

Reinhard Brandt

*Die Bestimmung des Menschen
bei Kant*





Reinhard Brandt

*Die Bestimmung des Menschen
bei Kant*

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.
ISBN-978-3-7873-1844-5

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2007. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gestaltung: Jens-Sören Mann. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg, Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Vorrede	7
① Einleitung	13
② Die Bestimmung des Menschen – ein Thema der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland, speziell bei Kant	57
③ Der stoische Ursprung der Bestimmungsfrage	139
④ Der Mensch und die Geschichte der Menschheit	179
⑤ Kopernikus und Newton, Hypothese und Gewißheit	223
⑥ Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?	259
⑦ Kritik der reinen Vernunft: Der Gerichtshof	271
⑧ Kritik der praktischen Vernunft: Die Gegenkritik	351
⑨ Kritik der Urteilskraft: Das Brückenwerk der Zwecke	393
⑩ Die Vierte Kritik	497
Schluß	533
Inhaltsübersicht	535
Anmerkungen Kapitel 1–6	539
Anmerkungen Kapitel 7–10	567
Literatur	595
Personenregister	621

Vorrede

Die sittliche Bestimmung des einzelnen Menschen und der Menschheit im Ganzen ist das dirigierende Zentrum der Kantischen Philosophie. Die drei Kritiken (1781 bis 1790) und mit ihnen die übrigen Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, zur Rechtsphilosophie, Ethik und Aufklärung sehen in der Beantwortung der Frage nach der »ganzen Bestimmung« oder dem Endzweck der Menschen das eigentliche Thema und Interesse unserer Vernunft und damit der philosophischen Reflexion. Diese prägnante Zielbestimmung ist nicht das Ergebnis einer isolierten Überlegung, sondern entsteht aus dem Zusammendenken vieler tradierter Systeme und avancierter Zeitgenossen; Kant stellt sich an die Spitze einer Modernisierung der deutschen Philosophie, bei der die schwerfällige Gelehrtenmetaphysik des Wolffianismus durch ein leicht handhabbares Konzept aus Logik, Physik und Ethik¹ abgelöst wird; die Ethik behandelt die moralische Bestimmung des Menschen und damit den einzig unbedingten Wert. Von ihm aus wird die Philosophie organisiert; sie zeigt, »daß die Natur in dem, was Menschen ohne 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 gemeinsten Verstande hat gedeihen lassen.« (A 831) In diesem Sinn ist jeder Mensch Metaphysiker, der Philosoph klärt dieses Existential nur auf und verteidigt es gegen die Angriffe einer dogmatischen oder empiristisch-skeptischen Theorie. Hier liegt die einheitstiftende Idee der kritischen Philosophie, selbst die KrV wird verständlich nur von ihrem Ende her, der »ganzen Bestimmung des Menschen« (A 840), die alle Teile der Vernunft in einem Zwecksystem im Ganzen bestimmt und verlangt, daß die KrV sich als Gerichtshof begreift. Vor diesen Gerichtshof werden Thron und Altar zitiert, er ermöglicht die rechtliche Deduktion der Anwendung der Verstandesbegriffe auf Erscheinungen in Raum und Zeit (Analytik) und destruiert im

Gegenzug die vorgebliche theoretische Vernunftkenntnis von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (Dialektik). Wenn diese drei Gegenstände unseres Glaubens, Tuns und Hoffens aus dem Zugriff der theoretischen Erkenntnis befreit sind, dann können sie zur eigentümlichen Domäne der praktischen Vernunft werden. So wandert bei Kant das Zentrum der Philosophie von der Theorie der Schulmetaphysik zur Praxis, vom Erkennen zum Wollen, vom »Selbst denken« (Christian Wolff)² zum »Selbst denken«, von der Frage nach der statischen Wesenbestimmung des Menschen, »Was ist der Mensch?«, zur Untersuchung seiner Zweckbestimmung in praktisch-dynamischer Hinsicht, damit aber von einer Orientierung an der Vergangenheit zum Selbstentwurf der Zukunft. Bei ihm wendet sich die Menschheit ab von der arché, dem Zeitanfang und der Herrschaft des Geburtsadels und der Erbsünde, hin zu dem, wozu der Mensch generell bestimmt ist. Kant beantwortet die Frage nach der finalen Bestimmung des Menschen so, daß sie in seiner Freiheit und moralischen Selbstbestimmung liegt, und er erweitert diese Idee vom einzelnen Individuum zur Menschheit im Ganzen; er gelangt aus der Reflexion über die Bestimmung der Menschheit zu einem einheitlichen philosophischen Begriff der Geschichte, der nicht mehr nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und die Zukunft der Menschheit umfasst.

Der Primat des Praktischen ist nicht nur ein Phänomen der Kantischen Philosophie und der zweiten Epoche der Aufklärung (1750–1800), sondern er ist vorstrukturiert in der hellenistisch-römischen, vor allem stoischen Philosophie; der Neostoizismus löst den Aristotelismus und die Scholastik ab, die in Christian Wolffs System ihr Ende fanden. Die gemeinsamen Grundüberzeugungen der Autoren nach Wolff, nach 1750, lassen sich nur erklären durch die systematischen Konzepte, die sich Winckelmann und Rousseau, Adam Smith und Kant gleichermaßen durch die Lektüre besonders von Cicero und Seneca aneigneten, sie aktivieren ein gemeinsames Kulturgedächtnis und können sich in ihm verständigen. Der von der Bestimmungsfrage in Deutschland durchzogene Zeitraum ist die zweite Jahrhunderthälfte, 1750–1800. Es erweist sich unter diesem Aspekt als günstig, vom Hellenismus, ca. 320 v. Chr. bis kurz nach der Zeitenwende, als der ersten Moderne, und von der Überwindung mittelalterlicher Vorstellungen in der Neuzeit als der zweiten

Moderne zu sprechen; die zweite greift auf die hellenistische Moderne in vielfältigen Formen zurück, zunächst in England (Francis Bacon, Hobbes) und Frankreich (Descartes, Gassendi), erst um 1750 in Deutschland, der hier nun nachweislich verspäteten Nation. Wie sich die erste Moderne der Ideen- und Polis-Philosophie von Platon und Aristoteles entgegenstellt und den Menschen als autonomen Weltbürger konzipiert, so opponiert die zweite Moderne gegen die Binnenraum-Philosophie des Mittelalters und entwirft den Menschen als Weltbürger in vertraglich zu organisierenden Staaten. Wie die hellenistischen Schulen durchgängig von einem Primat der Lebensphilosophie vor der Theorie um ihrer selbst willen ausgehen, so drängt die zweite Moderne zunehmend zu dem Bekenntnis des »man is born for action«.³

Zugleich gilt, daß die genannten Philosophen kreative Denker sind und nach dem Vorbild der Eklektiker sich jeweils die Gedanken zueigen machen, die sie überzeugen; dazu gehört auch die antike Vormoderne von Demokrit, Platon und Aristoteles. Kant ist wie seine Zeitgenossen in diesem Sinn Eklektiker; die ungeheuren Ressourcen, über die er beim kreativen Weiterdenken der Metaphysik verfügt, kommen aus allen antiken Schulen und aus den drei modernen Ländern England, Frankreich und Deutschland. In der Antike dominieren die hellenistischen Schulen, besonders die Stoa, aber niemand ist im 18. Jahrhundert noch bekennender Stoiker wie etwa Justus Lipsius um 1600; so greift Kant auch auf platonisch-aristotelische Lehren zurück, etwa bei der Benutzung des Formbegriffs. Die kritische Philosophie ist als Philosophie der Philosophie konzipiert, sie versteht sich als Summe und Vollendung der nach ihrem Selbsterkennen strebenden Vernunft und damit als Übergang in eine im Prinzip geschichtslose Metaphysik als Wissenschaft. Eklektik ja, aber unter einem jetzt gewonnenen Vernunftprinzip. Mit der Avantgarde aus England und Frankreich, immer noch mit John Locke, dann jedoch den beiden zeitgenössischen Denkern David Hume und vor allem Rousseau wird die Modernisierung der Reflexion und die Überwindung der absolutistisch orientierten Wolffschen Metaphysik, aber im Gegenzug auch des englischen Empirismus und Skeptizismus versucht.

