nicht wert, oder sie hat mich enttäuscht“, gilt als eine „Unritterlichkeit“⁵⁰. Oder der erfolgreiche erotische Konkurrent wird oft so legitimiert, dass der Gegner unterlegen war, weil er der wertlosere war. Dies sind Beispiele aus der individuellen Ethik. Wie sieht dagegen der „Grund“ für einen siegreichen Krieg aus? Gibt es einen Fall, dass der Sieger deswegen siegt, weil er *recht* hat? Weber behauptet, jede *männliche* und *herbe* Haltung sagt dem Feinde [dem Sieger]: „Wir verloren den Krieg, ihr habt ihn gewonnen. Das ist nun erledigt: nun lasst uns darüber reden, welche Konsequenzen zu ziehen sind entsprechend den sachlichen Interessen, die im Spiel waren, und die Hauptsache angesichts der Verantwortung vor der Zukunft, die vor allem den Sieger belastet“⁵¹. Eine solche, nur auf der Entschuldigung für die sachlichen Interessen

⁴⁵ Ebd. S. 542.

⁴⁶ Ebd. S. 544.

⁴⁷ Ebd. S. 545f.

⁴⁸ Ebd. S. 546.

⁴⁹ Ebd. S. 547.

⁵⁰ Ebd. S. 548.

⁵¹ Ebd. S. 549.

beruhende, sich nicht auf die „politisch sterilen, weil unaustragbaren Fragen der Schuld in der Vergangenheit“⁵² beziehende Antwort ist nach Weber würdevoll.

Danach stellt Weber die Frage, ob es richtig ist, „dass ‚dieselbe‘ Ethik für das politische Handeln wie für jedes andere gelte?“ Die Antwort Webers ist: die *absolute Ethik*, die unbedingt gebietet: „Gib her, was du hast, alles, schlechthin!“ „Halte den anderen Backen hin!“, ist „eine sozial sinnlose Zumutung“,⁵³ die von allen fordert, Heilige zu sein. Die politische Ethik behauptet nicht, dass man dem Übel nicht mit Gewalt widerstehen soll, sondern behauptet, „du *sollst* dem Übel gewaltsam widerstehen, sonst bist du für seine Überhandnahme *verantwortlich*.“⁵⁴ Deswegen wird die Lehre des ewigen Friedens von der politischen Ethik nicht akzeptiert, sondern die Antwort ist: „das einzig sichere Mittel, den Krieg für alle *absehbare* Zeit zu diskreditieren, wäre ein Statusquo- Friede“⁵⁵. Auf dem gleichen Grund wird auch die Wahrheitspflicht auf Fälle wie „Publikation aller, vor allem der das eigene Land belastenden Dokumente“ nicht ohne Umstände angewandt. Dann wird geschlossen, „nach ‚Folgen‘ *fragt* eben die absolute Ethik nicht.“⁵⁶

Danach wird behauptet, dass „voneinander grundverschiedene, unaustragbar gegensätzliche Maxime[n]“⁵⁷ der Gesinnungsethik und der Verantwortungsethik „abgrundtiefe Grundsätze“ sind, obwohl wesentlich sie „*nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ‚Beruf zur Politik‘ haben kann*“,⁵⁸ denn die Gesinnungsethik fragt nicht nach dem Ergebnis der Handlungen, während es bei der Verantwortungsethik vor allem auf das Ergebnis ankommt. Wenn die Handlung aus der reinen Gesinnung ein Übel verursacht, dann „gilt [nach der Gesinnungsethik] nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder der Wille des Gottes, der sie so schuf“. Dagegen rechnet die Verantwortungsethik dem Handelnden das Ergebnis der Handlung streng zu, statt Güte und personale Vollkommenheit des Handelnden vorauszusetzen. Dazu fragt die Verantwortungsethik danach, „wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ‚heiligt‘“⁵⁹. Der Gesinnungsethiker, der einerseits alle unmoralischen Mittel verweigert, aber andererseits „plötzlich in den chiliastischen Propheten umschlägt“, wie „z.B.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd. S. 550.

⁵⁴ Ebd. S. 551.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd. S. 559. H. v. m.

diejenigen, die soeben ‚Liebe gegen Gewalt‘ gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, zur *letzten* Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung *aller* Gewaltsamkeit bringen würde,“ ist nach Weber „kosmisch-ethischer Rationalist“, der „die ethische Irrationalität der Welt“ nicht ertragen kann.⁶⁰ Dagegen sieht der Verantwortungsethiker ruhig ein, dass nicht nur Gerechtigkeit, sondern Mittel wie Macht oder Zwang unausweichlich für die Erreichung des Zwecks sind. „Auch die alten Christen wußten sehr genau, dass die Welt von Dämonen regiert sei, und dass, wer mit der Politik, das heißt: mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einläßt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt, und dass für sein Handeln es *nicht* wahr ist: dass aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil. Wer das nicht sieht, ist in der Tat politisch ein Kind.“⁶¹ Als Beispiel des Vollzugs der Verantwortungsethik zeigt Weber den „normalen Protestantismus“, der im Gegensatz zum religiösen Naturrecht den weltlichen Staat ‚als göttliche Einrichtung‘⁶² legitimiert.

6. 5 Die gegenwärtige Diskussion um die kantische politische Philosophie

Obwohl man zwar die webersche Verantwortungsethik so interpretieren kann, dass sie z.B. in Bezug auf das Verbot der Lüge eine Kritik an der Ethik Kants ist, ist die Kant-Kritik als solche dennoch keine Absicht Webers. Dagegen ist es für die Diskursethik Karl-Otto Apels, die die Verantwortungsethik Webers im Kontext der philosophischen Begründung der Ethik rezipiert,⁶³ entscheidend, dass sie die Ethik Kants als eine Position des „methodischen Solipsismus“ aufgrund des „subjektiven Vernunftprinzips“⁶⁴ bestimmt. Wenn man die Entwicklungsgeschichte der Diskursethik

⁵⁹ Ebd. S. 552.

⁶⁰ Ebd. S. 553.

⁶¹ Ebd. S. 554.

⁶² Ebd. S. 556.

⁶³ Man kann dabei nicht davon absehen, dass Apel annimmt, dass die webersche Verantwortungsethik sowohl die objektivistische als auch die subjektivistische Seite hat, nämlich die objektivistische, insofern sie als eine von der *Gesinnungsethik* unabhängige *politische* Ethik konzipiert ist, und die subjektivistische, insofern sie sich auf die „einsame[] politische[] Entscheidung“ dadurch bezieht, dass, wie oben gesehen, Weber von einzelnen Politikern fordert, die Verantwortung z.B. für die Zukunft der eigenen Nation nach dem Krieg einzulösen. Vgl. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988, S. 23. Seit seiner Schrift „Transformation der Philosophie“ ist die Stellungnahme Webers zu der wissenschaftlichen Objektivität sowie zu der axiologischen Subjektivismus von Apel als ein typischer Fall der „Komplementarität zwischen wertfreiem Objektivismus der Wissenschaften einerseits, existenziellem Subjektivismus der religiösen Glaubensakte andererseits“ charakterisiert. Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, Zweite Auflage, Frankfurt am Main 1980, S. 370.

⁶⁴ Apel, *Diskursethik als Verantwortungsethik — eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in: Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main

untersucht, kann man nicht von der Diskussion zwischen Apel und Otfried Höffe absehen, die nicht kurz ist. Hier soll der Verlauf dieser Diskussion aber nicht ausgeführt werden, sondern lediglich das Verhältnis der Diskursethik zur „Prinzipienethik“ Kants und zur Verantwortungsethik Webers betrachtet werden, um dann einen Blick auf die höffesche Kritik an der Diskursethik zu werfen.

6. 5. 1 Diskursethik

Ob die moralischen Prinzipien durch den Diskurs begründet werden können, oder der vernünftige Diskurs erst dadurch möglich wird, dass man bestimmte moralische Prinzipien a priori hat. Zu dieser Frage vertritt Apel in gewisser Weise die erste Position und Höffe die zweite. Dies bedeutet aber nicht, dass Apel ein ethischer Relativist oder Skeptiker ist, wie sie sich im Neu-Hegelianismus oder im Kommunitarismus finden. Denn Apel nennt seine diskursethische Auffassung „transzendental“ und fasst das Dasein der verschiedenen Menschen, die mit Interessen und Neigungen ausgestattet sind und mittels der Sprache zu einer gemeinsamen Willensentscheidung, nämlich einem Konsens kommen, als eine Voraussetzung für das „Denken als Argumentieren“,⁶⁵ wobei er erklärt, dass die Menschen ausgehend von verschiedenen Meinungen auf einen „idealen argumentativen Diskurs“⁶⁶ als idealen Zweck zielen. Dagegen komme die Ethik Kants, die mit derselben individualistischen Methode, wie sie für die Naturforschung gilt, die Moral zu begründen versucht, nicht umhin, die anderen Iche zu „konstituieren“, wie etwa auch bei Husserl, oder sie als „intelligible, reine Vernunftwesen“ anzunehmen. Sie versteht nach Apel die Ethik falsch, da diese eigentlich ihre *Letztbegründung* im *intersubjektiven* Diskurs finden soll. Um dies zu begründen, nimmt Apel an, dass sogar das Naturgesetz eine bestimmte Form der Gemeinschaft voraussetzt, dass nämlich erst die transzendentalen *Ko-Subjekte*, die nicht notwendig auf tatsächlicher Übereinstimmung beruhen, die Objekt-Erkenntnis ermöglichen.⁶⁷ Deswegen versteht Apel die Gesellschaft, die nach ihm ein Ort der Konsensbildung ist, von einer Kant *entgegengesetzten* Position. Kant versucht, sowohl Objekt-Erkenntnisse als auch moralisch-rechtliche Prinzipien aus der Perspektive der Vernunft des transzendentalen Ichs zu „konstituieren“. Dabei wird diejenige Gemeinschaft, auf die die

1996, S. 330.

⁶⁵ Ebd. S. 331.

⁶⁶ Ebd. S. 332.

⁶⁷ „Die *anderen Iche*; die als *Ko-Subjekte* schon der kommunikativ vermittelnden Objekt-Erkenntnis vorauszusetzen wären, kommen bei Kant überhaupt nicht in transzendentaler Funktion vor“. Ebd. S. 330.

moralisch-rechtlichen Prinzipien angewandt werden sollen, als Idee des „Reichs der Zwecke“ gefasst, wobei die andere Person auch eine ideale Konstruktion ist. Apel behauptet, die metaphysische Ansicht, dass moralische Prinzipien „Faktum der Vernunft“ für diejenigen seien, die auch mit dem „gemeinen Verstand“ ausgestattet sind, ist nicht anderes als ein Ergebnis davon, dass Kant auf die transzendente Begründung der Moral verzichtet. „Die praktische Gewißheit der Freiheit und Autonomie muss daher nach Kant gemäß dem ‚Primat der praktischen Vernunft‘ aus dem Sollen des schon als gültig vorausgesetzten Sittengesetzes als ‚ratio cognoscendi‘ hergeleitet werden, aus dem selben Sollen also, dessen Gültigkeit doch selbst erst durch die Freiheit im Sinne der autonomen, gesetzgebenden Vernunft begründet werden soll.“⁶⁸ Die Forderung nach der Freiheit und der Autonomie würde Sittengesetze begründen, während das „Faktum der Vernunft“ des Sittengesetzes die Freiheit und die Autonomie begründen soll. Das ist nicht anders als ein „Zirkel“⁶⁹.

Im Gegensatz zu Apel ist allerdings das Wesen der kantischen Begriffe der Vernunft, der Freiheit, der Person und der Gesellschaft sogar in der Konstruktion des „methodischen Solipsismus“ präziser zu untersuchen. Denn Kant fasst in seiner ersten und zweiten „Kritik“ den Begriff der Freiheit als *Zurechnungsfähigkeit* und bestimmt diese als transzendente Freiheit.⁷⁰ Im Vergleich mit der empirischen Freiheit, die sowohl den Zustand bedeutet, ohne Hindernis physische Bewegungen vollziehen zu können, als auch denjenigen, ohne psychologische Zwänge zu sein zu können, ermöglicht es die transzendente Freiheit, das Selbst als solches zu *objektivieren*, statt es in der solipsistischen Position bleiben zu lassen. Dazu ist die *Person*, das Subjekt der Verantwortung, oder das transzendente „Ich denke“ für Kant das *Ich überhaupt*, bevor es ein empirisches Ich ist. Dabei handelt es sich sozusagen um den *Titel* des denkenden Subjekts als einer *Person*, bevor ein Mensch sie ist.

Es ist nun falsch anzunehmen, dass in diesem Ich überhaupt kein empirisches Ich anderer Person enthalten sei. Das Problem ist vielmehr, dass bei Kant die Gefahr nicht vollständig ausgeschlossen ist, dass die Willensentscheidung eines eigenen Ichs mit derjenigen eines anderen Ichs ohne Umstand gleichgesetzt wird, indem der Unterschied des transzendentalen Ichs und des empirischen Ichs undeutlich bleibt. Auch in Bezug auf diesen Punkt darf sich nicht übersehen lassen, dass die kantischen Begriffe der Pflicht

⁶⁸ Ebd. S. 331.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VII, 1980, A172.

und der rechtlichen Gemeinschaft keine empirische Freiheit der einzelnen Subjekte ausschließen. Es ist jedoch problematisch, dass der Unterschied zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Ich nur mit Hilfe von Stufen des Erkenntnisvermögens, nämlich derjenigen zwischen der Sinnlichkeit/dem Verstand und der Vernunft erklärt wird. Genau an diesem Punkt ist die diskursethische Konstruktion einer *kollektiven Willensentscheidung durch kommunikatives Handeln zwischen den Personen* wichtig. Denn Kant nimmt, wie schon gesehen, an, dass die Zivilisierung und die Bildung eines höheren, gemeinsamen Willens durch den Antagonismus erzwungen werden können. Diese Ansicht ist also nicht als Ergebnis hinreichender Betrachtung entweder der prinzipien-ethischen oder der strategischen Seite der menschlichen Kommunikation zu verstehen. Wenn also Apel das *Faktum der Vernunft* oder das *Reich der Zwecke* als eine *ideale menschliche Kommunikation* „dechiffriert“⁷¹, vermeidet er, die Gesellschaft individualistisch zu rekonstruieren, während es ihm einigermaßen gelingt, in einer anderen Perspektive als Kant die Gesellschaft *kollektivistisch* zu konzipieren, wobei er den kantischen Begriff der verantwortungsfähigen Person als Subjekt der Problemlösung der Gesellschaft, als Träger der Mitverantwortung und der kollektiven Sittlichkeit *konkretisiert*.⁷² Dies ist aber, trotz des Schlagworts Apels „Transformation der Philosophie“, nicht als ein umfassender Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie zu begreifen. In der Tat versucht Apel selbst das kantische Projekt einer *postkonventionellen* Moral weiterzuführen, die die Spannung zwischen der sozialen Norm und dem individuellen Gewissen voraussetzt und die Idee eines das Ständesystem überwindenden Rechtsstaats zu einer Bedingung des sittlichen Zusammenlebens macht.⁷³ Genau daher versucht Apel, den Aufstand gegen die

⁷¹ Apel, ebd. S. 336.

⁷² Daher könnte man den Versuch Apels der diskurstheoretischen Begründung der Moral auch als eine *Ergänzung* der allgemeingültigen Ansprüche der kantischen Ethik verstehen. Dabei ist es zu beachten, dass Apel sozusagen die *Entlastung der einzelnen Menschen von der Rolle als ausschließlichen Subjekte der Verantwortung durch den Fallibilismus* konzipiert: Die Adressaten der Verantwortung wären nach Apel nicht direkt Individuen, sondern diejenigen vermittelt der a priori anzunehmenden Kommunikationsgemeinschaft, insofern sie die „Auflösung der in der Lebenswelt auftretenden moralisch relevanten Probleme“ (Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 116) einlösen kann. Dadurch soll der kantische eigentliche, starke Anspruch an einzelne Menschen auf die Relativierung der *Selbstbehauptung* und damit auch auf die *Gerechtigkeit* mit der institutionellen Hilfe verstärkt werden. Diese Ergänzung ist nun situationsbezüglich sehr bedeutsam, weil dadurch die mitverantwortliche Problemlösung der „technisch-wissenschaftlichen Zivilisation“ (A. a. O., S. 24) sowohl von einzelnen Menschen als auch von Institutionen ermöglicht werden kann.

⁷³ Vgl. Apel, *Diskursethik als Verantwortungsethik*, ebd. S. 350. Dazu auch vgl. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 163f. „Zwar ist seine [kantische] apriorische Vernunftethik nicht — wie Marquard behauptet — eine Antwort auf die Frage: Wie ist Ethik ohne Lebenserfahrung möglich?, sondern vielmehr eine Antwort auf die Frage: Wie ist ein universalgültiger Maßstab für die ethische Beurteilung der stets unterschiedlichen menschlichen Lebenserfahrung möglich? Und nur die methodische Abstraktion von der

„Zumutung universaler Moralprinzipien“ inklusive Kants seitens des Postmodernismus in Frankreich sowie des „neoaristotelische[n] Plädoyer[s] für die Üblichkeiten“ in Deutschland unter dem Gesichtspunkt der „Evolution des moralischen Bewußtseins“ zu untersuchen und den Anspruch des formal-deontologischen Universalismus mit dem Programm der geschichtsbezogenen Anwendung, nämlich mit der „Begründung B“ zu ergänzen.⁷⁴

Die Konzeption der Diskursethik Apels könnte nun folgenderweise zusammengefasst werden⁷⁵.

1) (*Die postkonventionelle Makroethik*)

Sie ist der Rahmen der Diskussion, um verschiedene Probleme nicht von der individuellen Gesinnungsethik, sondern von der Ethik der *Mitverantwortung* zu lösen.⁷⁶

2) (*Ethik, die Politik und Recht in sich enthält*)

Begründung A: Sie zielt darauf, den Gegensatz der Interessen und der Meinungen bezüglich moralischer Probleme durch Konsensbildung in dem die Gewalt ausschließenden, idealen Diskurs zu lösen.