Es gehört zur heuristischen Methode der vorliegenden Untersuchung, die Lehren und Systeme herauszupräparieren, mit denen

sich die kritische Philosophie auseinandersetzte, die sie angriff oder aufgriff und weiterführte. Man kann philosophische Texte als fertige isolierte Produkte benutzen und dann über sie im je eigenen Horizont, etwa der Ontologie oder Anthropologie, verfügen; hier soll umgekehrt das Problem aufgesucht werden, auf das in der Philosophie eine Antwort gesucht wird, häufig im Rückgriff auf überzeugende Lösungen und Teillösungen, die aus verwandten Situationen schon bereitliegen. Die Rekonstruktion der Auseinandersetzungen, aus denen die Schriften, Vorlesungen und Notizen Kants entstanden, schützt wenigstens tendenziell vor Überformungen des Autors durch spätere Meinungen des Interpreten. Zu klären ist u. a., wie es möglich war, daß Kants Philosophie von den Zeitgenossen enthusiastisch begrüßt wurde, die Universitäten eroberte, daß sie sich selbst als Revolution begriff und sofort nach 1789 mit der Französischen Revolution in eine Parallele gesetzt wurde. Die Bestimmungsphilosophie ermöglicht u. a. die Apotheose der Freiheit und Vernunft auf derselben Grundlage, die in Frankreich von der Monarchie zur Republik der »vertu« und der »liberté, égalité, fraternité« führte. In der ersten Jahrhunderthälfte hätte sich jedermann mit Entsetzen abgewendet, 1789 wußte man, wovon geredet und wofür gehandelt wurde, und stimmte zu, sicher nicht aus ontologischen Gründen. Es soll versucht werden, das komplexe Reflexionssystem der kritischen Philosophie besser als bisher zu durchdringen und seine Faszination, die bis heute dauert, verständlicher zu machen. Dazu gehört, daß die klassizistische Orientierung Kants ernst genommen wird; die antiken Autoren sind im 18. Jahrhundert, also vor dem Historismus, präzise Autoritäten, an denen sich die eigenen Gedanken bemessen. Diese Präsenz wird die Interpretation Schritt für Schritt begleiten; sie will damit die Texte aus dem Oktroy späterer Verstehenshorizonte befreien und die Auseinandersetzungen Kants nicht nur auf die Konstellationen der Zeitgenossen beschränken, sondern in allen nachweislich relevanten Gedankenbezügen aufsuchen.

Die Bestimmung oder auch die »ganze Bestimmung des Menschen« wurde bisher nicht als Leitidee Kants ab ungefähr 1765 entdeckt;⁴ die Herkunft der drei Fragen »Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?« aus dem *Neuen Testament* (d. h. dem Hellenismus) und ihr Zusammenhang mit der Dialektik der KrV

blieb unter den je eigenen Gedanken der Interpreten verdeckt; bei der sog. kopernikanischen Wende wurde die Erde betrachtet und die Sonne vergessen, während Kant beides und damit den Menschen als Bürger zweier Welten im Blick hat. Die KrV von 1781 wurde punktuell als juridischer Traktat freigelegt, als den sie sich überdeutlich selber darstellt, aber worin beruht die Notwendigkeit der Rechtsform des Werks im Ganzen? Diese Frage wurde noch nicht gestellt. Die KpV ist als Gegenkritik konzipiert, die eine neue Willensmetaphysik auf der Grundlage des nicht kritisierbaren Machtworts des kategorischen Imperativs errichtet; die bequeme Auffassung, Kant fordere die Universalisierbarkeit unserer Maximen; unser Entschluß etwa, alle Zäune der Natur zuliebe grün anzustreichen, ist für alle Beteiligten und Betroffenen verallgemeinerbar; aber das kann nicht gut Kants reiner Wille sein. Die Universalisierungsfalle tut sich unvermeidlich auf, wenn man Kants Grundprinzip der Moralphilosophie zeitgemäß auf Menschen restringiert – daß Kant von Vernunftwesen spricht und man da mit der Universalisierung für »alle Menschen« nicht gut vorankommt, merkte schon Schopenhauer an.

Die KdU erörtert in ihrem ersten Teil das ästhetische Urteil wegen seines Anspruchs auf notwendige Geltung; ohne diese postulierte Notwendigkeit gäbe es diese Kritik nicht. Schon die Romantik und Schiller nehmen diese Urteilslehre nicht mehr zur Kenntnis und eliminieren damit den Rechts- und Pflichtcharakter, den das ästhetische Urteil mit sich führt. Im zweiten Teil der KdU werden zwei teleologische Ansätze künstlich verbunden, der des Naturzwecks und der der moralischen Bestimmung. Der eine ist Gegenstand der theoretisch reflektierenden, der zweite der praktisch reflektierenden Urteilskraft. In einer bislang nicht entdeckten Mittelkomposition *zeigt* die Schrift den Ort des Rechtsnachweises des ersten Urteils, während das zweite so wenig einer Deduktion bedarf wie der kategorische Imperativ und das Erhabenheitsurteil. Daß auch die publizierte Einleitung der KdU den Gedanken durch die Mittelkomposition *zeigt* (wie David Hume in seiner zweiten *Inquiry*), wurde übersehen. Kant behauptet im Vorwort und in der Einleitung der KdU die Position einer Vierten Kritik, aber die Kantforschung wollte diese wiederholte Behauptung nicht zur Kenntnis nehmen, weil in den Bibliotheken nun einmal nur drei Kritiken

akkreditiert sind. Nur wenn man die Metamorphose der kritischen Philosophie von 1781 (KrV) und 1788 (KpV) genau beobachtet, kann man nachvollziehen, wie es in der KdU von 1790 zum Gedanken dieser bislang unbemerkten Vierten Kritik kommen kann, nach Kant: kommen muß. In ihr steckt die nicht ausgeführte Frage der letzten Begründung und damit der Einheit der kritischen Philosophie überhaupt.

Die Ausführungen verstehen sich, wie schon deutlich geworden sein dürfte, auch als Beiträge zur Kantforschung; das im Titel angekündigte Thema ist nicht genau begrenzt, und so wird das Buch auch zu einem Kompendium von vermeintlichen oder wirklichen Entdeckungen im erweiterten Gravitationszentrum der Bestimmungsfrage.

Gegenüber der reichen, höchst subtilen und detaillierten Forschung zu Kant ist schon vorweg einzuräumen, daß das hier gewagte Vorhaben nur mit »terribles simplifications« möglich ist. Wir können den Stand der Forschung nur noch peripher ermitteln und erschließen. Erich Adickes erfaßte in seiner *German Kantian Bibliography* (1895) 2832 Titel, der jetzige Stand beläuft sich auf ca. 34500 Veröffentlichungen.⁵

Teile des Buches wurden im Sommer 2005 im Wissenschaftskolleg zu Berlin vorgestellt und weiter entwickelt; im Oktober 2005 fand in Bologna eine Erörterung der juristischen Konzeption der KrV unter der Leitung von Carla de Pascale statt; im Sommer 2006 wurden ausgewählte Thesen des Buches in Halle (Rainer Enskat) diskutiert. Für vielfache kenntnisreiche Hilfe danke ich besonders Ulrike Santozki; Tanja Gloyna (Potsdam) spürte Fehler und Mißlichkeiten im fast fertigen Manuskript auf, Herr Hai-In bereinigte die Orthographie – vielen Dank.

1 Einleitung

Die These der Ausführungen

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen, dem Zweck oder Endzweck meines Daseins und meines Handelns war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Spalding zu Fichte und Schlegel, von Mendelssohn zu Kant, Goethe und Schiller ein Thema der Konversation, der Predigten, der Popularphilosophie und der Spekulation. Der in der Bestimmung enthaltene Zweck des »Wozu bin ich da?« ist im Gegensatz zur akademischen metaphysischen Definitionsfrage »Was ist der Mensch?« durch eine interne Spannung geprägt. Es muß ein höchstes Wesen – die Natur, Gott, die Vorsehung – geben, das den Zweck und damit den Grund des Daseins der Dinge verbindlich vorgibt und das bestimmt, wozu die Steine, die Pflanzen, die Tiere und am Ende auch der Mensch überhaupt existieren. Einzig der Mensch ist aufgerufen, seine Bestimmung zu erkennen und sie in seinem Tun und Lassen wissentlich zu erfüllen. Während die Frage »Was ist der Mensch?« nach der definierbaren *Essenz* des Menschen fragt,⁶ richtet sich die Rede von der Zweck-Bestimmung auf die *Existenz*: Wozu ist der Mensch da? Was soll er tun? Oder besser: Wozu bin *ich* da? Was soll *ich* tun? Die ontologische Wesensfrage zu stellen und zu beantworten ist Sache von Gelehrten, die ihre Erkenntnisse zwar den übrigen Menschen mitteilen können, aber an der Antwort ist eigentlich niemand interessiert, weil sich niemand außerhalb der Universitäten und der Schulen die Frage nach dem Wesen irgendwelcher Dinge oder auch des Menschen stellt. Anders unsere finale Bestimmung; wozu ich als Subjekt bestimmt bin, dies zu fragen und eine Antwort zu finden, daran ist jeder, so die generelle Auffassung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, originär interessiert; bei Kant ist die Erkenntnis der Aufgabe und des Zwecks seines Daseins das höchste Interesse jedes Menschen überhaupt und damit auch der Philosophie. Hier dreht sich die Frage um: Der Mensch ist nicht mehr Gegenstand einer

gelehrten Definition, sondern er selbst stellt die Frage und wird zum Subjekt der Antwort. Die Gelehrten wie Christian Wolff mögen die Frage »Was ist der Mensch?« vollkommen korrekt und schulgerecht beantworten – das Dasein jedes Menschen selbst kommt in ihren Definitionen jedoch nicht vor, denn das Sein ist kein Prädikat, auf das ich durch genaue begriffliche Analyse stoßen könnte; bei der Frage dagegen, wozu ich bestimmt bin, oder, »warum es denn nöthig sei, daß Menschen existiren« (V 378,26) kann ich getrost voraussetzen, daß ich existiere, denn meine eigene Existenz bedarf keines Beweises und keines »*ergo sum*«.

Es sei schon hier darauf verwiesen, daß Kant auch sonst die Wissensfrage zugunsten der Frage nach den mathematischen Relationen und den Kausalfunktionen der Dinge und einer erforschbaren inneren Struktur beiseite läßt. In der KrV ist von einem Fluß und einem Haus die Rede, von einem Hund und einem Teller und natürlich von Menschen; man sucht jedoch vergeblich in der kategorialen Ausrüstung des Verstandes und auch der Vernunft nach einer Möglichkeit, diese Dinge als solche zu erkennen. Kants Antwort: Wir kennen zwar nicht das Wesen und die Realessenz eines Flusses; wir können jedoch einen Gegenstand *x* annehmen und z. B. Funktionen des fließenden Wassers mathematisch und experimentell erkennen und damit unsere Erkenntnis dessen, was flüssig (und nicht gasförmig oder fest) ist, korrigieren und erweitern.⁷ Die KrV ist keine Theorie der Alltagserfahrung, sondern der wissenschaftlichen Klärung der Frage, was eigentlich notwendig als Erfahrung prätendiert werden kann und was nicht. So könnte man sagen, daß wir zwar nicht wissen, was der aus der Alltagserfahrung vorausgesetzte Mensch in seinem Wesen ist, daß sich jedoch trotzdem die Eigentümlichkeit seiner Bestimmung erkennen läßt. Genau dies ist das gegen die Scholastik gerichtete Erkenntnisverfahren der Neuzeit: Eigenschafts- und Relationenerkenntnis gegen Wesenswissen, Funktionen, nicht Substanzen können erkannt, d. h. in beliebig wiederholbarer Form demonstriert werden. Während die Wesenserkenntnis die weitere Forschung blockiert, setzt die neue Konzeption eines Gegenstandes *x* (Lockes »I know not what«) mit einer in die Zukunft hinein offenen Erkenntnis der im und durch das *x* gebündelten Eigenschaften und Relationen die Forschung frei; dies ist genau die Selbstgewinnung der modernen, bis jetzt praktizierten Wissenschaft.

Die Bestimmungsfrage ist stoisch und entspricht den neo-stoischen Konsensen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die von Rousseau zu Adam Smith, von Diderot zu Kant reichen. Im Einklang mit der Stoa lautet das Ergebnis der Nachfrage der Menschen, daß alles andere Seiende dieser Welt keine eigenen, in ihm selbst liegende Zwecke und Absichten hat, sondern nur für den Menschen da ist und daß nur dem Menschen eine Zweckbestimmung an ihm selbst zukommt. Seine Bestimmung ist, wie es Kant pointiert entwickeln wird, seine Selbstbestimmung. Mit dieser Pointe entfallen sogleich zwei Anwärter, die Bestimmung des Menschen auszumachen: Das hedonistische Leben (Epikur) einerseits und das rein theoretische Leben (Platon) andererseits; zum Hedonismus kann der Mensch nicht bestimmt sein, weil er sich in der Erfüllung der Bedürfnisse der außengelenkten Neigungen selbst verliert statt sich selbst zu bestimmen; zur reinen Theorie als solcher kann der Mensch nicht bestimmt sein, weil sie seine wesentlichen Lebensinteressen nicht befriedigt und sie nur einer kleinen Elite zugänglich ist, wie es Platon vorsieht. So bleibt nur der mittlere Weg der »vita activa«, der praktischen Bestimmung, übrig, die nun tatsächlich die Defizite des Hedonismus und der Theorie kompensieren und sich als die wahre Bestimmung jedes Menschen ausweisen kann.

Der Übergang vom statischen objektiven Wesen der ontologischen Frage »Was ist der Mensch?« zur dynamischen, subjektbezogenen und praktischen Bestimmung markiert in der deutschen Philosophie den Weg von Christian Wolff und den Wolffianern zu Kant, oder auch von der ersten zur zweiten Phase der Aufklärung mit der Bruchstelle um 1750. Die Wolffsche Philosophie wird heute korrekt als Schulmetaphysik geführt; sie sieht die Fragen von Gott, der Welt und der menschlichen Seele, aber auch das menschliche Handeln und die Politik primär als Gegenstand der akademischen Erkenntnis. Das Handeln folgt der Erkenntnis, die entsprechend den Vorrang gegenüber der Praxis behauptet, auch wenn sie sich dieser Praxis verpflichtet weiß, wie Christian Wolff betont. Kant fragt: »Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?« Hätte Wolff diese, auf die drei christlichen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens zurückdatierbaren Fragen formuliert, hätte er schreiben müssen: »Was kann der Mensch wissen? Was soll der

Mensch tun? Was darf der Mensch hoffen? Und abschließend: Was ist der Mensch?« Bei Kant dagegen erscheint das dreifache, an der Antwort durch seine eigene Vernunft *interessierte* »Ich«, und die vierte Frage wird in keiner der Druckschriften gestellt, weil die Wesensbestimmung des Menschen obsolet geworden ist. Dies steht für Kant mindestens seit 1764 fest.⁸ Der Mensch ist nur als homo in spe bestimmbar, als Mensch in seiner nie endenden moralischen Selbstgenese mit dem Blick auf den einzigen absoluten Wert und Zweck, die Moral.

An die Stelle der noch von Wolff kultivierten Ontologie tritt um 1750 eine Existenzphilosophie, die sich im praktischen Ich-Bewußtsein verankert weiß. Die Leitfrage unter den drei genannten Ich-Fragen ist, das läßt sich genau verfolgen, entgegen der scholastischen Tradition die zweite: »Was soll ich tun?« Für Platon und Aristoteles und noch den Spätscholastiker Wolff ist das A und O des Menschen und damit auch der Philosophie die theoretische Erkenntnis; das wird von Platon an verschiedenen Stellen seiner Schriften ausdrücklich gesagt,⁹ Aristoteles wiederholt es in der *Nikomachischen Ethik*¹⁰ und bei Descartes und noch bei Christian Wolff setzt die praktische Philosophie die Metaphysik voraus, also die theoretische Ontologie, Theologie, Kosmologie und Psychologie.¹¹ Die Brüche, die Kant vollzieht, sind subtil und kompliziert, weil sie immer zugleich Bruch und Bewahrung sind, weil sich die Reform im Medium der alten Metaphysik vollzieht und daher für den Außenstehenden schwer sichtbar ist. Sie beinhalten jedoch diese Zeitenwende: Fort von der letztlich noch mittelalterlichen Metaphysik zum Wagnis einer Philosophie, in der *jeder* die moralische Bestimmung des Menschen kennt und dem Philosophen nur die entscheidende Rolle einer Aufklärung dieser Kenntnis und der Verteidigung gegen vermeintliche Ansprüche der spekulativen Vernunft zukommt.