Begründung B: Um die bei der Begründung A entstandenen moralischen Normen durchzusetzen, versucht sie, (1) die Legitimität der Zwangskraft des Rechtsstaats (Besteuerung und Strafe) zu begründen und (2) strategische Handlungen, die darauf

moralisch relevanten Lebenserfahrung im Sinne Aristoteles' und der englischen «Moral sense»-Theoretiker setzte Kant in den Stand, erstmals in der Philosophiegeschichte zu einem *postkonventionellen Universalisierungs-Prinzip* vorzustoßen, zu einem Prinzip, das die Grenzen traditioneller «Binnenmoralen» und damit alle rassistischen, religiösen und ständischen Anerkennungen der Menschen als Selbstzweckwesen definitiv hinter sich ließ.“

⁷⁴ Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 155ff. Nach Apel hat die leidenschaftliche Ablehnung der universalistischen Zumutung, besonders der Appell von Jean François Lyotards an die „Paralogie“, es mit der „ästhetisch-anarchistischen Berufung auf die *Phantasie* bzw. auf das «Andere der Vernunft» als emanzipatorisch-subversive Instanz gegenüber der — wie es heißt — repressiven Funktion der totalitären Vernunftansprüche“, besonders in der 68er Generation, zu tun. Und auf die eher versteckte Weise hat der Appell in Deutschland an die „«Üblichkeiten» einer in Konventionen und Institutionen immer schon verwirklichten «substantiellen Sittlichkeit», die der einzelne nur eben mit Hilfe der «phronesis» situationsgerecht anzuwenden hat“ die Abwehr der universalistischen Zumutung mit dem Postmodernismus in Frankreich gemein. Ebd. S. 159f.

⁷⁵ Apel, „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?“, in; Karl-Otto Apel und Matthias Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992, S. 29ff.

⁷⁶ Die „Makroethik in der modernen Industriegesellschaft“, die der Tragweite der modernen wissenschaftlichen Technik entsprechen und über die Standpunkte der *Mikro-* oder *Mesoethik*, die sich auf den Gruppenegoismus begründet, hinausgehen kann, soll zugleich eine Verantwortungsethik sein, die die intersubjektive, objektive Verbindlichkeit hat und insofern der Ethik als subjektiven Ideologie gegenübersteht. Dies ist eine Problematik Apels seit dem Anfang der 70er Jahren. Vgl. Apel, *Transformation der Philosophie* Band 2, S. 360ff.

abzielen, verantwortliche Maßnahmen durchzusetzen, mit der Moralität im engeren Sinne von der Begründung A zu vereinigen.

Hier kann man in der Begründung A zunächst die Gemeinsamkeit mit dem habermasschen Prinzip der Diskursethik (U) finden, nämlich dem Prinzip: „(U) Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung der Interessen *jedes* einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen *zwanglos* [H. v. m.] akzeptiert werden können.“⁷⁷ Aber nach Apel ist diejenige Einsichtigkeit der Folgen und Nebenwirkungen, die Habermas annimmt, nicht realistisch, weil eine solche Einsichtigkeit nur eine Ausnahme unter der *nicht* geschichtsbezogenen „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ ist und nur dann realisierbar ist, „wenn so etwas wie ein *vernünftiger Neuanfang* innerhalb der Geschichte möglich wäre“. Dagegen muss man, so Apel, die folgende Situation für die wirksame Anwendung der Diskursethik annehmen: „Jeder, der in irgendeiner Form für ein Selbstbehauptungssystem (die eigene Person, die Familie, eine soziale Gruppe, einen Staat) einzustehen hat, muß damit rechnen, daß vorerst Interessenkonflikte nicht nur durch praktische Diskurse [...], sondern auch durch *strategische* Formen der Interaktion [...] geregelt werden *müssen*.“⁷⁸ Dafür muss man „auch die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen der auf die geschichtliche Situation bezogenen Anwendungen eben des Prinzips (U_H) [des habermasschen Handlungsprinzips]“⁷⁹ berücksichtigen. Daraus soll sich ergeben, dass es nötig wird, die geschichtliche Situation der Gesellschaft berücksichtigend, in der viele einzelne Menschen möglicherweise *einsichtslos* nur ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen trachten, die *mitverantwortliche* Problemlösung nicht nur auf den *legitimen, zwangsfreien Diskurs*, sondern auch auf die *strategischen Maßnahmen* zu begründen. Diese stärkere Forderung nach der Problemlösung führt zu der Begründung B, nämlich der Legitimation des juristischen Zwangs. Daraus folgt die Ergänzung oder Korrektur Apels zu dem idealen Konzept des habermasschen Prinzips,⁸⁰ obwohl Habermas seinerseits seit der 80er Jahre in dem Versuch der diskursethischen

⁷⁷ Zitat nach: Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 122.

⁷⁸ Ebd. S. 128.

⁷⁹ Ebd. S. 129.

⁸⁰ Zugleich kann man aus der zweistufigen Konstruktion der Diskursethik Apels eine *anthropologische* Annahme ablesen, dass nämlich nicht alle Menschen für die Ergebnisse der kollektiven Handlungen aufgrund der *Einsicht* dieser Ergebnisse verantwortlich sein müssen. Hier ist es aber nicht klar, ob, oder wenn so, inwiefern Apel die *schelersche* Unterscheidung, wie sie in dem vorigen Kapitel gesehen wurde, nämlich die Unterscheidung der Autonomie der *Einsicht* und derjenigen des *Wollens*, die eine Grundlage für die nicht individuelle, kollektive Ethik ausmachen soll, akzeptieren kann.

Rechtsphilosophie die Begründung des Rechtszwangs übernimmt.⁸¹ Und man kann den apelschen zweistufigen Versuch der Begründung der Moral auch als denjenigen verstehen, die *ideale Konsentstheorie* mit der *empirischen Dissentstheorie* zu vereinigen, insoweit die Selbstbehauptung und das Selbstinteresse (auch „soui de moi“ im Sinne M. Foucaults⁸²) sich gegen den moralischen Universalismus wenden können.

Andererseits kann man in der Diskursethik als *Konsentstheorie* eine in ihrer eigentlichen Absicht immanente Beschränktheit finden, nämlich die Beschränktheit, die sich daraus ergibt, dass die Diskursethik als eine Theorie der *Ethik* sich auf den *Konsens in der Diskussion* konzentriert. Dieser Charakter der *Diskursethik* darf sich nicht nur auf die politischen oder juristischen *kollektiven* Willensentscheidungen beschränken, sondern er muss auch in die Sphäre des Privatlebens durchdringen. *Diskursethik* in dem Privatleben drückt sich aus in der Selbstreflexion einer Lebensform, die man niemals nur als *privates* als solche behaupten darf, sondern auch deren zumindest fiktiven Gültigkeitsanspruch man erheben soll, wodurch diejenige Lebensform zu der Möglichkeit der Veränderung offen sein soll.⁸³ Eine solche Quasi-Universalisierbarkeit ist, obwohl darauf Apel selbst nicht verweist, auch bei Kant im Kontext der *ästhetischen Urteilskraft der Schönheit* formuliert, nämlich jener Urteilskraft, derer *regulative* Eigenschaft die *konstitutiven*, allgemein gültigen Urteile wie diejenigen der Wahrheit oder des Guten mit den nur einzelnen, zufälligen Urteilen des Angenehmen vermitteln kann. Aber bei Kant ist es entscheidend, dass die Universalisierbarkeit der Schönheit als

⁸¹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 1998.

⁸² „[...] Dementsprechend hat Foucault in seinem letzten Werk, der mehrbändigen «Histoire de la Sexualité» für eine Ethik des «soui de moi», der «Selbstsorge» im Sinne der Selbstverwirklichung des Individuums in einem schönen Lebensstil, plädiert und als ärgsten Feind dieser «Ethik» im Sinne der klassischen griechischen Kultur die normative Prinzipienethik mit universalem Gültigkeitsanspruch gebrandmarkt. [...] Kant eröffnete nach Foucault mit seiner Ethik nur einen weiteren Weg, demzufolge die Beziehung des Menschen zu sich nicht mehr die der Sorge um die individuelle Selbstverwirklichung ist, sondern in der «Subjektivität» besteht. Das bedeutet im Sinne der Foucaultschen Kantinterpretation, daß die Individualität sich im Sinne der Identität des Vernunftsubjekts der Universalität des Gesetzes unterwirft“. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, S. 157.

⁸³ „Es würde in der Tat, in der heutigen Welt, auf eine Katastrophe hinauslaufen, wenn die einzelnen oder die kollektiven Gruppen ihre Selbstverwirklichung ohne Rücksicht auf universalgültige normative Prinzipien durchsetzen wollten; und es würde ebenfalls katastrophale Auswirkungen haben, wenn in den zahllosen Gesprächen, in denen heute täglich auf allen nationalen und internationalen Ebenen praktisch relevante Arguments angestrebt werden — mehr durch strategische Verhandlungen freilich als durch argumentative Diskurse —, wenn hier plötzlich die Devise befolgt würde, *Dissens* statt *Konsens* anzustreben; oder wenn man sich entschließen würde, statt der mühsamen Verständigungsversuche lieber die unverbindliche ästhetische Vielfalt der Interpretationen zu prämiieren. Sogar die nur aus ästhetischen oder Unterhaltungsgründen gepflegten Sprachspiele und Lebensformen würden sich nicht mehr frei entfalten können, wenn nicht in anderen Diskursformen ernsthaft um den Konsens über Interessen und über Geltungsansprüche gerungen würde“. A. a. O., S. 176.

eigentlich individuelles, nur „Als ob“ Charakter haben kann, der den Konsens nur als fiktives annimmt, während Apels Annahme des Konsenses bezüglich der privaten Lebensform viel stärker als Kants Version des ästhetischen Urteils konzipiert zu sein scheint. Diese allgemeine Tendenz zu der Konsensbildung wird desto mehr verstärkt, als Apel von der persönlichen, sogar „quietistisch-individualistischen“⁸⁴ Seite der privaten Lebensgestaltung absieht, denn dadurch könnte ein wichtiger Punkt in der privaten Lebensform, nämlich, dass sie als *Innerliches* unabhängig sowohl von den strategischen Interessen als auch von der idealen Intention zum Konsens gestaltet werden soll. Einfacher gesagt: Die Beschränktheit der Diskursethik auf die Theorie der Konsensbildung der moralischen Normen verhindert, sie zur umfassenden praktischen Philosophie zu entwickeln, obwohl Apel die Universalität der Norm mit der Partikularität der Lebensformen bzw. der Glücksverwirklichung verträglich zu machen versucht.⁸⁵ Nur deswegen, weil Kant dagegen sich die totale Integrierung der privaten ästhetischen Empfindung in das moralische Universalisierungsprogramm vorbehält, könnte er noch zu der möglichen umfassenderen praktischen Philosophie näher stehen.

6. 5. 2. Höffes Kritik an der Solipsismus-Kritik

Otfried Höffe, einer der führenden Forscher innerhalb der gegenwärtigen praktischen Philosophie in Deutschland, kritisiert die methodologische Basis der apelschen oder der habermasschen Diskursethik scharf. Gemäß der Diskursethik ist der kantische Begriff der Vernunft *subjektiv*, und beruht methodisch auf dem *Solipsismus*. „Dieser Ansicht - wir nennen sie den Solipsismus-Vorwurf - setzt man die Gedanken von Konsens, Diskurs und idealer Kommunikationsgemeinschaft entgegen.“⁸⁶ Gegen diese Kritik plädiert Höffe entscheidend für die Position Kants. Die Ansicht Höffes könnte man folgenderweise zusammenfassen.

- 1) Kant versucht, den damaligen Streit zwischen Dogmatismus und Skeptizismus zu schlichten. Seine kritische Philosophie, die die Metaphysik auf der Basis der wissenschaftlichen Methode aufzubauen versucht, ist in dieser ganzen Konzeption schon *kommunikativ-diskursiv*.
- 2) Kritische Philosophie ist insofern *kommunikativ* im habermasschen Sinne, als sie versucht, mittels der Wissenschaftlichkeit den Konsens zu erreichen.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. S. 177f.

⁸⁶ Otfried Höffe, „Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik der Solipsismus-Kritik“, in: Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main 1996, S. 396.

3) Sie ist insofern *diskursiv*, als sie versucht, den Streit nicht dogmatisch, sondern auf einer Grundlage, die jedermann mit *gemeinem Verstand* überprüfen kann, zu lösen.

4) Die Wahrheit entsteht eigentlich nicht erst durch den ad hoc gebildeten Konsens oder Mehrheitsbeschluss in der sprachlichen Kommunikation, sondern umgekehrt beruht der Konsens selbst auf der objektiven „*gemeinsamen Welt*“, ⁸⁷ worauf Anarchie und Despotismus in der Sphäre der Erkenntnis letztendlich überwunden werden.

Unter diesen Ansichten kann die erste, dass nämlich die kantische Philosophie *deswegen* „diskursiv“ ist, *weil* sie die Kritik auf der Grundlage der objektiven, wissenschaftlichen Erkenntnis betreibt und Dogmatismus und Skeptizismus zu schlichten versucht, keine *direkte* Kritik an der Diskursethik sein. Denn das wichtigste Anliegen der Diskursethik besteht eher in der Begründung der *Moral*. Diskursethiker bezweifeln eher die Möglichkeit, dass die *Moral* allein auf dem gemeinsam geteilten Verstand, mit dem jedermann ausgestattet sei, begründet werden könne, nicht also direkt die Begründbarkeit der objektiven, wissenschaftlichen Naturerkenntnis aufgrund der Vernunft, obwohl, wie oben gesehen, er auch bei der Naturerkenntnis die Notwendigkeit der Kommunikationsgemeinschaft voraussetzt. Das Gute und das Böse als Kriterium einer Handlung seien von der spekulativen Selbstreflexion oder sogar von dem inneren Gewissen zu beurteilen. Kant vertritt eine solche Position, insofern sein „gemeiner Menschenverstand“ mit einer solchen Subjektivität übereinstimmt. Subjektive Selbstreflexion oder Gewissen können jedoch nach der Diskursethik zwar ein Anlass sein, bei der Willensentscheidung für das Zusammenleben die eigene Haltung zu bestimmen. Es ist aber zweifelhaft, ob sie als solche hinreichende Bedingungen für die verantwortliche Willensentscheidung sein können.

Demgegenüber: Wie schon gesehen, schätzt Kant die *Freiheit der Feder* hoch. Das kann man als Mittel für die freie kommunikative Handlung verstehen. In Bezug auf die objektive Verantwortung, die die Diskursethik für die gegenwärtige Problemlösung für notwendig hält, ist nicht nur der transzendente Begriff der Freiheit wichtig, sondern auch, dass Kant in seiner *Rechtslehre* in der *Metaphysik der Sitten* das Eigentumsrecht nicht als ein absolutes, individuelles Recht bestimmt, sondern dass er es so behandelt, dass erst der ideale Gemeinbesitz des Erdbodens aufgrund des vereinigten Willens den Besitz des einzelnen legitimieren kann. Der diese Position begründende Gedanke ist, dass *das Recht einzelner Menschen mit der sozialen Verantwortung vereinigt werden kann*.

Allerdings ist die Behauptung der Diskursethik dann aufzunehmen, wenn man in Frage

stellt, wie ausführlich Kant die kollektive Willensentscheidung oder die demokratische Prozedur diskutiert. Dabei ist gleichermaßen in Betracht zu ziehen, dass Höffe in seinem vierten Punkt so argumentiert, als würde erst die objektive „gemeinsame Welt“ sinnvolle Kommunikation ermöglichen. Es ist wahrscheinlich, dass unzivilisierte und zivilisierte Menschen voneinander verschiedene Begriffe über die Welt haben, nur weil das wissenschaftliche Weltbild selbst ein geschichtliches Ergebnis durch Diskussionen unter Wissenschaftlern ist. Das heißt, dass auch eine anscheinend unbezweifelbare, objektive Wahrheit nicht unbedingt ohne Diskurs, nur durch die Erkenntnis des Gegenstandes seitens des Betrachters als Wahrheit abzuleiten ist. Wie Hegel sagt, könnte die Wahrheit durch den Eingriff der betreffenden Regierung befördert oder verdreht werden.⁸⁸ Das newtonsche Weltbild, das Kant bei der Konstruktion der kritischen Philosophie als Modell übernimmt, liefert eine Grundlegung für die von ihm angenommenen Prinzipien der modernen Gesellschaft, z.B. des Eigentums und des Vertrags.⁸⁹ Wenn dies so ist, dann scheint es umso nötiger, die Gültigkeit dieser Prinzipien der modernen Gesellschaft erneut zu untersuchen, wenn dieses wissenschaftliche Weltbild relativiert wird. In der Tat hat der Verlauf der nachkantischen Geschichte die Negation der Legitimität des *Widerstandesrechts* und der *Todesstrafe*, die Kant für unbezweifelbar hält, allmählich relativiert. Sogar die *Staatssouveränität*, die für ihn selbstverständlich im Kontext der internationalen Verhältnisse war, ist unterdessen in eine neue Phase eingetreten, in der sie ihre Überzeugungskraft verliert. Es ist deswegen nötig, dass der *allgemeingültige* Kern der kantischen politischen Philosophie von ihren geschichtlich relativierbaren Elementen unterschieden wird.

6. 6 Schluss

Einer der leitenden philosophischen Anthropologen in der deutschen Nachkriegszeit, Helmuth Plessner, erklärt in seiner Schrift *Die verspätete Nation* die Herrschaft der „autoritären Biologie“ in der Nazizeit folgenderweise: Unter dem im neuzeitlichen Europa gemeinsamen Sachverhalt, dass die moderne Wissenschaft die Rolle als Träger

⁸⁷ Ebd. S. 405.

⁸⁸ „Weil das Prinzip seiner [des Staates] Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß von seiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft ausgegangen ist (und eine Kirche hat vielmehr den Giordano Bruno verbrannt, den Galilei wegen der Darstellung des Kopernikanischen Sonnensystems auf den Knien Abbitte tun lassen usf.).“ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, 1989, S. 425f.

⁸⁹ Kant versucht, den Zustand, in dem einzelne Rechte und Freiheiten in der bürgerlichen Gesellschaft übereinstimmen, mit einem Modell der Physik, nämlich demjenigen der „Wirkung und Gegenwirkung“ zu erklären. Dazu wird der Augenblick der Übertragung des Eigentums von einem auf den anderen als

der objektiven Wahrheit von der Kirche übernimmt, kann die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in England und Frankreich relativ leichter akzeptiert werden, weil dort der Einfluss der lateinischen Kultur und des Puritanismus stärker ist, wodurch die wirtschaftliche, politische Rationalisierung schneller vollzogen wird. Dies ist eine Ursache dafür, warum die Bildung des Nationalstaats vor allem in England und Frankreich ermöglicht wurde. Demgegenüber war in Deutschland, besonders in Preußen, wo der Einfluss des Lutherianismus stärker war, die innere Gesinnung eines Glaubenden wichtiger, weshalb das Interesse an weltlichen Dingen stärker vernachlässigt wurde als im Puritanismus.⁹⁰ Dort wurde die Aufklärung nicht verallgemeinert, sondern vielmehr herrschte die Verachtung des Lateinischen und das Insistieren auf dem Germanischen.⁹¹ Deswegen wurde der erste, vom bismarckschen Preußen gebildete deutsche Nationalstaat im Jahr 1871, noch im Unterschied zwischen der Landesgrenze und der Kultur verbleibend, zwanghaft gebildet. Mittlerweile wurden trotz des Unterschieds zwischen England und Frankreich Wissenschaften und Politik von der Kirche und der Monarchie im Ganzen allmählich emanzipiert. Das heißt, dass dort die Modernisierung selbst zur Tradition geworden ist und eine nationale Kultur gebildet hat. In Deutschland dagegen (genau so wie z.B. in Japan) wurde der Nationalstaat ohne *innere* Modernisierung als Tradition oder eine nationale Kultur gebildet. Die *gemeinsame* Kultur und Tradition, die eigentlich Grundlagen des Nationalstaats sein sollten, nahmen ein autoritäres Gewand (genau so wie beim nationalen Schintoismus im frühen neuzeitlichen Japan) an, das verschiedene komplizierte Elemente mischt und darüber hinaus wurde hier versucht, herkömmliche politische Ordnungen mit dem System der modernen Industrie zu vereinigen. Obwohl hier die Arbeit als *Beruf* und *innerweltliche Askese*, als eine Fortführung der göttlichen Leistungen, befördert wurde, wurde jedoch eine kulturelle Bedingung dafür bereitgestellt, dass ideologische Wissenschaften leichter akzeptiert werden, denn hier blieb die Aufklärung im Rückstand, weil zur die weltlichen Dinge relativ vernachlässigenden Tradition des religiösen Bewusstseins seit der Reformation eine neue, künstliche Tradition der neuzeitlichen Kultur wegen des Bedürfnisses nach der Bildung des Nationalstaats kam.⁹²

Höhepunkt der Parabelbewegung erklärt.