Die Bestimmungsliteratur löst die cartesische Frage nach der Gewißheit meiner Erkenntnis durch die Frage nach dem Ziel meines Tuns ab und stellt sich ihr entgegen: Ich finde meine Identität und Bestimmtheit dezidiert nur im *eigenen* Handeln, das nur als selbstbestimmtes möglich ist. Entsprechend ist der Endzweck des Menschen, sich aus der animalischen Fremdbestimmung zur Autonomie »emporn zu arbeiten«¹² und sich gänzlich aus sich selbst in

allem Erkennen, Handeln und ästhetischen Fühlen zu bestimmen. Diese paradoxe Selbst-Verwirklichung aus einem dafür zweckmäßig angelegten Naturfundus ist die Bestimmung und Aufgabe jedes Einzelnen und der menschlichen Gattung insgesamt.

Die Folie der Bestimmungsfrage bewahrt von vornherein vor einer nihilistischen Haltung im Unterschied etwa zur Sinnfrage, die noch offen läßt, ob es einen »sensus vitae« überhaupt gibt und ob unser Dasein nicht am Ende sinn- und zwecklos ist. Die vorausgesetzte Bestimmungsmacht gleicht dem Vater in Cervantes' *Don Quijote*, der drei Söhne hat und sie zu gegebener Zeit zu sich ruft und ihren Beruf und Lebensweg festlegt: Einer von ihnen soll dem König als Kaufmann dienen, der zweite im Wehrstand als Soldat, und der dritte soll Priester werden.¹³ Das sind die klassischen, nach den drei Ständen von Nährstand, Wehrstand und Lehrstand geordneten Lebenswege, zu denen der einzelne Mensch jeweils bestimmt wird. Wozu, so die Frage in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, hat der Weltvater, die Natur oder die Vorhersehung oder der Weltlogos mich generell bestimmt? Welches ist mein Lebensberuf als Mensch, was soll ich hier – im Rahmen der vorausgesetzten Vernunft – nun genau tun und nicht tun? Vielleicht können wir ergänzen: Wozu bin ich als Bürger oder Mensch schlechthin bestimmt, nachdem die Orientierungsfunktion der drei besonderen Stände unter der Obhut des Königs oder des Vaters der Feudalgesellschaft zerfällt oder schon zerfallen ist und auch die Kirche mir keine überzeugende Antwort mehr gibt? Kant (gemäß einer Vorlesungsnachschrift): »Allgemein führen wir noch an: *daß es ganz und gar nicht hier unserer Bestimmung gemäß ist, uns um die künftige Welt viel zu bekümmern; sondern wir müssen den Kreis, zu dem wir hier bestimmt sind, vollenden, und abwarten, wie es in Ansehung der künftigen Welt seyn wird.* Die Hauptsache ist: daß wir uns auf diesem Posten rechtschaffen und sittlich gut verhalten, und uns des künftigen Glücks würdig zu machen suchen. [...] *Die Hauptsache ist immer die Moralität: diese ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und diese ist auch der Grund und der Zweck aller unserer Untersuchungen.* Alle metaphysische Speculationen gehen *darauf* hinaus. *Gott* und die *andere Welt* ist das einzige Ziel aller unserer philosophischen Untersuchungen, und wenn die Begriffe von Gott und von der andern Welt nicht mit der Moralität zusammenhingen,

so wären sie nichts nütze.« (XXVIII 300,38–301,22) Wir sind der Endzweck der Schöpfung und fühlen uns dazu »berufen« (B 426), dieser unserer Bestimmung gerecht zu werden. Die Perspektive ist durch das Woher und Wohin immanent und transzendent; die »ganze« Bestimmung bezieht sich auf das Leben hier und, im moralischen Vernunftglauben, dort. »Die Hauptsache ist immer die Moralität« – die Bestimmung des Menschen kann entsprechend nicht in eine Richtung gehen, die später Kierkegaard, Heidegger oder z. B. der späte Tugendhat suchen, die Religion, das Sichsammeln auf sich selbst oder auch die Mystik.¹⁴ Nach Kant sind dies alles feine Gedanken, die aber den unbedingten Zweck unseres Hierseins verfehlen, die Moral unseres Handelns. Es kommt nicht auf Analysen des Daseins an, sondern auf die verbindliche Angabe des Zwecks unseres Hierseins; ohne gesetzliche Freiheit und Moral findet man nach Kant keine konsistente Antwort.

Die Bestimmungsfrage schließt außer der Sinnfrage auch eine Spekulation über das Schicksal oder »fatum« aus. Kants Kommentar: »Es gibt indessen auch usurpierte Begriffe wie etwa *Glück*, *Schicksal*, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage *quid juris*, in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät [...].« (A 84). Die Bestimmung des Menschen ist deswegen nicht sein Schicksal, weil das Schicksal uns blind von außen trifft, die vernunftgeleitete Bestimmung des Menschen liegt dagegen in seiner Vernunft und Natur, in seinem internen Telos, sich selbst zu bestimmen. Und doch – zitiert Kant nicht zustimmend das stoische Diktum »Quem fata non ducunt, trahunt« (»Wen das Schicksal nicht führt, den schleppt es gewaltsam mit sich«)? Sind wir also dem »fatum« unterworfen? Zum einen ist das stoische »fatum« nicht blind, sondern ist nichts anderes als der Weltlogos.¹⁵ Zum anderen unterliegen wir unausweichlich der moralischen Vernunftbestimmung, die uns zur Selbstgesetzgebung und zum Gehorsam gegen das Selbst-Gesetz zwingt. Unsere Freiheit besteht in der Unterwerfung unter die Notwendigkeit der Vernunft. Mit dieser Selbstbastion und der mitgesetzten Realität von Gott und Unsterblichkeit sind wir vor dem blinden unvernünftigen Schicksal gewappnet; es hat in der Kantischen Welt keinen Ort.

Der Mensch, der die Bestimmung des Menschen zum Thema seiner eigenen Reflexion macht, ist auf seine eigene Vernunft angewiesen, um die Antwort zu finden, denn die Natur oder Vorsehung sagen ihm nur, was er nach guter Prüfung aller Argumente sich selber sagt; da tritt kein Vater auf, der ihn zu sich ruft, auch die christliche Offenbarung, die man nur genau zu lesen brauche, wird nicht mehr ins Spiel gebracht, es sei denn, um im Hinblick auf ihre Vernünftigkeit (Lockes »reasonableness«) überprüft zu werden. Der Mensch also eruiert mit seiner eigenen Vernunft, wozu ihn die über alles waltende Vernunft in das Hier gerufen haben könnte. Die Antworten, die die Autoren der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland auf diese Frage geben, fallen unterschiedlich aus. Johann Joachim Spalding, der 1748 mit seiner *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* den Anstoß zu der Epochendebatte gab, ist, wie sich zeigen wird, konservativ; er hält an der Vorstellung fest, durch seine Vernunft erschließen zu können, was der verborgene Vater der Menschen beschlossen hat. Kant dagegen zieht die Antwort auf die vom Menschen selbst gestellte Frage noch einmal auf den Menschen zurück: Wir sind durch unsere eigene Vernunft dazu bestimmt, uns selbst zu bestimmen. Der Plan der Natur ist, paradox formuliert, daß wir uns gemäß unserer Natur von der Natur emanzipieren. Unsere Vernunftnatur bestimmt uns zum »sapere aude«, zur Freiheit und damit zur Selbstgesetzgebung. Die Formel erhält dadurch ein transitorisches Programm: Es operiert zunächst mit einer dem Menschen externen göttlichen Instanz; sie bewahrt ihn davor, in einem sinn- und richtungslosen Atomismus ins Nichts zu fallen oder an ein blindes Schicksal zu glauben. Die Antwort auf den genauen Inhalt der Bestimmung fällt dann jedoch so aus, daß die externe Instanz den Menschen auf sich selbst zurückverweist, wir also aus einer drohenden Fremdbestimmung (wie die drei Söhne durch den Vater) in die Selbstbestimmung gerettet werden. Unsere eigene Vernunft entdeckt und diktiert, wozu wir bestimmt sind und was wir hier tun sollen; aber dies geschieht nicht durch eine Selbstermächtigung, auf die wir aus eigener Willkür auch verzichten könnten. In einer Zeit, in der Rousseau seinen Staat weder christlich noch atheistisch konzipiert, sondern Gott in einer Zivilreligion als unverfügbare Macht einführt, in dieser Zeit wird in der deutschen Moralphilosophie eine ähnliche Figur entwickelt: Eine überpositive