⁹⁰ Dieser Erklärung ist Max Weber buchstäblich gefolgt.

⁹¹ Ähnliches gilt in Deutschland für das Recht, wo zwar das römische Recht aktiv überliefert wurde, es aber lange nicht zur Abfassung eines einheitlichen Gesetzbuches diente, sondern von Gelehrten in Universitäten zur Anwendung des Rechts auf die eigentümlichen Traditionen und Gewohnheiten in den jeweiligen Ländern genutzt wurde.

⁹² Helmuth Plessner, *Die verspätete Nation* (Gesammelte Schriften VI), Frankfurt am Main 1982.

Hier soll die Gültigkeit dieser Erklärung nicht genauer überprüft werden. Es scheint aber unzweifelhaft zu sein, dass der Rückstand sowohl des religiösen als auch des politischen Bewusstseins etwas mit der verbreiteten drastischen Eugenik und der diskriminierenden Gesetzgebung in der Nazi-Zeit zu tun hat. Das Ziel, den Mangel an Sorge um die weltlichen, sachlichen Dinge und ihre Verbesserung mit der Philosophie zu ergänzen, hat schon im 19. Jahrhundert Heinrich Heine in seiner Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* beobachtet. Auch Thomas Mann hat in *Deutschland und die Deutschen* behauptet, dass Philosophie und Musik Mittel sind, „deutsche Innerlichkeit“ auszudrücken. Die Spaltung und der Gegensatz zwischen Objektivismus und Subjektivismus, die der Beginn dieses Kapitels berührte, reflektiert genau diese deutsche Innerlichkeit.

Allerdings ist es meiner Meinung nach ziemlich problematisch, alle Ereignisse der deutschen Geistesgeschichte als die deutsche Innerlichkeit in der Philosophie und der Musik zusammenzufassen. Denn dadurch käme man nicht umhin, viele Irrationalitäten als notwendig zu erklären. Aber genau in der entsprechenden Philosophie und Musik wurde versucht, die Allgemeingültigkeit auf Subjektivität zu begründen, wie es die kantische kritische Philosophie vorschlägt, oder objektive Materie in der Subjektivität dialektisch zu entwickeln, wie in der hegelschen Philosophie und der beethovenschen Technik der entwickelnden Variationen, statt des konformistischen Objektivismus und des sich nur in privaten Sphären einschließenden Subjektivismus. Hegel behauptet, der Gegensatz von Ethik und Politik entstehe aus dem falschen Begriff des Wohlstands, nämlich der Unterscheidung des privaten und des öffentlichen Wohlstands.⁹³ Er weist sogar auf die Möglichkeit hin, subjektive Moral in die substantielle Sittlichkeit des von ihm konzipierten Staats zu integrieren. Diese Ansicht begleitet die Gefahr zu behaupten, dass die *Wirklichkeit* der *konstitutionellen Monarchie* im damaligen Preußen mit der *Idee* des Staats übereinstimmen könne. Zwar kann man deswegen nicht sagen, Hegel sei nur ein Regierungsphilosoph, sondern es soll vielmehr beachtet werden, dass er die Idee der Regierung zu *konkretisieren* versucht. Aber es scheint heute viel wichtiger, dass die Spannung zwischen der „subjektiven“ Moral und dem „objektiven“ Recht sowie der Politik wie bei Kant noch einmal berücksichtigt wird und dass versucht wird, die *politische Ethik der Qualifikation des Bürgers* genauer zu untersuchen. Dabei muss man den inneren Zusammenhang zwischen dem *Recht*, der *Moral*, der *Politik* und der *Religion*

⁹³ Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 337.

systematisch untersuchen, nicht nur darum, um die Theorie der kollektiven Willensentscheidung qua Konsens zu entwickeln, sondern auch darum, um der Innerlichkeit, die die Meinungs- und Glaubensfreiheit als eigene Bedingung hat, in Bezug auf die bürgerliche Persönlichkeit den Raum zu geben.

Siebtes Kapitel. Ein ethisch-geschichtsphilosophisches Grundmotiv Kants — Der Begriff Natur und die moralische Qualifikation des Menschen

Im Jahr 2005, 60 Jahre nach dem Ende des beispiellose Opfer fordernden Zweiten Weltkriegs, sind verschiedene Versuche unternommen worden, um auf Politik, Wirtschaft und Kultur in der Nachkriegszeit zurückzublicken.¹ Im Bereich der philosophischen Forschung gibt es nicht so viele besondere Veranstaltungen anlässlich des 60. Jahres nach dem Kriegsende. Aber in Deutschland ist die Schrift Immanuel Kants, die auch jetzt keine praktische Bedeutung verloren hat, um die Logik der Friedensbildung philosophisch zu untersuchen, nämlich *Zum ewigen Frieden* (1795) eifrig gelesen und studiert worden. Nur vor ca. 10 Jahren wurde einige Forschungsliteratur über diese Friedensschrift publiziert, anlässlich des 200. Jahres nach ihrer Veröffentlichung und des 50. Jahres nach der Charta der Vereinten Nationen.² Auch in den letzten Jahren sind praktische Versuche gemacht worden, die theoretische Grundlage zu stiften, um aufgrund der universalen Zentralideen in der Friedensschrift, nämlich *Menschenrecht* und *Demokratie*, eine über die Grenze der Nationalstaaten hinausgehende Rechtsordnung aufzubauen.³

Es wird in diesem Kapitel versucht, einige Schlüssel für die Betrachtung über die Aktualität der Friedensschrift zu erläutern, im Hinblick darauf, welche Stelle diese Schrift in der ganzen politischen Philosophie Kants, die sich nach der Zeit seiner *Kritiken* entwickelt hat, einnehmen kann. Dafür wird als die Methode Kants für den Aufbau der *philosophischen* Friedenslehre, die die *Idee* der friedlichen Gesellschaft liefern soll, anstatt politische Rezepte für die Friedensstiftung vorzuschreiben, die *teleologische Betrachtung der Natur* andeutungsweise berührt. Danach werden als „geschichtsphilosophische Grundmotive“ der kantischen Friedensphilosophie berücksichtigt: 1) dass die Menschen vom Zustand des *faulen Friedens* vor dem Aufbau der menschlichen Kultur ausgehen, den *Antagonismus* gegeneinander durchlaufen und

¹ An Fernsehsendungen in Deutschland werden vielleicht aus aufgeklärter Absicht Programme über die Nazi-Zeit gemacht. 2005 kann man solche Programme mehrmals sehen. Auch die Zeitschrift *Spiegel* publiziert die Sondernummer über die 60-jährige Geschichte Deutschlands nach dem Kriegsende. Vgl. *Spiegel*, special „Die Deutschen. 60 Jahre nach Kriegsende“, Hamburg 2005.

² Zum Exempel können folgende Literaturen genannt werden: M. Lutz-Bachmann und J. Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt am Main 1996, sowie R. Merkel und R. Wittmann, *Zum ewigen Frieden*, Frankfurt am Main 1996.

³ Zum Exempel können folgende Literaturen genannt werden: Otfried Höffe, *Königliche Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001 sowie Jürgen Habermass, *Der gesplattene Westen. Kleine Politische Schriften*, Frankfurt am Main 2004.

letztendlich den *gebildeten Frieden* stiften sollen, in dem sie ihre Fähigkeiten völlig entwickeln können, und 2) dass der Mensch die doppelseitige Bestimmtheit hat: dass nämlich die Natur den Menschen ihr Leben *ermöglicht* und zugleich die Menschen ihrerseits unter allen Umständen durch die *Mitarbeit mit der Natur* das Leben *ermöglichen sollen*.

Diese Grundmotive sollen in der Entwicklungsgeschichte der kantischen politisch-philosophischen Betrachtungen und sogar im Hinblick darauf, welche systematische Stelle sie in der ganzen praktischen Philosophie Kants nehmen können, betrachtet werden. Bezüglich dessen werde ich eine Hypothese für die Interpretation Kants vorlegen sowohl in Bezug auf das Verhältnis zwischen Natur und Geist als auch auf die Ausdifferenzierung der Wertsphäre.

Wenn man auf die Strömungen angewiesen ist, die durch das „postmetaphysische“ Denken charakterisiert werden können, muss der Versuch als Anachronismus angesehen werden, die *metaphysische* Friedensphilosophie Kants ernst zu nehmen. Aber ich glaube, es ist nicht statthaft, seinen metaphysischen Betrachtungen auszuweichen, wenn man versucht, die Friedens- oder Gesellschaftstheorie auf der Basis der praktischen Philosophie Kants aufzubauen.

7. 1 Ungesellige Geselligkeit und Metaphysik

Von der Friedensschrift könnten die Präliminalartikel des ersten Abschnitts⁴ und die Definitivartikel des zweiten Abschnitts⁵ auch heute theoretische Basis für die Debatte über die internationale Politik und die internationale Rechtsordnung liefern.⁶ Kant

⁴ 1) Verbot des Friedensschluss, der „mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden“, 2) Verbot, durch Vererbung, Tausch, Kauf oder Schenkung Staaten zu erwerben, 3) allmähliche Abschaffung der stehenden Heere, 4) Verbot der Staatsschulden zum Kriegführen, 5) Verbot der gewalttätigen Einmischung in die Verfassung und Regierung eines anderen Staats und 6) Verbot der Strategeme, die „das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen“, z. B. „der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staat etc.). Diese alles sind Verbotsgesetze, worunter 1), 5) und 6) *so fort* auf Abschaffung dringen, 2), 3) und 4) „in Rücksicht auf die Ausübung derselben, durch die Umstände, subjektiv für die Befugnis erweiternd, und Erlaubnisse enthalten“. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. (Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1), Frankfurt am Main 1981, B 14.

⁵ 1) Jeder Staat muss aufgrund des vereinigten Willens beziehungsweise des "ursprünglichen Vertrags" aller Mitglieder der Gesellschaft vom republikanischen oder repräsentativen, nämlich nicht despotischen System sein, das die legislative Macht und die administrative nicht vermischt. 2) Der Friedensbund muss aufgrund der Autonomie, nämlich der Souveränität jedes Staates gestiftet werden. 3) Unabhängig von der Zugehörigkeit zu irgendeinem Staat muss sich der Mensch qua Mensch sein Recht gewährleisten lassen. Vor allem hat er ein Recht, sich bei seinem Besuch eines anderen Landes mit Gastfreundlichkeit empfangen zu lassen.

⁶ Nicht nur der Vorwurf, die Friedenstheorie Kants sei Imagination eines Philosophen, sondern auch der Versuch, sie mit der politischen Wirklichkeit einen Kompromiss eingehen zu lassen, könnte die normative

versucht an einer Stelle das Bedürfnis der philosophischen Friedenstheorie zu verteidigen, als ob er Philosophen wegen ihrer skeptischen Denkweise vorher mahnte. Diese Stelle ist noch heute lesenswert, obwohl es scheint, als ob *Philosophie* selbst in der Entwicklung der positiven Wissenschaften ihre Bedeutung beinahe verlieren könnte. Nach Kant soll der Staat nämlich Philosophen „frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und der Friedensstiftung reden lassen“⁷. Der Friede soll nicht durch die Staatsklugheit, z.B. durch die Technik der Beherrschung des „Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge“, sondern durch die „alleinigen Rechtsbegriffe der Freiheit und Gleichheit“ gestiftet werden.⁸ Diese Ansichten wären auch heute aktuell zumindest für diejenigen, die die Möglichkeit der philosophischen Friedenstheorie weiterführen wollen.

Obwohl die Friedensschrift Kants Aktualität haben kann und obwohl leitende politische Philosophen wie Höffe, Habermas u.a. über diese Aktualität diskutieren, könnte die methodologische Reflektion für die Friedensstiftung, die der Grund ist, weswegen die philosophische Friedenstheorie „philosophisch“ ist, eben in den Strömungen der populären Philosophie vernachlässigt werden. Habermas diskutiert sie z.B. im Jahr 1995, nämlich im 200. Jahre nach der Publikation der Friedensschrift über die kantische Ansicht der *teleologischen* Friedensstiftung, die zum ersten mal im vierten Satz des Aufsatzes *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) erscheint und auch im ersten Zusatz der Friedensschrift „von der Garantie des ewigen Friedens“ ausführlicher entwickelt wird, und behauptet, dass sie der alten Stufe der Philosophie angehöre, nämlich der der Metaphysik, in der Philosophieren nicht kommunikativ, sondern nur monologisch geführt würde.

„[...]“, weil die dichotomische Begriffsbildung der Transzendentalphilosophie das Innere vom Äußeren, die Moralität von der Legalität trennt. Kant erkennt nicht den Zusammenhang, den eine

Gültigkeit der Friedensphilosophie Kants nicht genug berücksichtigen. Kant selbst gibt seinem Konzept einen Raum für einen solchen Kompromiss. Aber, wie Lutz-Bachmann behauptet, bleibt, abgesehen von den zeitlichen Beschränkheiten, in der Idee des weltbürgerlichen Rechts, das den Zusammenhang unter Individuen und Staaten normieren soll, der Grund bestehen, weswegen die internationale Rechtsordnung den Naturzustand zwischen Staaten schließen kann. Vgl. Matthias Lutz-Bachmann, Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik, in; M. Lutz-Bachmann und J. Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt am Main 1996, S. 25ff.

⁷ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 68. Hier behauptet Kant die Notwendigkeit, die Grundsätze des Philosophen nur zu „hören“, „vor den Ausprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug ein[zuräumen]“. Denn dass „Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt“.

⁸ Ebd. B 91.

liberale politische Kultur zwischen kluger Interessenwahrnehmung, moralischer Einsicht und Gewohnheit, zwischen Tradition einerseits und Kritik andererseits herstellt. Die Praktiken einer solchen Kultur vermitteln Moral, Recht und Politik und bilden zugleich den geeigneten Kontext für eine Öffentlichkeit, die politische Lernprozesse fördert. Kant hätte nicht auf eine metaphysische Naturabsicht zurückgreifen müssen, um zu erklären, wie sich «eine pathologisch- abgerungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganzes verwandeln kann.»⁹

Der Satz, den Habermas hier zitiert, findet sich im vierten Satz der „Allgemeinen Geschichte“.¹⁰ In diesem Satz erklärt Kant mit dem berühmten Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ den Tatbestand, dass der Mensch sowohl „eine Neigung [hat], sich zu *vergesellschaften*“, um Naturanlagen völlig zu entwickeln, als auch „einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren)“, nämlich „die ungesellige Eigenschaft“, „alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen“ und allerwärts Widerstand zu erwarten.¹¹ Nach Kant erweckt dieser Widerstand „alle Kräfte des Menschen“, „ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden“ und lässt ihn, „getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ alle Talente zu entwickeln, den Geschmack zu bilden und dadurch „die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur“¹² zu machen. Der Satz, den Habermas zitiert: „eine *pathologisch*-abgerungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganzes verwandeln kann“, erscheint danach und kann so verstanden werden, dass die jetzt berührte ungesellige Geselligkeit, nämlich die Geselligkeit, die den Widerstand aus der egozentrischen Begierde begleitet, zur Folge die Moralität in der Zivilisation und der Kultur hat. Danach behauptet Kant, „in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe [würden] alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben“¹³. Aber „Dank sei“, dass „die Natur“ wider den menschlichen Willen „Zwietracht“ will, damit nicht „alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern“ und sie

⁹ Jürgen Habermas, Kants Idee des ewigen Friedens — aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren, in; Matthias Lutz-Bachmann/ James Bohman (Hrsg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main 1996, S. 17.

¹⁰ „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.“ Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in; *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Frankfurt am Main 1981, A 392.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. A 393.

¹³ Ebd.

den Menschen zwingt, „sich in Arbeit und Mühseligkeiten [zu] stürzen“¹⁴.

„Die natürlichen Triebfedern dazu [, dadurch aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinauszugehen, sich in Arbeit und Mühseligkeiten zu stützen], die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gefuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.“¹⁵

Hier ist das Wort der „Naturanlagen“ ungefähr im gleichen Sinne wie das Talent des Menschen gebraucht. Die Annahme, dass die „Natur“ oder der „Schöpfer“ durch den Antagonismus die Talente der Menschen entwickeln können, kann einerseits die Kritik nicht vermeiden, dass sie nichts anderes als die *Heteronomie* ist, die der menschlichen Freiheit und Autonomie als Grundmotiv der kantischen Ethik widerspricht.¹⁶ Allerdings könnte man auch denken, diese „Naturabsicht“ in der Geschichte drückt andererseits das Dilemma der Menschen treffend aus, die zwischen dem faulen Frieden und dem die Mühseligkeit begleitenden Antagonismus stehen. Demgegenüber übersieht Habermas an der zitierten Stelle den inhaltlichen Kern der Idee der geselligen Geselligkeit, obwohl er diese berührt. Das heißt, er behandelt dort diesen Gedanken der ungeselligen Geselligkeit nur als einen zu vergleichenden Gegenstand zu seiner eigenen Idee der „liberalen politischen Kultur“, indem er ihn als einen alten metaphysischen Gedanken etikettiert. Würde aber dadurch nicht vielmehr der metaphysische Entwurf der Friedenstheorie Kants hervorgehoben? Denn genau dies, dass Habermas in einer solchen Weise den Kern der Friedensphilosophie Kants behandelt, weist darauf hin, dass hier der Scheideweg zwischen der Methodologie der Friedenstheorie des kritischen Metaphysikers Kant und

¹⁴ Ebd. A 394.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Nach Axel Honneth wäre der kantische Versuch, der Naturabsicht die realistische, empirische Bedeutung zu verschaffen, erfolglos. „Es ist Aufgabe von Kants geschichtstheoretischen Anhandlungen, diese Erklärungslücke zwischen der moralischen Teleologie und der empirischen Wirklichkeit ein Stück weit zu schließen; der Weg, auf dem sie das leisten sollen, besteht in der Erprobung von verschiedenen Ansätzen, die schwache Beweise für einen faktischen Fortschritt in der menschlichen Geschichte liefern können. Außer Frage steht heute wohl, daß Kant bei seinen Versuchen immer dort gescheitert ist, wo er der Idee der Naturabsicht einen empirischen Sinn zu geben versucht: so etwa die Lehre vom Krieg als einem natürlichen Mechanismus der moralischen Besserung, die er in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* entwickelt, so nicht minder die ebenfalls dort vorgestellte These, daß alle menschlichen Naturanlagen im Laufe der Geschichte in der Gattung insgesamt zur Entfaltung kommen müßten.“ Axel Honneth, *Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte*, in; Matthias Lutz-Bachmann und James Bohman (Hrsg.), *Frieden durch Recht*,

derjenigen des postmetaphysischen Gesellschaftstheoretikers Habermas liegt.