Macht wird in einer Art »*invocatio Dei*« gesetzt, aber nicht mit einer besonderen inhaltlichen Kompetenz ausgestattet. Die Namen »Vorsehung« oder »Gott« bezeichnen keine erkennbare Entität oder gar den Gott einer Offenbarung, sondern eine Idee, die jedoch für alles Handeln denknotwendig ist. Eben dies ist der Sinn einer Idee, der Kant objektiv-praktische Realität zuschreibt. Sie wird in der besonderen subjektivistischen Wende notwendig aus der Selbstbestimmung generiert. »*Deus est in nobis*«, lautet eine der Formeln der aufgeklärten Selbstfindung oder Selbsterzeugung.

Es gibt keine Kantische Schrift mit dem Titel »Die Bestimmung des Menschen«, und doch läßt sich gut dokumentieren, daß Kant selbst dieses Thema häufig als das eigentliche Zentrum seiner Philosophie bezeichnet; in ihm konvergieren nach seinen Selbstaussagen die drei Kritiken von 1781 bzw. 1787, 1788 und 1790, und auf dieses Thema zielen in der Autorintention mehr oder weniger die Publikationen und Überlegungen, die neben und nach den drei Kritiken auf verschiedenen Gebieten des menschlichen Wissens entstehen. Alles Vernunftinteresse der Menschen und alle Bemühungen der Philosophie zielen letztlich, so die KrV, auf »die praktische Bestimmung des Menschen« (A 464). Der erste Satz der KrV lautet: »Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.« (A VII)¹⁶ Um 1777 zitierte Kant wörtlich aus der *Metaphysik* von Aristoteles;¹⁷ er mußte wissen, daß deren erster Satz lautet: »Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen« – diese Feststellung wird, so vermuten wir, hier aufgenommen und gezielt umformuliert. Nicht das Streben aller Menschen nach – für Kant: theoretischem – Wissen ist das grundlegende Datum einer Metaphysik, sondern das Vernunftinteresse an der praktischen Bestimmung im Rahmen von Bedingungen, die die theoretische Vernunft nicht mehr erfüllen kann und, so fordert die autonome Moral, erfüllen darf. Der Philosoph weiß um den metaphysischen Hunger und Durst, der die Menschen umtreibt.

Um welche Vernunft-Fragen, deren Beantwortung unser Erkenntnisvermögen überfordert, handelt es sich genauer? Kant be-

ginnt sein ungefähr anderthalb Jahrzehnte meditiertes Hauptwerk sicher nicht ohne eine punktgenaue Zielvorstellung dieses Anfangs. Hier also liegt die erste Aufgabe des Interpreten: Worauf richten sich die offensichtlich zentralen, alles in Gang setzenden Fragen der menschlichen Vernunft, also von jedermann? Betreffen sie die beiden Themen der »Transzendentalen Ästhetik«, Raum und Zeit? Oder den Bereich der »Transzendentalen Analytik«, den Verstand, also die Urteilstafel, die Kategorientafel, die Grundsätze? Mit Sicherheit nicht, denn hier handelt es sich um spezielle Themen der Philosophie als einer Angelegenheit von Gelehrten, aber nicht um Fragen, die jeden Menschen als Vernunftwesen angehen und um deren willen die Gelehrten ihr Geschäft betreiben. Kant sagt nicht, die Probleme der transzendentalen Ästhetik und Analytik seien mit einem Interesse der menschlichen Vernunft verbunden. Außerdem zeigt ja die KrV, daß die Bereiche von Anschauung und Verstand keineswegs »alles Vermögen der menschlichen Vernunft« übersteigen, sondern eindeutig in der Transzendentalphilosophie beantwortet werden können. Die Fragen, mit denen das Hauptwerk beginnt, können sich folglich nur auf die drei Themen der »Dialektik« beziehen, also die rationale Theologie, Kosmologie und Psychologie. Hier werden Dinge verhandelt, die nach der Überzeugung des 18. Jahrhunderts jeden interessieren und umtreiben, *Gott*, die *Welt* im ganzen und die Natur der menschlichen *Seele*, besonders im Hinblick auf die Unsterblichkeit. Entsprechend heißt es, daß der Mathematiker für die Auflösung dieser drei Fragen und die Erkenntnis der praktischen Bestimmung des Menschen »gerne seine ganze Wissenschaft dahingäbe« (A 463–464); es handelt sich bei ihnen um den »uns so innigst angelegenen Theil[e] menschlicher Erkenntnisse« (X 269,2–23), »die größte Angelegenheit des Menschen, womit die Metaphysik als ihrem Endzweck umgeht« (XX 329,9–10). Und es sind notorisch die Themen und Fragen, die der alles zermalmende Kant für theoretisch unbeantwortbar hält (entgegen der Meinung der bisherigen Metaphysik, die in ihrer dreiteiligen »metaphysica specialis« gelehrte Antworten präsentierte).

Nun korrespondieren den drei Bereichen der »Dialektik« die bekannten drei Fragen aus der »Methodenlehre«: »Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?« In ihnen vereinigen sich »alles Interesse meiner Vernunft« (A 805). Dieser Zusammenhang

soll später näher erläutert werden: Die erste Frage bezieht sich ursprünglich¹⁸ auf *Gott*, die zweite auf unser freies Handeln in der *Welt* und die dritte auf die Unsterblichkeit der *Seele*; das kann eine nähere Untersuchung klar vor Augen führen.

»Alles Interesse meiner Vernunft« soll sich in den drei Fragen vereinigen. Später wird diese Einheit in der nachgeschobenen (aber nie publizierten) älteren Frage: »Was ist der Mensch?« thematisiert werden; vorerst aber stellt Kant sich mit dem Hinweis auf die Vereinigung und Einheit in eine Tradition, die in der Einheit der moralischen Bestimmung des Menschen die einzige Möglichkeit seiner eigenen Einheits- und Identitätsfindung sieht. In der KpV heißt es z. B.: »[Die Glückseligkeit] ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammen zu stimmen.« (V 431,19–22) Ohne die Erfüllung der Vernunftbestimmung des Menschen zerfällt das Leben in eine bunte Vielfalt, und wir wissen nicht, wer wir sind. Der Mensch bedarf eines einheitlichen Endzwecks seines Daseins, um eine bestimmte, mit sich identische Person zu sein. Und diese Identität ist am Ende sein eigenes Werk, weil sie die Leitidee seines Handelns ist. Eben dies ist die Tat-Bestimmung des Menschen, nicht seine Definition, denn was er in seinem Wesen ist, ließe sich – wenn es möglich wäre – nur erkennen, nicht aber selbst bewirken. Die antischo-lastische Frage lautet: Was soll ich tun, um ich selbst zu sein?

Die KrV und damit die gesamte kritische Philosophie entspringen in der Selbstdarstellung des Autors einer existentiellen praktischen, nicht einer akademisch-spekulativen Aufgabenstellung. Demokrit, der Atomist und Zeitgenosse Platons, schrieb, er wolle lieber eine einzige ursächliche Erklärung finden, als daß ihm das Perserreich zueigen werde,¹⁹ dieselbe Hochschätzung der Theorie um ihrer selbst willen äußern Platon und Aristoteles.²⁰ Nach Kant dagegen gäbe, wie wir sahen, der Wissenschaftler par excellence, der Mathematiker, für die Erkenntnis der praktischen Bestimmung des Menschen gerne seine ganze Wissenschaft dahin, vermutlich eine bewußte Gegenpointe zu Demokrits tradiertem Äußerung. Zur Bestätigung kann eine Passage aus dem Nachlaßwerk dienen: »Der Zweck den die Vernunft mit der Mathematik hat ist sie als das Ausbreitetste und sicherste *Instrument* zu jeder technischen Absicht

(der Kunst) in seiner Gewalt zu haben also irgendeinen Nutzen für Objecte der Sinnlichkeit. – Ein besserer Mensch zu seyn oder zu werden liegt nicht in diesem Plane und obgleich jede Cultur der Vernunft vornehmlich je reiner und dem Einfluß der Sinne aufs Begehrungsvermögen unabhängiger sie ist den Geist zum Denken überhaupt stärckt so bleibt es doch unbestimmt welchen Endzweck die Vernunft ihm anweise und an dem vollendetsten Mathematiker hat man nicht den mindesten Grund einen moralisch/besseren Mensch anzutreffen [...].« (XXI 244,2–11) Die Klärung spekulativer Probleme ist nur ein Mittel, die praktische Bestimmung des Menschen vor theoretischen Zweifeln und Einwänden zu bewahren. Ein Eigenwert kommt ihnen entschieden nicht zu, und zwar sowohl in der philosophischen Spekulation wie auch psychologisch-empirisch: Die Frage, wozu er in diesem Leben bestimmt ist, findet der Wissenschaftler spannender und wichtiger als die Lösung eines Problems seiner speziellen Disziplin, womit jedoch über die interne Autonomie und Interesselosigkeit der theoretischen Erkenntnis als solcher nichts gesagt ist.²¹ Die KrV sieht ihr eigenes Zentrum also in der praktischen Vernunftbestimmung des Menschen, in deren Dienst die gelehrten Untersuchungen über Anschauung und Verstand unternommen werden. Ihr Ergebnis ist nur negativ, wie es zunächst heißt. Zunächst, denn diese Auffassung wird nach 1781 geändert und passt nicht mehr, wie wir sehen werden, in die Selbstinterpretation von 1790, in der die KrV umstilisiert wird zu einer »Kritik des Verstandes«. Diese ist der Theorie gewidmet, sie steht jedoch nach wie vor unter der Ägide der Bestimmungsfrage, die nun in anderen Teilen der Philosophie thematisiert wird.

Am alles bestimmenden Ende der KrV wird im Architektonikkapitel gesagt, Philosophie sei »die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.« (A 839) Ohne den mosaischen Tiefsinn dieses Satzes ausloten zu wollen, greifen wir die Formel von der Teleologie der menschlichen Vernunft heraus: Wenn die gesamte kritische Philosophie unter der Zweckidee der Bestimmung des Menschen steht, dann muß sie final auf diesen Zweck hin organisiert sein; die Vernunftnotwendigkeit, die sich in ihr geltend macht, hängt nicht an

zielblinden Demonstrationen, sondern an strategischen Überlegungen der Zielerfüllung. Wenn gesagt wird, Gedanken ohne Inhalt seien leer, Anschauungen ohne Begriffe seien blind (A 51),²² dann können sich die Gedanken der kritischen Philosophie selbst keinen Inhalt in einer Anschauung suchen, sondern bedürfen eines anderen Kriteriums oder dirigierenden Zentrums: Eben dies läge gemäß der Teleologie der menschlichen Vernunft in der Bestimmung des Menschen und damit im höchsten Vernunftinteresse. Verfolgt man die wahrhaft halsbrecherischen Kantischen Beweise, man denke an so spekulative Begriffsbewegungen wie die in der Erhabenheitsanalyse der KdU, dann kann die Annahme erlösend zu sein, daß über Gelingen und Mislingen der Zweck des Ganzen entscheidet. Es heißt z. B., die praktische Freiheit sei angewiesen auf den theoretischen Nachweis der transzendentalen Freiheit im negativen Sinn;²³ aber was geschähe, wenn einerseits der kategorische Imperativ ein Faktum des Bewusstseins ist und andererseits die Transzendentalphilosophie die Meinung, wir seien frei, als Illusion erwiese, so wie es z. B. David Hume tat? In der »teleologia rationis humanae« ist offenbar die theoretische Vernunft a priori auf das praktische Ziel gerichtet und erfüllt das Desiderat der praktischen Vernunft so, wie die Postulatenlehre der KpV die objektive praktische Realität von Gott und Unsterblichkeit nur auf Grund des Bedürfnisses der reinen praktischen Vernunft nachweist.

Die Definitionsfrage »Was ist der Mensch?« ist ein Problem der *Erkenntnis*; die Bestimmung des Menschen führt dagegen auf eine weitere epistemische Komponente, die des *Bewusstseins*. Der Mensch kann sich seiner Bestimmung genau bewußt sein, auch wenn er sie nicht wie der Philosoph klar und deutlich zu erkennen vermag. Im Bewusstsein bin ich selbst engagiert, es teilt sich meinem ganzen Dasein mit und kann als Selbstgefühl gespürt werden; die Erkenntnis dagegen bewegt sich von vornherein auf dem ichneutralen Gebiet austauschbarer Propositionen. Mit der Dominanz der praktischen Philosophie und der Bestimmungs- und Zweckfrage meines Daseins muß notwendig die Rückbindung der Erkenntnis an das agierende Subjekt wachsen und damit der Bewußtseinsbegriff gegenüber der rationalistischen Schulmetaphysik an Bedeutung gewinnen. Hierzu gehört auch die neue Relevanz des Interesses, das zum höchsten Bereich in der kritischen Philosophie

avanciert; an der Bestimmung unseres Daseins nehmen wir notwendig ein Vernunftinteresse und sind somit immer schon latente Metaphysiker, denn über dieses Vernunftinteresse hinaus gibt es auch keine Philosophie mehr. Die Vorläuferfigur des Interesses ist die stoische »cura«, Lockes »concernment«, die Selbstsorge des Menschen und Lebewesens.

Die Frage nach der Bestimmung des Menschen ist Kant vorgegeben; sie bildet ein zentrales Motiv der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur, aber sie ist schon vertraut als Thema der stoischen Philosophie. Wozu sind wir geboren,²⁴ welches Ziel hat uns »die« (nicht »unsere«) Natur gestellt, fragen die Stoiker und erblicken in der Beantwortung dieser Fragen Zentrum und Ziel ihrer Bemühung, auch in der Theorie, denn alle theoretische Bemühung folgt einer praktischen Zwecksetzung. »Die« Natur gerät in der stoischen Philosophie zu einem Gesamtsubjekt, das es weder bei Platon noch Aristoteles gibt; »die« Natur ist geistdurchwirkt, sie ist göttlich und identisch mit der Vorsehung. Es ist kein Zufall, daß sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Neostoizismus ausbreitet und den Platonismus und Aristotelismus verdrängt; die Stoiker geben mit ihrer teleologischen Vorsehungsphilosophie, ihrem Kosmopolitismus, ihrer Naturapotheose und ihrer Selbst- und Existenzphilosophie entscheidende Vorlagen für die Selbstkonzeption und die Orientierung in einer neuen Menschheitssituation, in der alte Einhegungen von Thron und Altar zerfallen und der nachdenkende Mensch den Zweck seines Daseins und Handelns selbst bestimmen muß. Die hellenistischen Ideen konnten mutatis mutandis neu verwendet werden, von Rousseau so gut wie von Kant. Die systematische Ausgestaltung jedoch im Netz eigenständiger Probleme der überkommenen Metaphysik, etwa der neuzeitlichen Positionen des Rationalismus (Leibniz, Wolff) und des Empirismus (Locke, Hume), und der Entwurf eines dynamischen, progredierenden Welt-, Rechts- und Erkenntnissystems, das sind Kants eigentümliche Leistungen, die den Übergang aus einer eher traditionalistischen Denkweise in eine moderne markieren.