7. 2 Kultur und bürgerliche Gesellschaft als höhere Eintracht — das Grundmotiv der kantischen philosophischen Friedenstheorie

Der jetzt angeführte Gedanke der ungeselligen Geselligkeit in der Friedensschrift, die ca. 10 Jahre nach der *Allgemeinen Geschichte* erscheint, wird noch einmal aufgenommen. Es ist hier bemerkenswert, dass in dem ersten Zusatz; „Von der Garantie des ewigen Friedens“, die These der ungeselligen Geselligkeit mit Hilfe der teleologischen Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) formuliert ist. Hier soll deswegen der Begriff *Natur* in diesem Kapitel der Friedensschrift und die teleologische Betrachtung der *Natur*, die als die methodologische Grundlage für ihn funktionieren kann, überblickt werden.

„Das, was diese *Gewähr* (Garantie) [des ewigen Friedens] leistet, ist nichts Geringeres als die große Künstlerin *Natur* (*natura daedala rerum*), [...]“. Dieser Satz Kants am Anfang dieses Zusatzes könnte den „postmetaphysischen“ Strömungen gemäß nicht vermeiden, als eine alte metaphysische Aussage zu „scheitern“. Denn man könnte sagen, der ewige Frieden kann erst durch *kommunikatives Handeln* bzw. durch „die Praktiken der liberalen politischen Kultur“ unter Menschen oder unter Staaten gestiftet und erhalten werden und davon unabhängig würde keine Vorsehung der Natur den Frieden gewährleisten. Und insofern *Natur* als eine von den menschlichen Absichten unabhängige *Vorsehung* oder *Schicksal* verstanden wird, hat der Widerspruch der gegenwärtigen Philosophie gegen Kant Recht. In der Tat äußert Kant nach diesem Satz, dass trotz der Zwietracht unter Menschen, wider den menschlichen Willen, als geschähe es durch Schicksal und Vorsehung, die Eintracht erreicht werden kann.

„[...] aus deren mechanischen Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekanntem Ursache, *Schicksal*, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädestinierenden Ursache, *Vorsehung* genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur *erkennen*, oder auch nur daraus auf sie *schließen*, sondern (wie in aller

Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur *hinzudenken* können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in *theoretischer* Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs *vom ewigen Frieden*, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist.“¹⁷

Ausdrücke wie: „um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen“ oder „deren Verhältnis und Zusammenstimmung zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen“, zeigen als solche den Kern der kantischen Metaphysik oder Naturteleologie auf. Aber diese Stelle muss im Zusammenhang zu dem oben angeführten Begriff der ungeselligen Geselligkeit in der *Allgemeinen Geschichte* verstanden werden. Auf den *Natur*begriff beschränkt, wird geäußert, dass hier die Menschen Zwietracht wollen und die Natur „wider ihren Willen“ Eintracht hervorbringt, während dagegen in der *Allgemeinen Geschichte* die Menschen Eintracht wollen und die Natur dagegen Widerstand will. Die Auffassung der Natur steht also im umgekehrten Verhältnis und in der Friedensschrift ist dem Naturbegriff mehr metaphysischer Ton verschafft. Beiden ist andererseits gemeinsam, dass die Idee der *Hervorbringung der Eintracht durch die Zwietracht* wider den menschlichen Willen mit Berufung auf die Naturabsicht erklärt ist. Daher ergibt sich, dass der wesentliche Unterschied beider darin besteht, dass sich in der Friedensschrift die Idee der Naturabsicht auf die Funktion der praktischen Vernunft begründet, die aus dem mechanischen Verlauf der Natur Zweckmäßigkeit abliest oder sie ihm „vorschreibt“.

Es ist nicht die Absicht dieser teleologischen Betrachtung der Natur, die Vorsehung in dem Mechanismus der Natur zu *erkennen*, sondern sie zielt eigentlich darauf ab, den *Leitfaden* für die Naturforschung dadurch zu bekommen, sie so zu betrachten, *als ob* sie dem von Gott bestimmten Zweck folgen könnte. Kant meint nicht, dass man *abgesehen von* der empirischen Forschung die göttliche Vorsehung erkennen könnte, die den Naturverlauf herrschen würde. Sondern er meint vielmehr, dass man die Natur zuerst *als Ganzes* auffassen muss, damit die empirische Forschung *gefördert* werden kann, und er

¹⁷ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 47ff.

nimmt weiter *nach der Analogie* der menschlichen Handlungen, bei denen *die Menschen die Zwecke bestimmen und daran Willkür orientieren*, den Zweck an, den der Gott der ganzen Natur bestimmen würde. Dieser Naturzweck ist nur eine *regulative* Idee und gilt nicht als eine objektive Regel, die für die Naturerkenntnis *bestimmend* oder *konstitutiv* ist.¹⁸ Daher geht es bei dem Naturzweck nicht um die *Natur als solche als Objekt*, sondern die *subjektive Willensbestimmung des Menschen*, vor allem um seine *moralische Qualifikation*. Vor einem solchen theoretischen Hintergrund zählt Kant die Zustände auf, die die *Natur* als das Wort, das „bescheidener [ist] als der Ausdruck einer für uns erkennbaren *Vorsehung*“¹⁹, den Menschen provisorisch für die Friedenssicherung vorgesehen hat, nämlich, dass (1) die Menschen in allen Erdgegenden leben können, (2) durch Krieg sie allerwärts hin, selbst in die unwirtbarsten Gegenden, getrieben werden, „um [sich auch dort] zu bevölkern“, und (3) durch eben denselben Krieg sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genötigt werden.²⁰ Hier ist im Hinblick auf die obige Naturteleologie Kants zu beachten: Dass, *obwohl* die Menschen durch Krieg in die unwirtbaren Gegenden getrieben werden, sie von der Natur (z.B. von dem Treibholz) dafür versorgt werden, dort zu wohnen zu können, besagt erstens nicht die *theoretische Kausalität*, noch zweitens nicht die *Theodizee*, um den Krieg zu legitimieren. Die Absicht Kants liegt vielmehr darin, die *Doppelbestimmtheit des Menschen* vorzuzeigen, dass nämlich der Mensch in jeder Not wohnen *kann* und zugleich wohnen *soll*.²¹ Im Zusammenhang mit der kantischen Ethik handelt es sich nicht nur um die *Möglichkeit*, nach dem Naturzweck glücklich leben zu können, sondern auch um die *Würdigkeit* oder *moralische Qualifikation*, glücklich zu sein.

Dies besagt nicht anderes als die für die Ethik Kants entscheidende Unterscheidung zwischen dem, *glücklich zu sein* (Tatsache) und dem, *Glücks würdig zu sein* (Wert). Dies entspricht erstaunlicherweise auch der obigen Unterscheidung zwischen der Konstruktion, dass die Natur Menschen in den unwirtbaren Gegenden dafür versorgt, auch dort leben zu *können*, und dem Imperativ, in allen Umständen leben zu *sollen*. Nach der kantischen Ethik muss die Tugend, nämlich die Würdigkeit, glücklich zu sein, dafür

¹⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main 1981, B 301, u. a.

¹⁹ Kant, *Zum ewigen Frieden*, 52.

²⁰ Vgl. Ebd.

²¹ „Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, daß Menschen allerwärts auf Erden leben *könnten*, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben *sollten*, wenn gleich wider ihre Neigung, und selbst ohne daß dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu, mittelst eines moralischen Gesetzes, verbände,— sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt.“ Ebd. B 54f.

die Voraussetzung sein, tatsächlich glücklich zu sein.²² Daraus kann resultieren, dass die anscheinend berüchtigte Konstruktion der Friedenstheorie Kants, dass der Krieg Menschen in die unwirtlichen Gegenden vertreibt, um wegen der Naturvorsorge auch dort leben zu können, so verstanden werden soll, dass sich Menschen selber *trotz* des Kriegs bemühen *sollen*, um leben zu können und dass es *möglich* ist, dass die Natur dieser Bemühung gemäß den Menschen Mittel für das Leben verschafft. Dies ist der Gedanke, den man ein Anwendungsexempel der kantischen Ethik nennen darf, und in dem das Grundmotiv seiner Ethik, dass *die Tugend die Voraussetzung für die Glückseligkeit sein muss, gleichsam im geschichts- und sozialphilosophischen Kontext inhaltlich reicher gemacht ist*. Denn, da das Problem der *Glückseligkeit* in der Ethik Kants, das sich auf sinnliche Triebfedern bezieht, in der Friedensphilosophie unter dem Gesichtspunkt der *Natur* überhaupt betrachtet wird, könnte man daraus ein metaphysisches Motiv ablesen, dass das menschliche Leben nicht sowohl dadurch, Natur zu *beherrschen*, als vielmehr durch *Mitarbeiten* von dem menschlichen Geist wie Moralität und der äußeren Natur ermöglicht werden kann.

Wie nun in der Ethik die Tugend als notwendige Voraussetzung für die Glückseligkeit nur *normativ* gedacht ist und die Verknüpfung beider nicht im empirischen kausalen Zusammenhang erkannt werden kann,²³ ist es falsch zu denken, dass einem in die unwirtlichen Gegenden vertriebenen Volk seinem Streben ums Leben *gemäß*, gleichsam *als Gegenleistung* dafür das Leben von der Natur gewährleistet werden könne. Dadurch, moralphilosophische Motive in den geschichts- und sozialphilosophischen Kontext zu erweitern, ergibt sich, dass die Natur *trotz* dem Streben ums Leben, sogar *als Verrat* daran den Menschen nicht selten ihr glückliches Leben berauben kann. In der Friedensphilosophie bleibt das Grundmotiv seiner Ethik jedoch aktueller als bei der personal-ethischen Behauptung: Tugend *soll* für Glückseligkeit vorausgesetzt werden.

²² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 198ff.

²³ „Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun ebenso bewandt. Der erstere von den zwei Sätzen, daß das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist *schlechterdings falsch*; der zweite aber, daß Tugendgesinnung notwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist *nicht schlechterdings*, sondern nur, sofern sie als die Form der Kausalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur *bedingterweise* falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermitteltst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.“ Ebd. A 206f.

Denn Kant nimmt hier an, dass sich Menschen von dem Zustand, nur nach der Naturnotwendigkeit leben zu können, selber entfernen, und zwar mittels der Widerstände gegen einen anderen, die den Krieg verursachen können, eine höhere bürgerliche Verbindung erreichen können. Kant erlegt hier uns einen gleichsam *ethisch-geschichtsphilosophischen Imperativ* auf, dass wir uns *trotz* des Antagonismus, der aus dem Brechen der natürlichen Eintracht resultiert, um die höhere, gebildete Eintracht, nämlich die bürgerliche Gesellschaft als eine intellektuelle Verbindung freier Personen ununterbrochen bemühen sollen. Wenn das so interpretiert werden kann, dann wird die Bedeutung dessen verdeutlicht, was die Menschenbestimmung Kants ist, nämlich die des *von der Sinnlichkeit beschränkten Vernunftwesens*, die den Menschen als das Wesen denkt, das sich genau in die Mitte zwischen der Naturnotwendigkeit und der Freiheit stellt. Menschen, die sich der natürlichen Eintracht entziehen, versuchen, durch die Zwietracht und ihre Überwindung eine höhere Eintracht, nämlich Kultur und bürgerliche Gesellschaft zu erreichen. Es ist angenommen und sogar gefordert, dass nicht die Rückkehr in die natürliche Eintracht, die nichts anderes bedeutet als faulen Frieden, sondern dieser Willensakt der Menschen selbst, im Rahmen des Individuums, des Volks und der Menschheit,²⁴ das Übel des Kriegs überwinden soll.

7. 3 Die Methode der philosophischen Friedenstheorie Kants

Auf den Kontext der Methodologie beschränkt, ist aber dem jetzt skizzierten Grundmotiv der kantischen Friedenstheorie, insofern ich verstehe, dass man durch Zivilisierung eine höhere Eintracht erreichen soll, in der *Friedensschrift* selbst nicht hinreichende Grundlage gegeben. Das, was das ethisch-geschichtsphilosophische Grundmotiv der kantischen Philosophie sein soll, wird in *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) und *Metaphysik der Sitten* (1797), die beide außer der *Friedensschrift* wichtige politisch-philosophische Schriften des späteren Kant sind, wegen der Zusammensetzung eigener Vorteile und Nachteile nur undeutlich dargelegt. In der ersteren *Religionsschrift* nämlich scheint es, dass das umfassende Verständnis der praktischen Philosophie Kants ermöglicht werden könne, indem der Zusammenhang zwischen Religion (Begriffe des Gottes und des Glaubens), Rechtsgemeinschaft und Moralität befragt wird, während dies aber in der Tat wegen der eigenen Neigung zu der Betrachtung der Religion „innerhalb der Vernunft“ gehemmt ist. Dagegen wird in der

²⁴ Vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Zweiter Teil, Die anthropologische Charakteristik.

letzteren *Metaphysik* die schon auch in der *Religionsschrift* aufgestellte Unterscheidung zwischen der *Legalität* und der *Moralität* deutlicher formuliert und das Verhältnis beider klarer ausgeführt, indem sich die erstere auf den Bereich der *äußeren* Freiheit, nämlich auf die Rechtsordnung, die nicht notwendig die Moralität begleiten muss, und die letztere auf denjenigen der *inneren* Freiheit bzw. der persönlichen Vervollkommnung des einzelnen Menschen bezieht, die das moralische Gewissen oder die Tugend bedeuten, die nicht notwendig die Rechtsordnung voraussetzt. Andererseits bleibt dort der innere Zusammenhang zwischen dem inneren Bereich, nämlich der Moral, und dem äußeren, nämlich dem Recht, noch undeutlich.²⁵ Demgegenüber würde unter dem Gesichtspunkt des jetzt berührten ethisch-geschichtsphilosophischen Grundmotivs Kants, obwohl es hier darüber nicht ausgeführt werden soll, die Ansicht im „Anhang“ zu der *Friedensschrift*, nämlich dass die *Moralität* für die *politische Klugheit* vorausgesetzt werden soll, den Zusammenhang der Moral, der Politik und des Rechts am deutlichsten darstellen. Nach meiner Meinung hat die Moralität jedoch in der Politik nichts mit der personalen Moralität als Politiker zu tun und Kant selbst denkt nicht so. Vielmehr, wie Kant selbst äußert, ist die Moralität in der Politik eine Eigenschaft des *moralischen Politikers*, die politische Klugheit möglichst dem Rechtsprinzip zu nähern.²⁶ Obwohl die Pflichtenlehre Kants selbst eine strenge Formel besitzt, ist er kein Vertreter einer solchen naiven Meinung, einzelne Politiker müssten moralische Reinheit haben. Die Qualitäten für den moralischen Politiker wären als solche *politische Technik*, insofern die Politik nach der Verwirklichung und der Erhaltung der *allgemeinen Glückseligkeit* trachtet. Aber daraus, dass auch hier vermieden wird, innere Elemente als *Ursache* für äußere Elemente zu betrachten, könnte man die Konsistenz der Behauptungen Kants ablesen.

Indem Kant weiter den *politischen Moralisten* für unmöglich erklärt, der die *machiavellistische Klugheit* mit dem *moralischen Gesetz* vermischt,²⁷ weist er einerseits auf den Fehler hin, mit dem Erfolg das Mittel zu legitimieren. Daraus könnte man irgendeinen Grundsatz ableiten, der sich auf die moralische Qualität eines Politikers

²⁵ Allerdings besteht das Grundmotiv der kantischen Rechts- und Sozialphilosophie nach meinem Verständnis in der *Verbindung der von Sachen und anderen Personen selbständigen, gleichen und freien Personen*, das in den Vorarbeiten für die Rechtslehre und in der veröffentlichten Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* zum ersten mal als substantieller Grund für die bürgerliche Gesellschaft dargestellt ist.

²⁶ „Ich kann mir nun zwar einen *moralischen Politiker*, d. i. Einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen *politischen Moralisten* denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.“ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 76.

²⁷ Vgl. ebd.

bezieht. Aber es würde bei diesem Grundsatz andererseits vor allem um die Konsistenz der *politischen* Aussage des Politikers gehen und er hat nicht direkt mit der Moralität des Politikers als Individuum zu tun.²⁸ Wie Kant in seinen theoretischen Arbeiten durch *Grenzbestimmung* zwischen dem Bereich der Naturnotwendigkeit und dem der Freiheit zum Glauben Platz zu bekommen versucht,²⁹ so ergibt sich auch in seinen praktischen Arbeiten, dass das innere Gewissen einzelner Menschen ein Bereich ist, in den sich sogar das Recht nicht einmischen darf, indem Kant die politisch-ethische Qualität und die individuell-ethische Qualität scharf unterscheidet.³⁰ Ein solches Motiv aus der politischen Philosophie des späteren Kant abzulesen, wäre nicht unmöglich. Eine solche Interpretation bedarf aber natürlich einer strengen philologischen Unterstützung. Dabei muss man sich sowohl des kantischen Religionsbegriffs, der in der innerlichen Freiheit des Menschen besteht, als auch seines Rechtsbegriffs, der eine halb-zwanghafte Seite der Befolgung hat, als den *beiden Pole* der kantischen praktischen Philosophie bewusst werden, ohne sich dabei von der groben „gesinnungsethischen“ Behauptung, die Kant niemals aufstellt, von der Politik Betroffenen direkt das innere Gewissen aufzuerlegen, verwirren zu lassen.