Die Bestimmungsphilosophie der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts leistet einen entscheidenden Beitrag bei der Überführung der christlichen Offenbarungsreligion in eine universalistische Moralphilosophie. Man nehme folgende eher marginale Bemerkung

Kants in der »Kritik der ästhetischen Urteilskraft«: Die bloße Rhetorik und Beredsamkeit könne »weder für die Gerichtsschranken, noch für die Kanzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen, oder um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniß und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht zu thun ist: so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäftes, auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst zu überreden und zu irgend jemandes Vortheil einzunehmen blicken zu lassen.« (V 327,9–17) Die Prediger auf den Kanzeln unterrichteten die Bürger über ihre Pflichten und sonst nichts! Es ist dies die Quintessenz auch der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Was in Frankreich zur selben Zeit mit einem starken antichristlichen Affekt in die Tat umgesetzt wird, fordert Kant als innere Konsequenz des Christentums selbst. Spalding schrieb als Kirchenmann 1748 von der *Bestimmung des Menschen*, ohne der Erlösungsreligion noch eine Funktion zuzubilligen und sie in den ersten Auflagen auch nur zu erwähnen. Die stoisierende Vernunftreligion ließ sich als Fortentwicklung und Aufklärung des eigentlichen christlichen Gedankens fassen. Die Lehre von der Erbsünde, von der uns Christus erlösen sollte, war obsolet geworden unter der aus England kommenden Selbst-Philosophie: Man kann nicht gut von Sünden erlöst werden, die man nicht selbst begangen hat. Damit ist der Kreuzestod liquidiert; es kommt nun darauf an, die christliche Kirche friedlich in eine Schule der Moral zu verwandeln. Der Glaube, so lehren Spalding und auch Kant, ist ein Folgephänomen der Moral, er ist nicht umgekehrt deren Voraussetzung, wie die Kirche wollte. Gegen diese stille Umkehr von Grund und Folge hatte die Orthodoxie keine guten Argumente, und bis zur Romantik konnte die Vernunft ihren Primat behaupten. Mit einem späteren Begriff: Spalding und Kant treiben Ideologiekritik, indem sie den Menschen aus der subtilen paternalistischen Fremdherrschaft befreien und zur praktischen Selbstbestimmung führen.

Das Thema der Bestimmung des Menschen gehört ursprünglich zur Populärphilosophie, wie nachher dokumentiert werden soll; die Einbettung dieser jedermann zugänglichen Frage in höchst gelehrte Untersuchungen ist ein Charakteristikum der Kantischen Philoso-

phie, die den Riß zwischen exoterischer und esoterischer Reflexion überbrückt und so im Gegensatz etwa zur Philosophie von Platon, Aristoteles, von Descartes und Leibniz das Versprechen enthält, in ihr werde die Sache aller Menschen überhaupt verhandelt; jedes »Ich« stellt *selbst* die Fragen, die Kant anfänglich aufruft und zum Leitmotiv seines Werks macht. Die KrV zeigt, daß die überkommene Philosophie auf Irrtümern beruhte; daher tritt Kant als Alleszermalmer auf. Auch hier gibt es die Vorzeichnung in der hellenistischen Philosophie, die entschieden und explizit für die Bestimmung des Zwecks unseres Daseins entwickelt wird und die theoretische Fragen wie die der Logik, der Erkenntnistheorie oder Kosmologie nur zum Abweis von Systemen behandelt, die andere Lebensorientierungen aufweisen wollen, so die Stoiker gegen die Epikureer und Skeptiker, die Skeptiker gegen die Stoiker und Epikureer und diese gegen Stoa und Skepsis.

Kant gibt dem durch die römisch-stoische und die zeitgenössische Literatur vorgegebenen Thema eine besondere Wende. Sie liegt erstens in der Zuspitzung darauf, daß der Mensch zur *Selbstbestimmung* bestimmt ist und daß dies impliziert, daß er auch seine Bestimmung selbst schon bestimmt, denn über die Bestimmung kann und soll nur die allgemeine, ergo auch eigene Vernunft befinden. Die zweite, schon kurz genannte Zuspitzung liegt in der Ausweitung vom Individuum zur Menschengattung, von der Einzelexistenz zur Menschheit in ihrer Geschichte.²⁵ Es ist die Aufgabe des Philosophen, nicht nur zu erforschen, wozu genau der Einzelne in seinem Leben bestimmt ist, sondern auch, den Zweck der Menschheitsgeschichte zu benennen. Die Zuspitzung der Bestimmung zur Selbstbestimmung radikalisiert die alte Autonomie-Formel, gemäß der der Weise sich selbst das Gesetz sei. Die Ausweitung zur Bestimmung der Menschheit im ganzen nimmt Motive von Rousseau auf, wendet sie jedoch in eine moralische Fortschrittsgeschichte, die den Blick von der Vergangenheit und Gegenwart in die Zukunft richtet, vom Betrachten und Rousseauschen Lamentieren fort ins vernunftgeleitete Handeln.²⁶ Daß hier die Aufklärungsformel, das erneuerte Fanal des »sapere aude« stillschweigend immer schon einformuliert ist, versteht sich von selbst.

»Sollen wir den wahren Menschen in den Wäldern von Nordamerika suchen?«²⁷ Diese Frage von Isaak Iselin beantwortet (ideal-

typisch) Rousseau mit Ja, Kant (wie Iselin) mit Nein. Nach Rousseau erzeugt der Mensch in der Gottesschöpfung Unheil und ruiniert und verliert sich selbst, nach Kant ist es dagegen seine nie endende Bestimmung, sich aus der Tierheit der Natur emporzuarbeiten und sich selbst zu bestimmen. Entsprechend dieser den Urwäldern abgewandten Richtung benutzt Kant die Rede vom »wahren Menschen« nie in seinen publizierten Schriften: Den wahren Menschen gibt es nicht, weder am Anfang der Geschichte noch am nie erreichten Ziel.

Die Pflanzen und Tiere haben den Zweck, geschichtslos in einem individuellen Lebenszyklus zu entstehen, zu blühen und zu vergehen und die ihnen in der großen Symbiose der Natur zugedachten Funktionen zu erfüllen, deren Zweck nicht (wie bei Platon und Aristoteles) in ihnen, sondern immer außerhalb ihrer liegt. Die Autonomie, zu der nur der Mensch von der Natur bestimmt und befähigt ist, transzendiert dagegen die Natur; sie ist eine dynamische Aufgabe der Selbstfindung und Selbstverwirklichung des Vernunftwesens Mensch durch die eigene Vernunft. Durch die Erweiterung der Frage nach dem Wozu der Existenz des menschlichen Vernunftwesens vom Individuum zur Menschheit im ganzen gewinnt die Bestimmungsfrage zwei Formulierungen und zwei Adressaten, jeden einzelnen und alle insgesamt; es wird sich zeigen, daß die beiden Bestimmungen teils konvergieren, teils aber in einen Konflikt geraten, der nur mit dem nicht erlebbaren Ende der Geschichte aufgehoben würde. Der einzelne ist dazu bestimmt, sich von den Einflüsterungen der Neigungen bei der *Handlungsentscheidung* zu befreien und dem Moralgesetz seiner eigenen Vernunft zu folgen, die Menschheit im ganzen ist dagegen bestimmt, die bisherige Naturgeschichte der Gattung endlich in eine Geschichte der Menschen selbst nach dem Prinzip rechtlicher Autonomie zu verwandeln. Beide sind dazu bestimmt, sich ihre Vernunftbestimmung zueigen zu machen und endlich mündig zu werden und sich des eigenen Verstandes zu bedienen. Die Gattungsbestimmung führt jedoch im Konfliktfall dazu, daß das Individuum zum bloßen Mittel der Verwirklichung des Gesamtzwecks, der menschheitlichen Selbstbestimmung, wird, denn die kollektive Vorsehung oder Natur verfährt zur Erreichung ihres Ziels rein utilitaristisch, ihr heiligt der Zweck jedes Mittel, der Einzelne dagegen ist distributiv zum Handeln un-