7. 4 Selbständigkeit der Person und Rechtsordnung — zur systematischen Betrachtung der kantischen praktischen Philosophie

Der Mensch, als ein von der Sinnlichkeit beschränktes Vernunftwesen, entreißt sich dem faulen Frieden, indem er in seinem alltäglichen Leben seinen Geschmack verfeinert und Kultur entwickelt, geht damit über den daraus resultierenden Antagonismus hinaus und strebt ununterbrochen danach, ein vor der Natur und den anderen Personen selbständiges

²⁸ Zum Beispiel hat die *individuell-ethische* Qualität, dass ein Mann sich nach jüngeren Aufschweifungen verbessert hat und ein frommer Gläubiger worden ist, zu der (mangelhaften) *politisch-ethischen* Qualität, wonach er versucht, den ohne feste Gründe begonnenen Krieg durch Ergebnisse davon, z. B. *Niederschlagung der despotischen Regierung* oder *Demokratisierung* zu legitimieren, keine direkte Beziehung. Zur Qualifikation des Politikers: vgl. den Absatz über Max Weber im 6. Kapitels dieser Arbeit.

²⁹ „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, [...]“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, XXX.

³⁰ „[...]“, denn daß jenes [ein politisches gemeines Wesen] seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen treten, wäre ein Widerspruch (in adjectio); weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüter nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.“ Kant, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, 132.

Leben führen zu können.³¹ Er ist auch dazu gezwungen, den bürgerlichen Zustand als Verbindung selbständiger, gleicher und freier Personen zu stiften. Auf jeder Ebene der Individuen, der Nationen und der Menschheit trachtet der Mensch durch das Zusammenarbeiten der freien Willensentscheidung und der Naturnotwendigkeit nach der Verselbständigung der Person und dem Aufbauen der bürgerlichen Rechtsordnung. Durch dieses Mitarbeiten wird die innere Natur, nämlich die Naturanlage entwickelt und dazu zwingt die Natur den Menschen.

— So könnte ein Grundmotiv der politischen Philosophie späteren Kants lauten. Wenn man nun berücksichtigt, dass Menschen sich dem faulen Frieden entreißen und mittelst der Zivilisierung, die den Krieg verursachen kann, die bürgerliche Eintracht stiften, scheint diese Idee von der dialektischen Betrachtung *Hegels* über die Sittlichkeit nicht so weit entfernt, nämlich von seiner Konstruktion der Familie als ursprünglicher Eintracht, der bürgerlichen Gesellschaft als Zwietracht und des Staats als höherer Eintracht.³² Es gibt natürlich einen Unterschied zwischen der kantischen politischen Philosophie und der hegelschen. Aber dieser Unterschied besteht, wie leicht vermutet wird, nicht nur darin, dass der erstere die (welt-)bürgerliche Gesellschaft, während der letztere den Staat als den Zustand der höheren Eintracht konzipiert, oder dass der erstere den ewigen Frieden als letzten Zweck betrachtet, während der letztere skeptisch dazu die „Weltgeschichte“ als Kampf um die Spitze der Zivilisation statt des „Weltbürgerrechts“ annimmt. Hinter diesen Unterschieden steckt vielmehr ein entscheidender Unterschied, dass, abstrakt gesagt, in der Konstruktion Hegels darauf abgezielt wird, mit dem Geist Reste der Naturnotwendigkeit zu eliminieren, während dagegen in der Konstruktion Kants diese Reste stehen bleiben. Hegel scheint nämlich den Zustand, in dem der Geist im Staat überall konkretisiert ist, als letzten Zweck seiner ganzen Theorie anzusehen. Dagegen stellt Kant eine „bescheidenere“ Aufgabe, nämlich die Selbständigkeit der Person und die Stiftung der bürgerlichen Gesellschaft als Verbindung gleicher und freier Personen. Der Natur bleibt dabei nicht nur die Funktion, Materien ununterbrochen dem Geist zu liefern, damit er sich verwirklicht. Sondern bei der Aufgabe, dass Personen beständig die Selbständigkeit erreichen sollen und über den Kriegszustand hinaus den Frieden in der Rechtsordnung stiften sollen, ist die Natur dem Geist gleichsam als das *Andere* des Geistes gegenübergestellt. Obwohl man die Macht der Natur, die Th.W. Adorno mit dem

³¹ Die Selbständigkeit erläutert Kants Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784).

³² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, §142ff.

Begriff des *Vorrangs des Objekts*³³ als des Anderen des Geistes darstellen wollte, nicht völlig überwinden kann, besteht die eigentliche Bedingung des menschlichen Daseins in der Vollendung der Selbständigkeit der Person und der Stiftung der Rechtsordnung, indem man sich immer mit der inneren und äußeren Natur auseinandersetzt. Angenommen, dass der Bestimmungsgrund des Menschen also darin besteht, inmitten der Naturnotwendigkeit zu der Freiheit des Geistes Platz bekommen zu können, ist diese Freiheit eigentlich bei Kant keine unbezweifelbare *Voraussetzung*, sondern eine einzulösende *Aufgabe*, damit der Mensch eine selbständige Person sein kann, denn sie kann sich für Motive und Ergebnisse der Handlungen, die zwar auch als Ereignisse nach der Naturnotwendigkeit aufgefasst werden können, *dennoch verantwortlich* machen. Natur ist daher ihrerseits nicht ein Bereich, der wie beim Idealismus, sei es von Barkeley oder dem deutschen Idealismus, nur als Materie des Geistes ihr eigenes Dasein nicht zugeschrieben ist, sondern umgekehrt ein Bereich mit eigener Existenz, der im Gegensatz zur Freiheit als Verantwortungsfähigkeit steht und zugleich als ein Bereich der objektiv erkennbaren Kausalität die Existenz ihres Gegenpols der freien Person gewährleistet.

Da diese Hypothese aber über den Rahmen der praktischen Philosophie hinaus im Hinblick auf die ganze Philosophie Kants zu bestätigen ist, kann sie hier nicht mehr ausgeführt werden. Allerdings möchte ich nur darauf hinweisen, dass, obwohl Kant zufolge die Natur den Menschen dazu zwingen soll, die Rechtsordnung zu stiften, die die Aufgabe der selbständigen, gleichen und freien Person ist, dieselbe Rechtsordnung dennoch unter den praktischen Bereichen des Menschen am nächsten zu der Natur ist. Daher kann die Rechtsordnung eine Seite der physischen Kausalität haben. In der Tat konzipiert Kant selbst in seiner späteren Rechtsphilosophie die Rechtsordnung als ein System, das sich mit Quasi-Naturnotwendigkeit ausstattet. Im Zusammenhang zu der philosophischen Friedenstheorie könnte man also vier Bereiche der praktischen Philosophie Kants annehmen; 1) Rechtsordnung, 2) politische Klugheit 3) bürgerliche Moral und 4) moralisch-religiöses Gewissen, wovon die ersteren dem Bereich der objektiven, äußeren Freiheit entsprechen und die letzteren dem der subjektiven, inneren

³³ Adorno selbst denkt allerdings, die Dichotomie Kants der Erscheinung und des Dings an sich sei mit dem Gedanken des Vorrangs des Objekts nicht verträglich. „Vorrang des Objekts bedeutet die fortschreitende qualitative Unterscheidung von in sich Vermitteltem, ein Moment in der Dialektik, nicht dieser jenseitig, in ihr aber sich artikulierend. Kant noch hat das Moment des Vorrangs von Objektivität nicht sich ausreden lassen. Er hat sowohl die subjektive Zergliederung des Erkenntnisvermögens in der Vernunftkritik aus objektiver Absicht gesteuert, wie hartnäckig das transzendente Ding an sich verteidigt. Ihm stand vor Augen, daß es dem Begriff eines Objekts nicht schlechthin widerspräche, an sich zu sein; daß seine subjektive Vermittlung weniger der Idee des Objekts zuzurechnen ist als der Insuffizienz des Subjekts.“ Th.W.Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften Band 6, S. 185.

Freiheit. Diese Annahme wäre natürlich nur als ein Leitfaden für die systematische Betrachtung der ganzen praktischen Philosophie Kants gültig.³⁴

Obwohl in der *Religionsschrift* Kants, so scheint mir, nicht ausreichend deutlich wird, in welchen strukturellen Verhältnissen die Religion, die Moral, die Politik und das Recht stehen, oder auf welche Muster Kant für die möglichen Beziehungen darunter in der komplexen gegenwärtigen Gesellschaft hinweisen kann, könnte man jedoch einige innere Zusammenhänge postulieren. Mein Vorschlag dafür wäre, dass durch die prinzipielle Aufteilung der Pflicht in die *juristische* und die *moralische* die scharfe Unterscheidung zwischen dem *äußeren* Bereich und dem *inneren* in den *Wertsphären* möglich wird. Wenn man aber dort den inneren Zusammenhang zwischen dem äußeren Recht und der inneren Moral zu finden sucht, dann würde eine weitere Untersuchung nötig. Das Recht bezieht sich auf die bürgerliche Sozialordnung, in der die Freiheit jeder Person gewährleistet werden soll, während sich die Moral auf die Selbstnormierung der eigenen Willkür bezieht. Beides sind die Pflicht, die sowohl äußerlich als auch innerlich die Freiheit und die Strebung nach der Glückseligkeit jedermanns ermöglichen soll. Nun ist ein wichtiges Motiv der kantischen Ethik zu berücksichtigen, nämlich das

³⁴ Zur Systematik der kantischen praktischen Philosophie sollte man sich nicht sowohl auf Hegel, der den Begriff der selbständigen *Person* zwar geschichtsphilosophisch, aber moralphilosophisch nicht hinreichend untersucht, als Kontrahent zu Kant berufen, sondern vielmehr auf Fichte und Schelling. Besonders in Bezug auf die Ausdifferenzierung des äußeren Rechts und der inneren Moral ist die Systematisierung von Schelling um das Jahr 1800 des kantischen transzendentalen Idealismus hilfreich. Dort sucht Schelling die rechtliche Ordnung als einen quasi naturgemäßen Mechanismus („eine zweite und höhere Natur“) von der Herrschaft des Willens des Richters als dem Despotismus abzusondern. „Sie [Die rechtliche Verfassung] ist anzusehen, wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d.h. völlig blindlings, wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbarer Natur ihren eigenen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existiere, fortwirken. Wenn daher die Rechtsverfassung in dem Verhältniß, als sie der Natur sich annähert, ehrwürdiger wird, so ist der Anblick einer Verfassung, in welcher nicht das Gesetz, sondern der Wille des Richters, und ein Despotismus herrscht, der das Recht als eine Vorsehung, die in das Innere sieht, unter beständigen Eingriffen in den Naturgang des Rechts ausübt, der unwürdigste und empörendste, den es für ein von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenes Gefühl geben kann“. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt am Main 1995, S. 652. Der hier vorgelegte Gedanke, der kurz mit dem Ausdruck des „von der Heiligkeit des Rechts durchdrungenen Gefühls“ zusammengefasst werden kann, nähert sich nicht sowohl der modernen, funktionalistischen Systemtheorie des Rechts als vielmehr einem Entwurf einer mit der moralischen Begründung ausgestatteten Demokratietheorie. Besonders wichtig ist, dass Schelling, soweit man ihn nur aus diesem Zitat verstehen mag, die Herrschaft des Rechts als *eine Voraussetzung für die menschliche Sittlichkeit* ansieht. Der Despotismus, der sich mit seiner „Vorsehung“ „das Innere“ des menschlichen Gemüts zu sehen anmaßt, ist nach ihm genau das Gegenteil zu der die Moralität nicht berührenden Legalität. Obwohl es Schelling an der hinreichenden normativen Begründung des Rechts statt der quasi humesch-genetischen Betrachtung des Entstehungsprozesses der Rechtsordnung fehlt, steckt in seiner Fortsetzung des kantischen Entwurfs eine Potenz, das Verhältnis zwischen dem Recht und der Moral in dem Zeitalter der Ausdifferenzierung der Wertsphären genauer zu untersuchen. Dabei könnte man sich wieder auf die Typenlehre der Sozialeneinheit Schelers, in dem — nach der Erläuterung Alfred Schmidts in seiner Vorlesung über die Philosophie der Romantik im Sommersemester 2003 — man „den letzten Nachklang Schellings“ hören kann, als Hilfe berufen, wobei er die *Mechanisierung der produktiven Verhältnisse* als notwendiges Mittel für die Weiterentwicklung und die Vervollkommnung der moralischen Person ansieht. Dazu vgl. das vierte Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

Motiv, dass die *Tugend* (Befolgung der Pflicht) der *Glückseligkeit* vorgezogen werden soll. Der Zustand, in dem die Glückseligkeit nach dem Grad der Tugend genossen werden kann, heißt das *höchste Gut*. Das höchste Gut ist aber als die vollständige Übereinstimmung zwischen der Tugend und der Glückseligkeit nicht möglich *auf der Erde*. Vielmehr herrscht auf der Erde der *Antagonismus*, der aus der Unzufriedenheit mit eigenem Leben resultieren kann, und der die Realisierung des höchsten Gutes verhindert. Wenn man jedoch auf das höchste Gut *hofft*, und danach strebt, dann ergibt sich ein *geschichtlicher Prozess*, in dem der Mensch auf der *personalen* sowie auf der *gemeinschaftlichen* Ebene seine Glückseligkeit zu erreichen trachtet. Gerade in diesem Prozess wird die *systematische Einheit* zwischen der Tugend und der Glückseligkeit als die *Vervollkommnung* des eigenen sowie des anderen Zustandes postuliert. In diesem Prozess wird das höchste Gut *gehofft*, d.h. als die *innere* Hoffnung. Man könnte nämlich an die Realisierbarkeit sowohl der eigenen Vollkommenheit als auch der Vollkommenheit anderer Menschen innerlich glauben. Dieser Glauben könnte eine Triebfeder für die *Rechtlichkeit* sowie für die *Sittlichkeit*.

Aus diesen, weiter zu präzisierenden Perspektiven möchte ich in der vorliegenden Untersuchung das „ethisch-geschichtsphilosophisches Grundmotiv“ herausarbeiten, nämlich das Motiv, dass *der Mensch in allen Situationen, sogar z.B. in einem unvermeidlichen Antagonismus, streben muss, seine Fähigkeiten zu vervollkommen, und dass die Natur dieser Strebung gemäß das geglückte Leben ermöglichen würde*. Mit diesem Motiv würde die *individuelle Innerlichkeit* mit der *äußeren Gemeinschaftlichkeit* verträglich gemacht. Dieses Motiv würde auch ermöglichen, aufgrund der *Teleologie* der Natur die *Theologie* zu begründen.³⁵

³⁵ Vgl. dazu Lutz-Bachmanns Betrachtungen: „So macht Kant klar, weshalb aus der moralischen Teleologie der Vernunft ‚allererst eine *Theologie*‘ folgt und nicht umgekehrt“. Matthias Lutz-Bachmann, „Das ‚ethische gemeine Wesen‘ und die Idee der Weltrepublik. Der Beitrag der *Religionsschrift* Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen“, in: Kants „*Ethisches Gemeinwesen*“. *Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, Hrg. von Michael Städtler, 2005, S.209. Lutz-Bachmann macht in diesem Aufsatz klar, dass die Moral im kantischen Sinne, die sich von der traditionellen Religiosität befreit und autonom aufgrund der praktischen Vernunft begründet werden soll, nicht nur die personal-ethische, sondern auch die sozial-ethische Bedeutung haben kann. Die Idee des „ethischen Gemeinwesens“ kann dabei eine Grundlage für die autonome Sozialordnung darbieten, in der das höchste Gut als das Gemeinwohl realisiert werden kann. „Im Blick auf die Moral liegt die innovatorische Kraft der Schrift über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* insbesondere in dem Gedanken, daß der Endzweck der Schöpfung nicht in der Sittlichkeit des Individuums, seinem Tugendbesitz also, und der ihr proportionalen Glückseligkeit *des Einzelnen* zu sehen ist, sondern daß die Sittlichkeit *der gesamten Menschheit* das umfassendste Ziel der praktischen Vernunft sein muß. Kant gelangt im *Dritten Stück* seiner Religionsphilosophie schließlich zu der Formulierung seines moralischen Imperativs eines ‚ethischen Gemeinwesens‘, das die gesamte Menschheit im Sinne einer Pflicht gegen sich selbst erreichen soll.“ Ebd. S. 210.

Schlussbemerkung — Mit einem Überblick auf die gesellschaftstheoretische Weiterentwicklung dieser Forschung

1

Die Behauptungen dieser Arbeit beziehen sich auf die „gesellschaftstheoretische Rekonstruktion“ der kantischen praktischen Philosophie mit ihrer Ergänzungen von der Philosophie Max Schelers, und zwar im Zusammenhang mit der früheren Kritischen Theorie und der Diskursethik. Die hier vorgelegten Behauptungen können zuerst bezüglich der Rekonstruktion der kantischen Philosophie folgenderweise in den vier Thesen zusammengefasst werden:

These 1: *Die Sozialordnung, die eine „intellektuelle Verbindung selbständiger, gleicher und freier Personen“ ist, kann als der kantische Kernbegriff der Gemeinschaft gelten, der scharf von dem traditionellen, naturwüchsigen unterschieden werden soll.*

These 2: *Während sich Rechtsbegriffe bei Kant auf den Bereich der äußeren Freiheit beschränken, werden Möglichkeiten des inneren Bereichs für die Ethik und die Theologie außerordentlich erweitert, wodurch die mögliche umfassende, an der moralischen Qualifikation orientierte Gesellschaftstheorie gegenüber der objektivistischen konzipiert werden kann.*

These 3: *Die Politik steht in der Mitte zwischen der äußerlichen Befolgung oder sogar mechanischen, zwanghaften Vollziehung des Pflicht-Rechtsverhältnisses in der Rechtsordnung und dem moralischen Gesetz, das uns streng die Reinheit des pflichtgemäßen Willens bei dem Handeln auferlegt, demgemäß die politische Ethik unabhängig von der „Gesinnungsethik“ schon bei Kant konstatiert werden kann.*

These 4: *Der Mensch muss in allen Situationen, sogar in einem unvermeidlichen Antagonismus, danach streben, seine Fähigkeiten zu vervollkommen, und die Natur würde diesem Streben gemäß das glückliche Leben ermöglichen. Dieser Imperativ soll bei Kant als eine geschichtsbezogene Anwendung des moralischen Prinzips gelten.*

Dieser rekonstruierende Versuch kann in Bezug auf den *Personen-* und *Gemeinschaftsbegriff* Kants folgenderweise erläutert werden.

(1) **Die gesellschaftstheoretische Rekonstruktion der praktischen Philosophie Kants**

(2) **Der Zusammenhang der praktischen Philosophie Kants mit der Sozialphilosophie und der**

(3) Umriss der „Gesellschaftstheorie“ Kants

(1) Die gesellschaftstheoretische Rekonstruktion der praktischen Philosophie Kants

a) Der *Personen*begriff bedeutet bei Kant, kurz gesagt, *theoretisch* die Subjektivität der Vorstellung des „ich denke“, die sowohl äußere als auch innere Anschauungen integriert.¹ Diese Vorstellung bezieht sich auf die „transzendente Idealität“ des Raumes und der Zeit.² Die Selbsttätigkeit der Objektivierung, die als „reine Tätigkeit“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) durch die spontane, transzendente Einheit des Selbstbewusstseins auch die Zustände eigener Seele „erkennen“ kann, ist diejenige, die als „Ich“ an sich (transzendente Subjektivität) sich selbst aber nicht objektivieren kann. *Praktisch* bedeutet das, dass die Person, als *Zweck an sich*, der Träger der „Würde“ ist, die niemals mit anderen relativen Werten (nämlich dem „Preis“) getauscht werden kann (*Grundlegung*). Die Person ist auch der Träger der *Zurechnungsfähigkeit*, die die nicht empirische, sondern „transzendente Freiheit“ (*Kritik der reinen (-und praktischen) Vernunft*) ausmacht.³ Dies ist der Grund für die Achtung vor der Persönlichkeit, mit der

¹ „Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der *Spontaneität*, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die **transzendente Einheit des Selbstbewusstseins**, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen.“ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132.

² Einerseits sind Dinge an sich niemals zu erkennen. Wir erkennen nur Erscheinungen der Dinge mittels der Anschauungen, die dem Rahmen des Raumes und der Zeit gemäß gleichsam die Dinge zuschneiden. *Insofern die Erfahrung, Dinge als Erscheinungen zu erkennen, vorausgesetzt ist, existieren Raum und Zeit* (die empirische Realität). *Dagegen sind Raum und Zeit Nichts, sobald wir von der Erfahrung absehen* (die transzendente Idealität). Aber der Standpunkt der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit schließt die *Realität des Dinges an sich und des dies erkennenden Ichs* nicht aus. Ebd. B 46ff.

³ „Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemäßen *Zurechnung* [H. v. m.] zum Grunde gelegt werden muss, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Kausalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjekte oder *außer* ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinkt oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe notwendig sei.“ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 172. Sowohl der *physische* Freiheitsbegriff als auch der *psychologische* sind beides der *komparative*, auf den Grad bezogene Begriff der Freiheit (Vgl. ebd. 174) und bedeuten nur die ungestörte Bewegung, unter der Voraussetzung, dass *in der Zeit* beliebige Bewegungen oder Handlungen ein notwendiges Ergebnis nach sich ziehen, das aus der zeitlich vorangegangenen anderen Ursache notwendig folgt. Dagegen ist die *transzendente* Freiheit ein Vermögen, ganz unabhängig von den zeitlich vorangegangenen Bedingungen als Bestimmungsgründen, eine Reihe der Kausalität *aufs neue* zu beginnen. Der Träger dieser Freiheit beurteilt, ohne zeitliche Bedingungen, das Gute oder Böse einer eigenen Handlung, sowohl im Augenblick der Handlung selbst als auch nachdem er diese getan hat, und wird damit befriedigt, bereut sie oder sich schämt darüber. Die *Reue* nach der Handlung darüber, dass ich das moralische Gesetz übertrat zugunsten des eigenen Wohlergehens, ist ein Beleg, dass das moralische Gesetz *über die Zeit hinaus* gültig ist (Vgl. ebd. 176). Daraus folgt, die transzendente Freiheit ist *absolute* Freiheit, nicht *relative* (Vgl. ebd. 174).

alle Menschen als *gleiche, freie und selbständige* Wesen ausgestattet sind.⁴ Es ist auch wichtig, dass der Personenbegriff auch eine *kollektive*, nicht nur *individuelle* Implikation enthält, aufgrund derer die *allgemeine Glückseligkeit* ermöglicht werden könnte.⁵ Denn die *Persönlichkeit* im kantischen Sinne ist die unabdingbare Qualifikation (der Titel) des Mitgliedes in einer Gemeinschaft, die die Basis für das glückliche Zusammenleben ausmacht.

b) Der *Gemeinschaftsbegriff* ist bei Kant in der *Rechtslehre der Metaphysik der Sitten* und auch ausführlicher in den *Vorarbeiten zu der Rechtslehre* als Mittel für die Verwirklichung des freien Zusammenlebens konzipiert. Es ist Kant darum zu tun, die mögliche Form der sozialen Verfassung zu untersuchen, die die *Gleichheit*, die *Freiheit* und die *Selbständigkeit* der Personen realisieren kann. Dabei ist die *Freiheit* als eine unabdingbare Bedingung für das menschenwürdige Leben konzipiert. Die „innere“ Freiheit ist nämlich ein angeborenes Recht, das die mögliche Beseitigung der äußeren Zwänge bei der Willensbestimmung und der Handlung legitimiert. Deswegen ist für Kant diese Freiheit das Menschenrecht überhaupt, mit dem alle Menschen gleichermaßen ausgestattet sind, welches man prinzipiell mit der *Gleichheit* gleichsetzen könnte. Die *Selbstständigkeit* ist andererseits auf der sozialphilosophischen Ebene als die mögliche Überwindung der Abhängigkeit einer Person von anderen Personen sowie von Sachen konzipiert, nämlich als ein Zustand, der aufgrund des menschenwürdigen *Daseinsrechts* das legitime *Eigentumsrecht* ermöglichen soll (*Soziale Selbständigkeit*)⁶.

c) *Geschichtsphilosophisch* kann man auf den Punkt hinweisen, dass Kant durch seine praktisch-philosophischen Arbeiten die Differenzierung der „inneren“ Sphäre von der „äußeren“ leistet, die sich auch in der scharfen Unterscheidung zwischen Moralität und

⁴ Die *Freiheit* und die *Gleichheit* „als Mensch“, die sie in der Gesellschaft verwirklichende *Selbständigkeit* „als Bürger“, und die *Würde* sowie die *Verantwortung* „als Staatsbürger“ wird in der Rechtsphilosophie Kants thematisiert. Vgl. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Werkausgabe VIII, Frankfurt am Main 1968, §46, B 223ff. Auch vgl. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band X X III (Handschriftlicher Nachlass X. [Vorarbeiten zur Rechtslehre]), Berlin 1955, S. 293.

⁵ Dieser Zustand ist als der bürgerliche Zustand erklärt, der auf dem vereinigten Willen aller Mitglieder der Gemeinschaft beruht. Kant identifiziert schon in der *KrV* die mögliche „systematische Einheit“ zwischen *Tugend* und *Glückseligkeit* nicht nur auf der persönlichen Ebene (vertikal), sondern auch auf der *sozialen* Ebene (horizontal), nämlich der der „*allgemeinen Glückseligkeit*“.

⁶ Man kann zu dieser sozialen Selbständigkeit die epistemologisch konzipierte *Selbständigkeit des Gedankens* hinzufügen, die diejenige im Sinne des eigenen, von den empirischen Bedingungen und der Hinweisung anderer unabhängigen *Vernunftgebrauchs* bei der theoretischen und der praktischen Erkenntnis bedeutet.

Legalität spiegelt. Keine Regierung kann dieser Annahme nach jemals Bürger zu irgendeiner Moralität zwingen, da sie ausschließlich Sache der Selbstbestimmung ist.⁷ Das ist einer der wichtigsten Punkte des *Formalismus* der praktischen Philosophie Kants, die die Theorie der allgemeinen Gültigkeit der autonomen Normierung des menschlichen Lebens beabsichtigt. Die *Politik* kann dabei als eine *Technik* gelten, die durch die Zwangsmaßnahmen für die Verwirklichung und die Erhaltung der Freiheit und der allgemeinen Wohlfahrt in der Gemeinschaft die Moralprinzipien, nämlich die Autonomie, institutionalisiert.⁸ Politik im kantischen Sinne soll auch Bürgern, die nach Kant einerseits ihre amtlichen Pflichten erfüllen müssen und andererseits als *Weltbürger* ihre Gedanken frei äußern dürfen, die *Freiheit des Gedankens und des Glaubens* bewahren.

(2) Der Zusammenhang der praktischen Philosophie Kants mit der Sozialphilosophie und der philosophischen Anthropologie in der Gegenwart

Bei der gesellschaftstheoretischen Rekonstruktion der praktischen Philosophie Kants ist auch wichtig, worin man die Aktualität der Theorie Kants finden kann. Daher habe ich mich darum bemüht, seine theoretischen Ergebnisse sowohl auf die *Sozialphilosophie* als auch auf die *philosophische Anthropologie* in der Gegenwart zu beziehen. Der hier behandelte *Max Scheler* ist dabei im folgenden Sinne für den Kontext dieser Untersuchung wichtig: Obwohl er sich lebenslang für einen Kant-Kritiker hielt und vielleicht sogar, mit seiner an der „apriorischen“ Struktur der *Gefühle* sowie der *Triebregungen* orientierten Moral- und Erkenntnistheorie, Kants Theorien entscheidend überwinden wollte, kann man trotzdem wichtige *kantische Motive* bei Scheler finden. Diese Motive werden in vier Punkten zusammengefasst. (1) Der erste Punkt ist die *transzendente Idealität* des Raumes und der Zeit als theoretische Basis der Anthropologie seiner letzten Jahre. (2) Der zweite Punkt ist die *Person* in der Konstruktion der *Doppelseitigkeit der Subjektivität*, nämlich sowohl als den inneren

⁷ „[...] ,denn daß jenes [ein politisches gemeines Wesen] seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen treten, wäre ein Widerspruch (in adjectio); weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüter nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteile der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.“ Kant, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, 132.

⁸ „Ich kann mir nun zwar einen *moralischen Politiker*, d. i. Einen, der die Prinzipien der Staatsklugheit so nimmt, daß sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen *politischen Moralisten* denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet.“ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 76.

seelischen Prozess, der sich objektivieren lassen kann, als auch als das *reine, geistliche Aktzentrum*, das sich als solches nicht kausal „erklären“, sondern vielmehr sich aktiv „mit-“ oder „nachvollziehen“ lassen soll. (3) Der dritte Punkt ist die *Typenlehre der Sozialeinheit* als Mittel für die Entwicklung der moralischen Persönlichkeit, die nach Scheler in die *Masse*, die *Gemeinschaft*, die *Gesellschaft* und in die *Gesamtperson* eingeteilt wird. (4) Der vierte Punkt ist der Begriff der *Mitverantwortung*, der den Verantwortungsbegriff Kants („Zurechnung“) erweitern soll.

Dieser vierte Punkt könnte einer der wichtigsten Beiträge Schelers zur Ethik sein, und zwar als Fortschritt gegenüber dem kantischen Formalismus. Die *Selbstverantwortlichkeit* nämlich, die Scheler bei Kant mit einigem Recht für die einzige Bestimmung der Verantwortung hält, könnte man als das Postulat der Aufklärung verstehen, das sich in dem kantischen *transparenten* Gesellschaftsbild ergibt. Demgegenüber wäre die *Mitverantwortung* das Postulat des 20. Jahrhunderts, das auf der überindividuellen Ebene akzeptiert werden soll und wonach man sich mit folgenden Fragen beschäftigen muss: Kann Verantwortung *über die Generationen hinaus* überliefert werden? Und wie kann die *verschiedene Mitverantwortung* in einer Gruppe zwischen dem *Gebietenden* einer Tat, der mit der vollen Einsicht ausgestattet sein soll, und dem *Vollzieher*, der ohne die Einsicht, aber mit einer spontanen Willensbestimmung diese Tat leisten kann, begründet werden?

Schelers Sozialphilosophie und seine philosophische Anthropologie sind jedoch aus heutiger Sicht deswegen begrenzt, weil er seine wissenssoziologisch begründete Typenlehre des *Herrschaftswissens*, des *Bildungswissens* und des *Erlösungswissens* allzu schematisch auf die Entwicklung der europäischen oder asiatischen Geschichte angewandt hat. Auch seine metaphysische Hypothese, dass bei der Erkenntnis sowie bei der Handlung der *Lebensdrang* dem *Geist* dienen soll, führte zu einem *Elitismus*, der auf der Ungleichheit der Werte beruht.

Die frühere *Kritische Gesellschaftstheorie* der *Frankfurter Schule*, besonders unter der Leitung von Max Horkheimer, ist angetreten, um diese abstrakte Idealität der schelerschen Wissenssoziologie zu überwinden. Horkheimer versucht, aufgrund der damaligen Ergebnisse der positiven Wissenschaften, durch die damals für die Philosophie ziemlich neue Forschungsmethode, nämlich durch die *Kooperation verschiedener Forscher*, seine eigene *Gesellschaftskritik* anstatt der *Metaphysik* schelerscher Prägung zu entwickeln. Sie ist auch heute methodologisch darin wichtig, dass Horkheimer

aufgrund seiner These des „*Wahrscheinlichkeitscharakters aller Voraussagen über tatsächliche Ereignisse*“ jede endgültige metaphysische Feststellung darüber, was die Menschheit ist, ablehnt. Denn die Menschheit kann der Entwicklungsstufe der Geschichte entsprechend verändert werden. Horkheimer findet andererseits in den 1930er Jahren in dem kategorischen Imperativ Kants eine sehr eigentümliche Implikation, nämlich die Differenz zwischen der formal-selbstständigen menschlichen Handlung und der Notwendigkeit der Befriedigung der allgemeinen Bedürfnisse. Er hat aber dieses Motiv direkt an die politisch-ökonomischen Forderung der gesellschaftlichen Reform angeschlossen, wobei er von einer wichtigen Frage Kants absieht, nämlich von der Frage, inwiefern die soziale Ordnung auf eine *moralische* Basis gegründet werden soll. Denn die Idee des *vereinigten Willens*, der die rechtlichen Beziehungen begründen soll, bleibt bei Kant nicht nur das Ideal, sondern sie hat auch eine *praktische Realität* für die Normierung einer Gesellschaft, in der die jeweils einzelnen Interessen im Streben nach Glückseligkeit übereinstimmen können.

Von der *Metaphysik* zu dem *postmetaphysischen Denken*: Das könnte auch in der Nachkriegszeit als eine Charakterisierung des Selbstverständnisses der von der Kritischen Theorie vertretenen Theorie der Gesellschaft gelten. Ein typisches Beispiel für diese postmetaphysische Untersuchung ist die *Diskursethik* von Karl-Otto Apel und Habermas. Apel z.B. „dechiffriert“ den kantischen Begriff des *Faktums der Vernunft* oder des *Reichs der Zwecke* als eine *ideale Situation der menschlichen Kommunikation*, und Habermas zieht seinerseits der kantischen „Normenhierarchie“ zwischen Moral und Recht das „Ergänzungsverhältnis“ zwischen beiden vor. In diesem Punkt beabsichtigen beide, das kantische Projekt der „postkonventionellen“ Ethik im heutigen Kontext weiterzuführen. Die Richtigkeit ihrer Betrachtungen besteht darin, dass sie die Schwäche der kantischen Konstruktion der transzendentalen Subjektivität dadurch kompensieren können, das Motiv des Konsenses zwischen verschiedenen (empirischen) Menschen mit dem Konzept der Konsensbildung, das auch die Zwangsmaßnahmen legitimieren kann, zu *konkretisieren*. Trotzdem enthält die kantische praktische Philosophie genau in dieser Konstruktion der Transzendentalität einige Möglichkeiten, um für die gegenwärtigen Probleme eine theoretische Basis abzugeben. Entgegen der Kritik der Vertreter der Diskursethik an Kants Ethik ist es im Kontext der *Verantwortungsethik* wichtig zu betonen, dass schon Kant selbst mit seinem eigenen Konzept der Gemeinschaftlichkeit aufgrund der *autonomen Gesetzgebung* die Idee der *zwischenmenschlichen*

Verantwortung entwickelt hat.

(3) Umriss der „Gesellschaftstheorie“ Kants

Wenn ich das Wort „Gesellschaftstheorie“ benutze, dann nehme ich eine Theorie der Gesellschaft an, die drei Disziplinen umfassen soll: Die *Sozialphilosophie* als Ontologie bzw. Epistemologie des Sozialen, die *Sozialwissenschaften* für die objektiv-kausale Erklärung der menschlichen sozialen Handlungen und die *Sozialethik* als Forschung über die Normierung der sozialen Handlungen.

Sozialphilosophisch habe ich mich bemüht, in dem transzendentalen Begriff des „Ichs“, der andere „Iche“ einschließen kann, die Basis der Vereinigung der einzelnen Willkür in der Gemeinschaft zu suchen. Dies resultiert aus der Erklärung Kants der „allgemeinen Glückseligkeit“.⁹

Sozialwissenschaftlich ist die Zweideutigkeit der Gemeinschaftlichkeit, nämlich die mögliche Koexistenz des *Historischen* und des *Normativen* wichtig. Dies bezieht sich auf die kausale Beschreibbarkeit der sozialen Interaktionen einerseits, sowie auf die freiwillige Veränderlichkeit der Formen des Zusammenlebens andererseits.¹⁰

Es kommt letzten Endes *sozialethisch* auf die Geschichtsbezogenheit bzw. die

⁹ Und auch ein natur-ontologische Element in der kantischen Erkenntnistheorie ist hier wichtig, das in dieser Arbeit versuchsweise mit Bezug auf das Zusammenwirken zwischen den passiven Anschauungen und aktiven Begriffen rekonstruiert wird. Da diese Problematik aber hier nicht systematisch entwickelt worden ist, ist es eine dieser Arbeit nachfolgende Aufgabe, den kantischen *Naturbegriff* im Hinblick auf die menschliche, soziale Daseinsart in der Natur zu untersuchen. Darin soll die naturnotwendige bzw. frei handelnde Seite der menschlichen Erkenntnisfunktionen und Handlungen mit Bezug auf das ontologische Verhältnis zwischen der Sache und der Person bzw. zwischen der kognitiven Vergegenständlichung der Gegenstände und der Mit- und Nachvollziehung der persönlichen Akte untersucht werden.

¹⁰ Dieser Doppelcharakter durchdringt die Koexistenz-Struktur des Naturzustandes und des bürgerlichen Zustandes. Bei Kant ist es sehr charakteristisch, dass der Naturzustand nicht nur die historische Voraussetzung für den bürgerlichen Zustand bedeutet, denn der Antipode des Naturzustandes im historischen Sinne kann bei Kant auch der gesellschaftliche Zustand sein, der aber seinerseits auch ohne den bürgerlichen Zustand möglich ist. Andererseits ist der bürgerliche Zustand hier dem natürlichen sowie dem gesellschaftlichen gegenübergestellt, so dass er nicht *historisch*, sondern ganz *normativ* verstanden werden soll. Diese Normativität bedeutet zumindest im Kontext der kantischen Rechtslehre keine abstrakte Idee, sondern sie hat eine „praktische Realität“ für die Möglichkeit des Rechtssystems. Dass „in“ einer Gemeinschaft der Naturzustand sowie der bürgerliche Zustand koexistieren können bedeutet, dass beide *zwei* Betrachtungsweisen *einer* Gemeinschaft sind, in der sowohl die natur-kausale bzw. historische *Erklärung* der sozialen Interaktionen als auch die praktisch-normative *Gemeinschaftsformierung* möglich sind. Man kann einige Ereignisse in der Rechtsordnung als konkrete Ausdrücke der möglichen Auseinandersetzung des Naturzustandes und des bürgerlichen Zustandes der „praktischen Realität“ der Gemeinschaftsformierung gemäß verstehen. Die Verjährung, die Beerbung und der „gute Name des Toten“ könnten einerseits als sozusagen die „naturrechtliche, *ursprüngliche Erwerbung* ‚in‘ dem bürgerlichen Zustand“, die Erfüllungspflicht des Schenkungsvertrags, die Verantwortung des Eigentümers für die Sicherstellung des Verliehenen, die Erwerbung von einem Dritten von gutem Willen eines Verlorenen und die Verantwortung für die Aussage durch den Eid andererseits als sozusagen die „Einführung der bürgerlichen, austeilenden Gerechtigkeit ‚in‘ den nur von der ausgleichenden Gerechtigkeit beherrschten Naturzustand“ verstanden werden.

geschichtsphilosophische Implikation der radikalen *Gleichheitsidee* Kants an. Dabei ist es zentral, dass Kant den Begriff *Würde* zuerst in der *Grundlegung* als den absoluten, von dem relativen *Preis* unterschiedenen Wert der *Persönlichkeit schlechthin* behandelt, dass er aber denselben Begriff in der *Rechtslehre* nicht nur im Kontext der menschenwürdigen Institution (für die innere Menschlichkeit), sondern auch als die Qualifikation für den *Staatsbürger* formuliert. In der *Rechtslehre* behandelt Kant die Strafe nicht als Mittel für das Gemeinwohl, sondern als Selbstzweck („Strafwürdigkeit“) wegen der Tat. Ebenso handelt es sich in der *Rechtslehre* um die allmähliche mögliche Abschaffung der feudalen Verhältnisse wie der Leibeigenschaft oder des Erbadels. Solche einzelnen sozialemischen Motive genauer zu untersuchen wäre für die heutige gesellschaftstheoretische Debatte sehr wichtig.

Resümee

Die Hauptgesichtspunkte meiner Arbeit sind folgende:

- (1) Die praktische Philosophie Kants kann aufgrund seines Personenbegriffs als eine Idee der Gesellschaftstheorie rekonstruiert werden.
- (2) Diese Idee kann mit der Ergänzung von der Philosophie Max Schelers und im Zusammenhang mit der früheren Kritischen Theorie und der Diskursethik in den heutigen Debatten über die Verantwortungsethik, sozialemischen Implikationen des Pflichtbegriffs und die Moralbegründung aktualisiert werden.
- (3) Man kann die Aktualität der Gesellschaftstheorie Kants in seinem sozialemisch orientierten Begriff der Glückseligkeit, in der kausalen Beschreibbarkeit sowie der freiwilligen Veränderlichkeit der Gesellschaft und in seiner Idee der Gleichheit finden.

Der *Personenbegriff*, der in der „reinen Tätigkeit“ (Kant) oder dem „Aktzentrum“ (Scheler) seine theoretische Basis findet und der Träger der *Würde* und der *Zurechnungsfähigkeit* sein kann, sollte immer die Voraussetzung für eine gesellschaftstheoretische Untersuchung sein. Die Gesellschaftstheorie würde dabei die *Verbindung freier Personen* als Modell der Gemeinschaftlichkeit der Menschen haben. Die Analyse des Personenbegriffs, wie ich sie hier versuchsweise mit Hilfe von Kant und Scheler vorgelegt habe, würde die Debatte über das, was die Gemeinschaftlichkeit von Menschen ausmacht, bereichern, ohne dass die Gesellschaftstheorie dabei einseitig die einer Konsensbildung oder einer Institutionalisierung bleibt.

2

In Bezug auf die nach dieser Forschung zu erwartende nächste Aufgabe soll hier ein Beispiel für die *Anwendung* der Rechts- und Sozialphilosophie Kants skizzenhaft dargestellt werden. Diese Anwendung würde im Kontext des Verständnisses des Modernisierungsprozesses in nicht-europäischen Ländern versucht, hier nämlich in Japan.

Unter verschiedenen Motiven der Rechts- und Sozialphilosophie Kants würde ihr *Eigentumsbegriff* einen typischen Fall der Anwendung des normativen Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft finden, sowohl im Kontext der theoretischen Interpretation als auch im Kontext der geschichtlichen Transplantation der europäischen Systeme. Dieser Begriff besteht aus (1) dem *Recht an einer Sache* als einem „Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren Gesamtbesitze ich mit allen anderen bin“ und (2) dem Rechtsbegriff, der ohne Bezug auf die Macht normativ definiert ist; „ein Recht, da zu sein“.

Durch diese Zusammenfassung des kantischen Eigentumsbegriffs können wir, glaube ich, ein normatives, modernes „Menschen- und Gesellschaftsbild“ herausarbeiten. Wenn wir auch, unter den Ganzen der Rechtslehre Kants, nur die Seite des Sachenrechts betrachten, dann können wir dennoch dadurch einen Typ Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft rekonstruieren. Der Mensch dieses Typs kann nämlich (1) etwas äußeres unter der Bedingung des *Zusammenlebens*, ohne die Freiheit anderer zu stören, als das Seine gebrauchen. Sein privater Gebrauch setzt immer den a priori vereinigten, gesetzgebenden Willen voraus. Dieser verteilt den ganzen Boden und gibt den einzelnen Menschen einen entsprechenden Anteil. Dieses Vermögen bezieht sich auf die *Sensibilität zum auf dem Gesamtwillen beruhenden eigenen Lebensraum*. Der Mensch von diesem Typ kann auch (2) die Rechte von allen anderen Gliedern in der Gesellschaft respektieren und sich diese Rechte immer als a priori gegebene, nicht als von den jeweiligen Machtverhältnissen abhängige *Existenzrechte* vorstellen. Er kann anerkennen, dass alle Leute, die in dieser Gesellschaft leben, immer „ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat“ haben. Dieses Vermögen bezieht sich auf die *Sensibilität zum Lebensraum anderer*. Und diese zwei Bedingungen müssen immer durchs Recht bewahrt werden. Durch diesen Typ Mensch in der Gesellschaft, der mit diesen Bedingungen ausgestattet ist, können wir ein „Menschen- und Gesellschaftsbild“, als ein „*autonom-gesetzgebendes*“, ableiten.

Nun ist es die Aufgabe, auf die folgenden Fragen zu antworten. Die Frage lautet: (1) wie die bis heute vollzogene Modernisierung in Japan nach dem Modell des kantischen

„Menschen- und Gesellschaftsbildes“ eingeschätzt werden kann („Woran fehlt es möglicherweise in Japan, wenn wir das heutige Menschen- und Gesellschaftsbild unter der Perspektive des kantischen beobachten?“) und (2) ob wir möglicherweise in einigen Punkten das moderne Menschen- und Gesellschaftsbild, sofern hier gezeigt, durch die traditionelle Gesellschaftsformation Japans ergänzen können („Inwieweit und auf welche Weise kann man das normativ konzipierte Menschen- und Gesellschaftsbild in die naturwüchsigen Formen der Sozialeinheit Japans integrieren?“). Im Folgenden möchte ich diese Fragen als nicht so scharf voneinander abgetrennt bearbeiten.

(1) Probleme des japanischen Rechtsbewusstseins

Wie andere Nationen hat auch Japan seinen originalen kulturellen Hintergrund, der auf die Formung des japanischen Bewusstseins über die Gerechtigkeit und das festgesetzte Recht Einfluss genommen hat. Japanern, die vor mehr als 2300 Jahren ihre ständige Existenz als Bauernvolk begannen, galt als ihr bedeutendster Wert die Harmonie in einer Gemeinschaft. Weil die Hochschätzung der Harmonie individuelle freie Wertschätzung zu beschränken drohte, gab es in Japan eine Tendenz, fast alle *gesellschaftlichen* Organisationen (Firma, Büro usw.) zu quasi-*gemeinschaftlichen* umzuarbeiten. Wie in der ersten japanischen Verfassung von Shotoku-Taishi 聖徳太子 (574-622) wurde der Wert Harmonie („Wa 和“) immer für den bedeutendsten gehalten. Als in der Meiji-Restauration im späteren 19. Jahrhundert das moderne Rechtssystem in Japan eingeführt wurde, war das Wort „droit civil“ für einige Staatsmänner ein Gegenstand des Ärgers, denn für sie war es sehr irrational, dass die Massen irgendein Recht haben könnten. Tatsächlich hat der Geist des individuellen Rechts sich auch nach der Einführung des modernen Rechtssystems in der tiefen Gesinnung der gemeinen Japaner nicht verwurzelt. Zum Beispiel kam es inmitten des zweiten Weltkriegs nicht selten vor, dass eine in der Stadt wohnende Frau in einem Bauernhof einem Bauern ein Versprechen, einiges Gemüse zu kaufen, gemacht hatte. Nicht lange nachher waren die Objekte an einen anderen Nachbarn verkauft, ohne dass er ein schlechtes Gewissen fühlte. Oder wenn jemand aus der Bevölkerung etwas anderes raubte oder unerlaubt benutzte, fühlte er oft keine Schuld, solange er diesen Gegenstand an den originalen Platz zurückgab. Nicht nur private, sondern auch öffentliche Personen vermischen oft (auch heute noch!) die staatliche Sphäre mit der privaten. Diese Beispiele zeigen, dass in Japan, vielleicht wie in anderen Nationen, die die schnelle und „von oben“ gemachte Modernisierung erlebt haben, das Gesetz und das Rechtsbewusstsein vielen Leuten fremd bleibt. Im Gegenteil,

sich streng nach dem Gesetz zu verhalten wird als formell oder „unnatürlich“ angesehen. Nach dem zweiten Weltkrieg arbeiteten nicht wenige Theoretiker daran, das japanische Rechtsbewusstsein wahrhaft zu *modernisieren*, aber m.M.n. blieben sehr viele vor-moderne Sitten in Japan.

Unter solchen Theoretikern, die sich bemüht haben, in Japan den *Geist der modernen Demokratie* (individuelle Freiheit und Respektierung des Rechts anderer) zu verwurzeln, ist Kawashima Takeyoshi unübersehbar. Zwar trat er mit der Kritik an japanischen konventionellen, irrationalen rechtlichen Verhaltensweisen an die Öffentlichkeit, aber er stieß mit der Bemühung um eine Veränderung im Bewusstsein des Japaners, m.M.n., an eine große Wand, d.h., auf die Macht der Vereinigungskraft der traditionellen Gesellschaft.

Kawashima schrieb: es gab eine außergerichtliche Schlichtung zwischen einem jungen Gelehrten und dem ihn zur Abtretung zwingenden Wohnungsvermieter. Daran nahm er teil, um ihm zu helfen und behauptete, dass der Untermieter mit keiner Zahlung der Miete in Rückstand geraten sei und dass der Vermieter keinen „gerechten Grund“ für die Abtretung erklärt habe. Da brüllte ihn plötzlich ein Komiteemitglied der Anwesenden an: „Wo denken Sie sind wir hier!? Hier ist kein Gericht, sondern ein Ort der Schlichtung. Bei einer Schlichtung soll die Rechtfertigung durch das Gesetz nicht gelten!“¹¹ Danach wurde ihm immer mehr bewusst, scheint mir, wie schwer es ist, durch *Aufklärungsarbeit* im japanischen Gemeinwesen die westlichen Eigentums- und Vertragsbegriffe zu verwurzeln.¹²

Dann änderte er seine Strategien und zielte nicht mehr auf den schnellen Bewusstseinswandel, sondern darauf, eine allgemeine Theorie des Eigentums aufzustellen. Dabei konzentrierte er sich auf die Struktur der Koexistenz des traditionellen empirischen Besitzes (z.B. deutsch „*Gewere*“ oder japanisch; „*Iriai* 入会“) und des modernen idealen Eigentums.

Da verschiedene Kulturen verschiedene Prozesse der Modernisierung durchlaufen haben, sind die Formen der Koexistenz beider nicht einheitlich. Aber wenn ein Gemeinwesen sich auf die moderne Staatsverfassung umstellt, durchlebt es unweigerlich einen Konflikt zwischen dem traditionellen Gerechtigkeitssinn (Gewohnheiten oder

¹¹ Kawashima Takeyoshi Chosaku-syu [Gesammelte Werke] Bd. 4, Tokyo 1981, S. 361.

¹² Der Grund für diese Schwierigkeit besteht auch darin, dass das Gesetz einen technischen Charakter hat, der besonders in der Sphäre des Verkehrsrechts die Assimilierung oder Vereinigung des Gesetzes möglich machen kann. Im Familienrecht ist dagegen die Verschiedenheit des Rechts wegen der kulturellen oder geschichtlichen Bestimmtheit ziemlich groß. Im privaten Recht verhindert also diese kulturelle Verschiedenheit manchmal die Verwurzelung des von außen eingeführten Rechtssystems.

Sitten) und dem modernen formellen Rechtsbewusstsein. Wie ein solcher Konflikt in einer Kultur erlebt wird bestimmt die Art ihres modernen Staats. Wie oben gesagt war in Japan auch nach der Modernisierung die *Harmonie* in einer Gemeinschaft der bedeutendste Wert. Das hat die vorhergehende japanische Staatsverfassung (1889-1947: ungefähr von der Veröffentlichung der imperialistischen Verfassung Japans bis zu derjenigen des neuen demokratischen Regimes) patriarchalisch gemacht und fast allen Organisationen in Japan einen *kollektivistischen* Charakter gegeben. Auch nach dem zweiten Weltkrieg noch hat Japan viele nicht modern-rechtlichen Konventionen, z.B. das System der *Schlichtung* oder den *ungleichberechtigten Dienstvertrag* nicht ganz abgeschafft. Auf diese Tatsache hin begann Kawashima die juristische Bedeutung des traditionellen (vor der Meiji Restauration gängigen) Gewohnheitsrechts — besonders den Aspekt des Privatbesitzes des Iriai Rechts — zu untersuchen. Obwohl er dabei als *Modernist* das moderne Rechtsbewusstsein in der japanischen Kultur zu verwurzeln suchte, hat er *zugleich* klar gemacht, was die Zerlegung der ungesonderten-gesamtbesitzlichen Sphäre durch die politische Hervorbringung des modernen Privateigentums bedeutet.

(2) Verlorene Gütergemeinschaft ; „Iriai“

„Der Gebrauch der Wälder war in Japan das gemeinsame Weiden oder die gemeinsame Nutzung der Gewächse. Dieses Recht der gemeinsamen Nutzung (Iriai) war ein Bestandteil der feudalen Verträge. Durch die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft und damit der Forstwirtschaft nach der Meij-Restauration änderte sich die Form der Nutzung der Weiden oder der Gewächse.“¹³ (8, p.2)

Das Iriai-Recht ist ein Recht des *Gesamtbesitzes* (nicht des *Sonderbesitzes*) für einen beliebigen Boden. Dies entsteht dadurch, dass eine Person mit ihrer Familie in einer Gemeinschaft dauernd wohnt und die von ihr bestimmten gewöhnlichen Normierungen oder Pflichten — Straßenbau, Beteiligung an Versammlungen, Begrüßung, Anbieten des Sakes u.s.w. — vollzieht und daher als ein Mitglied der Gemeinschaft anerkannt wird. „Die klassische Benutzungsform der Iriai-Wälder sah so aus, dass jedes Mitglied (eine Familie als Einheit) einen bestimmten Boden des Waldes ohne strenge Anteile benutzen kann. Bei den vielen Weiden erhielt man auch jetzt diese Benutzungsform, aber der Gewächsgebrauch hat sich geändert. Solange das Mitglied der kollektiven Regelung, z.B.

¹³ Kawashima Takeyoshi Chosaku-syu [Gesammelte Werke] Bd. 8, „Kanshu-Hou-jou no Kenri [Das Gewohnheitsrecht],“ Tokyo 1981, S. 2.

des Termins des Weidens, folgt, kann es jeden Teil dieses Gebiets benutzen.“ Wenn es dagegen nicht mehr in der Gemeinschaft wohnt, dann erlischt manchmal das Recht.

Das Iriai-Recht hat zwei Seiten; eine Seite des *Gemeinbesitzes* und eine des *privaten Gebrauchs*. In Bezug auf die Seite des Gemeinbesitzes ist „charakteristisch, dass es kein ausschließlich privates Gebiet des Mitglieds als Rechtsinhaber gibt. Im Fall des Weidens kann jedes Rind jedes Rechtsinhabers in jeden Teil des Gebiets eintreten. Insofern ist der Boden für alle Rechtsinhaber der Gegenstand der Gemeinbenutzung. Jeder Rechtsinhaber hat natürlich das Benutzungsrecht auf jeden Teil der Weide, zugleich aber hat jeder sein ausschließliches Recht auf das ganze Gebiet nicht. Das bedeutet, dass eine untrennbare Vereinigung der Gemeinschaft-Rechtsinhaberguppe (Einheit) mit dem einzelnen Rechtsinhaber (Vielheit) gesehen wird.“

In Bezug auf die Seite des privaten Gebrauchs „dagegen gehören Gewächsen (Bäume und Pflanzen) zum einzelnen Rechtsinhaber als ausschließliches Eigentum. Der soziale Hintergrund dafür ist der private Landbesitz oder die private Landwirtschaft. Zwar ist dies eine Form der gemeinsamen Benutzung im Sinn des gemeinsamen Gebrauchs des Rechts, aber das heißt nicht, dass der Erfolg des Gebrauchs des Rechts (die Frucht) auch der Gegenstand des gemeinsamen Rechts ist.“ Inzwischen wird der Iriai-Berg (als der Ort, an dem diese Rechtspraxis gilt) wegen intensiven Gebrauchs allmählich verwüstet. Der Grund der Verwüstung besteht nach Kawashima auch darin, dass der *private Vorteil* die *gemeinschaftliche Kontrolle* zerstörte. „Dabei können wir ein Streben nach dem privaten Vorteil sehen. Eine Ursache der Verwüstung des Iriai-Berges ist *der eigentliche Widerspruch zwischen der gemeinschaftlichen Kontrolle und dem einzelnen Gebrauch*.“¹⁴

Das Iriai-Recht hat sich geändert und allmählich aufgelöst erstens durch die inneren Umstände des Landlebens. Das heißt: 1. durch Einführung des Kunstdüngers, eingekauftes Futter oder das Ziegeldach an Stelle des Strohdachs. 2. durch die Änderung des Brennmaterials vom Brennholz zu Holzkohle, Öl oder Propan. 3. durch Reuten, Fremdenverkehr, Bau des Wasserkraftwerks oder der Fabrik u.s.w. Dieses Recht hat sich geändert zweitens durch die äußere Staatspolitik oder Institution. Dies entspricht der Änderung des Grundrechts, der Neuordnung der Grundsteuer, der Verteilung des Landes in den *Staatsbesitz* und den *Privatbesitz*, der Errichtung der politischen Provinzen oder der Kriegseinrichtungen, Wälder- und Weidenpolitik, der Pflege der Wälderquelle und damit dem Verbot der Iriai-Gewohnheit, u.s.w.

Wenn sich der Boden wegen der inneren Entwicklung der Produktionskraft- oder des Unternehmergeistes bei den einzelnen Bauernhöfen und wegen der entwickelten *kapitalistischen Forstwirtschaft* spaltet und der einzelne angewiesen ist, allen bisherigen Rechtsinhabern unentgeltlich zu dienen, oder für bestimmte Personen unter der Bedingung einer Gegenleistung zu arbeiten, dann wird das Iriai-Recht zur Form der abgespalteten Benutzung (Wari-Yama 割山; *Spaltung des Berges*). Dabei kann jeder Rechtsinhaber seinen angewiesenen Teil exklusiv gebrauchen oder damit handeln.

Wenn dagegen wegen der notwendigen Forderung der schnellen Anpassung an die äußere kapitalistische Entwicklung die freie klassische Benutzung des Bodens verboten wird und die Iriai-Gemeinschaft als eine Gesellschaft ihn unmittelbar gebraucht, dann wird das Iriai-Recht zur Form der direkten Benutzung (Tome-Yama 留山; *Direktes Kontrollieren des Berges*). Dabei wird, was die Gesellschaft durch die Benutzung des Bodens erwirbt, zum öffentlichen Vorteil (z.B. Brücke, Wege, Aufbau oder Reparatur des Shinto-Schreins und der Schule, Hilfepflege der Armen oder Kranken) verwendet. Es gab auch eine Möglichkeit, dass es, außer der gemeinschaftlichen Vorteile als der Summe der einzelnen privaten Vorteile, einen anderen für die Gesellschaft eigentümlichen Vorteil gibt, der durch die Unterbrechung oder Verneinung der individuellen privaten Vorteile zustande kommt.

Heute ist das Iriai-Recht nicht von der gewöhnlichen Ordnung des Gebrauchs, sondern von der Angehörigkeit des Bodens in folgende drei Kategorien gegliedert und damit aufgelöst: 1. den *staatlichen Besitz*, 2. den *öffentlichen Besitz*, 3. den *privaten Besitz*. Seit der Einführung des Staatsrechts, das auf dem modernen privaten Eigentum beruht, hat es Anstoß oder Verschmelzung gegeben zwischen dem System der gewöhnlichen Ordnung des Gebrauchs (der Seite des *Gewohnheitsrechts*) und dem der Angehörigkeit des Bodens (der Seite des *Staatsrechts*). „Im Prozess der Durchführung der eigenen Logik mit Hilfe der Staatsgewalt hat die Ordnung des modernen Eigentums die Ordnung des Iriai-Gebrauchs integriert. Insofern das Iriai-Recht sich an die Logik des Staatsrechts angepasst und sich nach diesem geändert hat, hat der Staat es aufgenommen. Das jetzige Iriai-Recht erhält sich in einer geänderten Form dadurch, dass es sich nicht durch die eigene Logik, sondern durch die fremden Begriffe und die fremde Logik im Staatsrecht äußert.“¹⁵

Das Problem bei diesem geänderten Iriai-Recht bestand darin, dass je mehr die Gruppe

¹⁴ Ebd. S. 3-4. H. v. m.

¹⁵ Ebd. S. 12.

der *Eigentumsrechtsinhaber* und die der *Iriai-Rechtsinhaber* sich voneinander trennen, desto heftiger der Gegensatz beider wird. Das heißt: „Wenn ein Eigentumsrechtsinhaber nicht zugleich auch ein Iriai-Rechtsinhaber ist, dann neigt das Iriai-Recht dazu, durch die gesetzliche Wirkung des Eigentums beschränkt oder sogar aufgelöst zu werden. Es kommt nicht selten vor, dass ein Eigentumsrechtsinhaber den Gebrauch der Wälder einem Iriai-Rechtsinhaber beschränkt oder verbietet.“¹⁶ Wenn auch der Iriai-Rechtsinhaber *juristisch* dem Eigentumsrechtsinhaber gegenüberstand, war dennoch meistens das Iriai-Recht relativ schwach, weil der Iriai-Boden meistens nicht dokumentiert wurde und auch die Kontrolle von der Gemeinschaft, die die willkürliche Verfügung der gemeinen Anteile verbot, schwächer wurde. Darüber hinaus förderte das auf dem Prinzip des Privateigentums beruhende *bürgerliche Recht* die Auflösung des Iriai Rechts.

Ferner waren jedoch eigentlich nicht nur die *Wälder*, sondern auch die *Meeresoberflächen* Gegenstände des Iriai-Rechts. Die Meiji Regierung hat, dem Prinzip des „Staatsbesitzes der Meeresoberfläche“ gemäß, das Fischereirecht genehmigungspflichtig und die Fischereivereine zum Rechtsinhaber gemacht und dadurch das Iriai-Recht für die Meeresoberflächen aufgelöst.

Nun ist eine unübersehbare Seite des Iriai Rechts die des *Privatbesitzes*. Eigentlich war der in der japanischen Juristik gebrauchte Begriff „Iriai“, obwohl das Wort „Iriai“ selbst japanisch ist, ein aus dem deutschen Begriff „*Allmenderecht*“ (M. Weber) oder „*Genossenschaft*“ (O. v. Gierke) konstruierter. Die deutschen Sozialwissenschaftler hatten klar gemacht, dass ein Mitglied in einer Gemeinschaft mit dem Allmenderecht seinen eigenen „Anteil“ (Gierke) hatte. Da ein Mitglied der Gemeinschaft in Japan oft sein Iriai-Recht verloren hat, wenn es sie verließ, hielten viele Rechtswissenschaftler es nicht für einen ihm eigenen Anteil, sondern für eine Art des „Nutzungsrechts“ des Bodens *anderer*. Kawashima sah darin ein „unübersehbares Missverständnis des Iriai-Rechts“¹⁷. Zwar scheinen in Japan, dessen Völkern das Recht nicht im Alltag bewusst wird, viele Bewohner auf ihr Recht zu verzichten. Aber das das Eigentum betreffende, den Japanern eigene Problem war dasjenige der *Errichtung des Privatbesitzes durch die Staatsmacht*. Manchmal wurde die Iriai-Gegend aufgelöst und dann in ausschließlich staatliches oder privates Eigentum umgewandelt. Dabei ging *die naturwüchsige Gebrauchsordnung der Länder* verloren. Die Leute, die ihre Iriai-Rechte nicht öffentlich

¹⁶ Ebd. S. 15.

¹⁷ Ebd. p. 79.

dokumentiert hatten, hatten sich manchmal zu leicht der privaten oder staatlichen Eigentumserrichtung unterworfen. Wenn die Leute ihren Gebrauch des Landes (wie Deutsche?) als Recht behauptet hätten, dann würden sie ihre traditionelle Gebrauchsordnung nicht so schnell verloren haben. Und dann würde es nicht vorkommen, dass manchmal *die vom Staat ihrer Iriai-Rechte enthobene Person der in den zum Staatsbesitz gemachten Wäldern wachsenden, für ihr Leben notwendigen Gewächse „beraubt“ und ins Gefängnis geworfen wird.* Daher bedeutet der Akt der Aufklärung von Kawashima nicht nur ein Streben nach der Verwurzelung des modernen Rechtsbewusstseins in uns, sondern auch einen Schutz der *vor* der Transportierung der europäischen Gesetze schon vorhandenen menschlichen Rechte gegen die staatlichen Mächte. Dieser Schutz sollte zugleich seitens der Völker das immanente Streben nach der Mündigkeit fördern.

Nun ist zu fragen als nächste Aufgabe: Die Modernisierung in nichteuropäischen Ländern, auch in Japan, hat sich oft auf die europäischen politischen, ökonomischen und juristischen Systeme, Schulsysteme, Gesellschaftswissenschaften und Philosophien berufen. Auch die deutsche praktische Philosophie (vor allem Kant, Hegel und Marx) wurde in diesem Kontext nach Japan transportiert. Wenn aber diejenige Modernisierung die *negative* Seite, wie sie oben gesehen wurde, hinter die Fassade der hochentwickelten Systemen gesteckt hat, und dadurch sich die vormodernen, gemeinschaftlichen Gewohnheiten wie das *Iriai*-Recht zerstörten, welche Rolle könnte eigentlich der Kern derjenigen praktischen Philosophie gespielt haben, die aufgrund der unveräußerlichen Menschenwürde die Gemeinschaft als Verbindung freier Personen darstellt?

Literatur

- Adorno, Th.W., *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Frankfurt am Main 1973.
- , *Gesammelte Schriften Band 10 · 1*, Frankfurt am Main 1977.
- , *Kants «Kritik der reinen Vernunft» (1781)*, Frankfurt am Main 1995.
- Apel, Karl-Otto., *Transformation der Philosophie*, Band 2, Zweite Auflage, Frankfurt am Main 1980.
- , *Transformation der Philosophie*, Band 1, Zweite Auflage, Frankfurt am Main 1981.
- , *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main 1988.
- , „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?“, in: Apel, Karl-Otto und Kettner, Matthias (Hrsg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1992.
- , „Diskursethik als Verantwortungsethik — eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants“, in: Schönrich, Gerhard und Kato, Yasushi (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main 1996.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Gigon, Olf (Aus dem Griechischen übers.), München 1991.
- , *Politik*, Susemihl, Franz (Aus dem Griechischen übers.), Hamburg 2003.
- Baumgartner, Hans Michael, Honnefelder, Ludger, Wickler Wolfgang, und Wildfeuer, Armin G. Wildfeuer, „Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte“, in: *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, hrsg. Von Günter Rager, München 1997.
- Fichte, Johann Gottlieb., *Grundlage des Naturrechts. Nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1960.
- , *Ausgewählte Politische Schriften*, Batscha, Zwi. und Saage, Richard., Hrsg., Frankfurt am Main 1977.
- Flasch, Kurt., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
- Gehlen, Arnold., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Gesamtausgabe Band 4, Frankfurt am Main 1983.
- Habermas, Jürgen., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981.
- , „Ein Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie“, in: ders. *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main 1985
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Erweiterte Auflage, Frankfurt am Main 1994.
- , „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in: ders. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996.
- , „Kants Idee des ewigen Friedens — aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren“, in: Lutz-Bachmann, Matthias und Bohman, James (Hrsg.), *Frieden durch Recht*.

- Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main 1996.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich., *System der Sittlichkeit*, Hamburg 1967.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, Martin., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56/57, Frankfurt am Main 1987.
- Honneth, Axel., „Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte“, in: Lutz-Bachmann, Matthias und Bohman James (Hrsg.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt am Main 1996.
- Horkheimer, Max., *Gesammelte Schriften Band 11*, Frankfurt am Main 1987.
- , *Gesammelte Schriften Band 2*, Frankfurt am Main 1988.
- , *Gesammelte Schriften Band 3*, Frankfurt am Main 1988.
- , «Himmel, Ewigkeit und Schönheit» Interview zum Tode Theodor W. Adornos in: *Gesammelte Schriften Band 7*
- , *Gesammelte Schriften Band 10*, Frankfurt am Main 1990.
- Horkheimer, Max und Adorno, Th.W., *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer, Max., *Gesammelte Schriften Band 5*, Frankfurt am Main 1987.
- Höffe, Otfried., *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979.
- , „Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Kritik“, in: Schönrich, Gerhard und Kato, Yasushi (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main 1996.
- , «Königliche Völker». *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt am Main 2001.
- , *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003.
- , *Wirtschaftsbürger Staatsbürger Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München 2004.
- Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1978.
- , *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II: Über die Affekte, Buch III: Über Moral*, Lipps, Theodor (Aus dem Englischen übers.), Hamburg 1978.
- Husserl, Edmund., *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, 1987.
- , *Husserliana Gesammelte Werke Band XXVIII, Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, Dordrecht/Boston/London 1988.
- Jonas, Hans., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979.
- Kant, Immanuel., *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band X IX (Handschriftlicher Nachlass VI), Berlin und Leipzig 1934.
- , *Gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band X X III (Handschriftlicher Nachlass X. [Vorarbeiten zur Rechtslehre]),

Berlin 1955.

–, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Werkausgabe V, Frankfurt am Main, 1980.

–, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VII, Frankfurt am Main 1980.

–, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VII, Frankfurt am Main 1980.

–, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe X II, Frankfurt am Main 1980.

–, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe III, IV, Frankfurt am Main 1981.

–, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe X, Frankfurt am Main 1981.

–, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe X I, Frankfurt am Main 1981.

–, *Zum ewigen Frieden*, Werkausgabe Band X I, Frankfurt am Main 1981.

–, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VIII, Frankfurt am Main 1982.

–, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe VIII, Frankfurt am Main 1982.

Kawashima, Takeyoshi., Chosaku-syu [Gesammelte Werke] Bd. 4, Tokyo 1981.

–, Chosaku-syu [Gesammelte Werke] Bd. 8, „Kanshu-Hou-jou no Kenri [Das Gewohnheitsrecht],“ Tokyo 1981.

Kelsen, Hans., *Reine Rechtslehre*, Wien 1967.

Kersting, Wolfgang., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin/New York 1984

–, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1997.

Lutz-Bachmann, Matthias., *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Karl Marx*, Freiburg/München 1988.

–, „Humanität und Religion, Zu Max Horkheimers Deutung des Christentums“, in: Schmidt, Alfred (Hrsg.), *Max Horkheimer: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main 1986.

–, „Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik“, in: Lutz-Bachmann, Matthias., und Bohman, James (Hrsg.), *Frieden durch Recht*, Frankfurt am Main 1996.

–, „Das ‚ethische gemeine Wesen‘ und die Idee der Weltrepublik. Der Beitrag der *Religionsschrift* Kants zur politischen Philosophie internationaler Beziehungen“, in: Städtler, Michael (Hrsg.), *Kants „Ethisches Gemeinwesen“. Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, Berlin 2005.

–, „Das Verhältnis von Ethik und Recht: Der Rekurs auf die Menschenwürde“, (Manuskript, 2006).

Lutz-Bachmann, Matthias und Bohman, James (Hrsg.), *Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main 1996.

Leibniz, Gottfried Willhelm., *Monadologie*, Hamburg 1956.

Marx, Karl und Engels, Friedrich., *Gesamtausgabe (MEGA)*, Zweite Abteilung „Das

- Kapital“ und Vorarbeiten, Bd.1, Berlin 1981.
- Metzke, Erwin., *Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg 1949.
- Plessner, Helmuth., *Die verspätete Nation*, Gesammelte Schriften VI, Frankfurt am Main 1982.
- , *Mit anderen Augen, Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 1982.
- , *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 2003.
- Pieper, Annemarie., „Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem?“, in: *Menschenbild und Menschenwürde*, Herms, Eilert (Hrsg.), Güterslohr 2001.
- Priddat, Birger P., *Eine andere Ökonomie. Eine neue Einschätzung von Gustav Schmollers Versuch einer «ethisch-historischen» Nationalökonomie im 19. Jahrhundert*, Marburg 1995.
- Rawls, John., *Politischer Liberalismus*, Hinsch, Wilfried (Aus dem Englischen übers.), Frankfurt am Main 1998
- Rickert, Heinrich., „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare“, in: *Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1999.
- Scheler, Max., *Beiträge zur Feststellung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, Gesammelte Werke Band1, Bern/ München 1971.
- , Gesammelte Werke Band 9, Bern/ München 1976.
- , *Der Formalismus in der Ethik und Die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke Band 2, Bern 1980.
- , *Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern/ München 1980.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von., *System des transzendentalen Idealismus*, Ausgewählte Schriften Band 1, Frankfurt am Main 1995.
- Schmidt, Alfred., „Kants Geschichtsphilosophie und der neukantianische Sozialismus“, in: Lutz-Bachmann, Matthias und Bohman, James (Hrsg.), *Frieden durch Recht : Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt am Main 1996.
- Schopenhauer, Arthur., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Sämtliche Werke Band1), Frankfurt am Main 1998.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 18. Band („Recht und Gerechtigkeit“), übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Heiderberg- München 1953.
- Weber, Max., *Methodologische Schriften*, Frankfurt am Main 1968.
- , *Politik als Beruf*, in: Gesammelte Politische Schriften, Tübingen 1988.
- Willaschek, Markus., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Weimar 1992.
- Wieacker, Franz., *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2., neubearbeitete Auflage, Göttingen 1967.
- Wolf, Manfred., *Sachenrecht* 19. Auflage, München 2003.
- Wolff, Christian., *Vernünfftige Gedanken (3) (Deutsche Ethik)*, Gesammelte Werke I . Abteilung Band 4, Hildesheim/New York 1976.

–, *Vernünfftige Gedanken (4) (Deutsche Politik)*, Gesammelte Werke I . Abteilung Band 5, Hildesheim/ New York 1975.

–, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*. Gesammelte Werke I . Abteilung Band 19, Nicolai, Gottlob Samuel (Aus dem Lateinischen ins Deutsch übers.), Hildesheim/New York 1981.

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich diese Dissertation selbständig verfasst und nur die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel in Anspruch genommen habe.

17. Okt. 2005

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Kirihara
Vorname: Takahiro
Wohnort: Westendplatz 30 1/2
60325 Frankfurt am Main Germany
Tel.: 0163 649 3081
Geburtsdatum : 24. 06. 1970
Geburtsort : Shimane, Japan
Familienzustand: ledig
Staatsangehörigkeit: japanisch

Schulbildung

1977-1983 Grundschule in Shimane
1983-1986 Mittelschule in Shimane
1986-1989 Höhere Schule in Shimane
1989-1991 Vorbereitungen für das Universitätsstudium
1991-1996 Ökonomiestudium an der Universität für
Wirtschaftswissenschaften in Takasaki im Fach Allgemeine
Ökonomie (BA der Ökonomie)
1996-1998 Philosophiestudium an dem Magisterkurs der Universität
Rissho (MA der Philosophie)
1998-2001 Philosophiestudium an dem Doktorkurs der Universität
Rissho
2001-2003 Philosophiestudium an dem Doktorkurs der Universität
Hiroshima
April. 2003- Philosophiestudium an der Johann Wolfgang Goethe
Universität

Beruflicher Werdegang

März 1998-März 1999 Berufserziehung an der Privatschule „Meiko Gijuku“
März 2001-März 2003 Berufserziehung an der Privatschule „Toshin Yobiko“

17. Okt. 2005