ter der strikten Bedingung der Gesinnungsethik bestimmt: Er soll jedes Mittel prüfen, ob es den Kriterien der Sittlichkeit gerecht wird oder nicht. In diesem Kontrast kooperieren und konfliktieren zwei Subjekte; auf der einen Seite ist es die zweckorientierte providenzielle Natur, die die Menschheitsgeschichte mit der entfesselten Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht, des Willens zur Macht eines jeden gegen alle anderen vorantreibt, auf der anderen Seite steht das singuläre menschliche Subjekt, das seine Handlungen einer strikten Mittelkontrolle und Moral unterwerfen soll. Diese Natur, dieser Naturdämon, nimmt an der moralischen Qualität der Handlungen einzelner Menschen keinerlei Interesse, und entsprechend ist unsere moralische Anstrengung oder Korruption im privaten oder öffentlichen Leben für die Menschheitsgeschichte völlig belanglos. Kant liefert die Diagnose einer schizophrenen Welt: Auf der einen Seite steht die liberale Konkurrenzökonomie, in der der einzelne agierende Mensch verdinglicht und einer von keinem greifbaren Subjekt beherrschten Gesetzmäßigkeit unterworfen ist, auf der anderen Seite fordert der kategorische Imperativ ein Moralverhalten, von dem die progredierende Ökonomie keine Notiz nimmt. Nur der Vernunftglaube an Adam Smiths »unsichtbare« (bei Schiller: »stille«)²⁸ Hand der Vorsehung schützt vor dem Blick in den Abgrund.

Auf eine andere Weise als beim singulären Individuum und der Gattungsgeschichte treten Natur- und Vernunftbestimmung bei bestimmten Menschentypen auseinander. Es sind die Farbigen und die Frauen. Neben der bisher genannten Vernunftnatur, die den Menschen und die Menschheit zur moralischen Selbstbestimmung bestimmt, gibt es eine andere, eine biologische Natur, die einen Teil der Menschheit, numerisch den weitaus größeren, zu einem anderen Dasein, wenigstens nicht zur Selbstbestimmung bestimmt. Eine Frau ist weder zur wissenschaftlichen Erkenntnis befähigt noch zur sittlichen Autonomie und bürgerlichen Selbständigkeit, und dasselbe gilt im großen ganzen für die farbigen Rassen oder gar alle Nichteuropäer; hierauf ist einzugehen, auch um den Preis, daß damit in das frohgemute Bild der Kantpublizistik düstere, uns heute abstoßende Farben eingetragen werden.

Wenn von der Bestimmung des Menschen gesprochen wird, ist immer zugleich ein Ganzes mitgesetzt, von dem die Bestimmung

ausgeht und innerhalb dessen sie spezifizierbar ist; es ist in concreto zunächst das Ganze einer finalistisch konzipierten Welt im Diesseits und Jenseits, aber auch der Natur, in der alles wie in einem Organismus seine zweckbezogene Funktion hat und des näheren gefragt werden kann, welches die besondere Bestimmung des Menschen sei – und nicht einer anderen Tiergattung oder einer Pflanzensorte. Also: Das Stichwort der Bestimmung führt in ein holistisches Konzept, welches die speziellen Ausführungen stets im Auge behalten müssen. Es ist wichtig zu sehen, daß die Kantische Philosophie überhaupt meist von einem Ganzen ausgeht, das sie dann im Lauf der Untersuchung (zirkulär?) als wirklich erweist. Ein Beispiel: Die »Rechtslehre« (der erste Teil der *Metaphysik der Sitten*) beginnt mit dem Rechtsbegriff, bezieht ihn jedoch auf ein Ganzes von Gesetzen, innerhalb deren er überhaupt denkbar ist. Thomas Hobbes dagegen führt den Rechtsbegriff ein als eine Qualität, die dem Individuum zukomme, das in bestimmten Situationen nicht anders handeln könne als mit einer Abwehrreaktion; eine Handlung, die man nicht vermeiden könne, müsse erlaubt sein, zu ihr habe man ergo ein Recht.²⁹ Bei Kant realisieren die Rechtspersonen das Ganze, aus dem und zu dem sie als Personen bestimmt sind, bei Hobbes dagegen haben alle ein Recht gegen alle und lassen sich nur mit ange drohter Gewalt in ein friedliches, von allen notwendig gewolltes Ganzes eingliedern. Wir werden versuchen nachzuweisen, daß die kritische Philosophie von einer derartigen teleologischen Gesamtvision geleitet ist, auch dann, wenn sie dieses Ganze nicht thematisiert. Sie ist entschieden finalistisch, nicht atomistisch und physikalistisch; Kants Philosophie sucht dieses zweckhafte Ganze in seinem finalen System zu rekonstruieren und als den eigentlichen Zielpunkt der Philosophie und der menschlichen Vernunft überhaupt aufzuzeigen – hier liegt die »Seele des Systems« (IV 374,11–12) und das Zentrum seiner Philosophie und der Vernunft selbst: in der selbstbezüglichen »teleologia rationis humanae« (A 839).

Der Mensch ist moralischer Endzweck und der letzte Zweck der Natur; das ganze Universum ist auf ihn, den einzigen Vernunft-Bewohner des Erdplaneten, ausgerichtet, nichts anderes in dieser Welt hat eine eigene Bestimmung, sondern fungiert nur als Mittel für ihn, den Menschen. Kant vertritt einen radikalen Anthropozentrismus und rettet aus dem Selbst des Menschen zugleich wiederum

das zweckhafte Ganze. Deswegen greift die Vorstellung vom Subjektivismus der kritischen Philosophie um die Hälfte zu kurz; denn das Selbst des Menschen ist nicht subjektiv, sondern im höchsten Maße objektiv, so objektiv, daß es im Praktischen durch keinen Gott übertrumpft werden kann. Um dies zu zeigen, soll die sog. kopernikanische Wende, von der die »Vorrede« der 2. Auflage der KrV spricht, genauer untersucht werden; in ihr wird die Erdposition der Erscheinungserkenntnis des Verstandes relativiert, aber nur, um die Sonnenposition der reinen praktischen Vernunft und damit der Moral zu verabsolutieren. Hier ist jeder Mensch »roi soleil« und keinem Gott in seiner Gesetzgebung untertan.

Die Bestimmung des Menschen führt auf seine eigene Nobilitierung. Die Spannung zwischen dem häufig kläglichen Sein und der seelenerhebenden Bestimmung, die den Menschen hinaufreißt in die eigentliche Aufgabe seines Hierseins, liegt schon im Zweck seiner Existenz. Der Bürger, der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nach seiner Bestimmung fragt, nimmt die Stafette der Aristokratie auf und adelt sich selbst; zur moralischen Selbstbestimmung bestimmt, ist er keiner Macht auf Erden unterworfen, seine Souveränität entspringt keiner schwer durchschaubaren Vergangenheit, sie ist nicht absolutistisch, sondern steht unter dem selbstgegebenen Vernunftgesetz, das gleichermaßen für alle anderen Vernunftwesen gilt. Dieses Bewusstsein der gleichen Freiheit unter Gesetzen führte von den Anfängen der Bestimmungsfrage hin zur Rede vom Enthusiasmus der Revolutionierenden und aller Zuschauer der Französischen Revolution.

Wir können schon hier sehen, daß im Thema der Bestimmung des Menschen unterschiedliche Stränge der Philosophie verbunden, vielleicht auch nur gebündelt werden; Kant widmet der Einheit der schon genannten Bereiche keine besondere Untersuchung. Moral als Selbstbestimmung, die Geschichtsidee der Menschheit, die Rechtsphilosophie, die der Moral entspringt und den Leitfaden für die Geschichtsphilosophie abgibt, des weiteren die Erkenntnistheorie in der KrV, in der der Mensch als Gesetzgeber der Natur fungiert, also selbst die – doch gegebenen – Quellen, den Umfang und die Grenzen seiner Erkenntnis bestimmt. Diese heterogenen Bereiche werden unter den Stichwörtern der Bestimmung des Menschen, der Selbstbestimmung, der Selbstgesetzgebung und Selbstaffektion

behandelt, die Thematisierung der Einheit und internen Struktur dieser Bereiche ist jedoch Aufgabe des Interpretieren, die jetzt auf Grund zahlreicher Forschungen besonders der letzten Jahrzehnte besser lösbar ist als früher.

Ein Beispiel ist die Rechtsphilosophie, die erst in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts eine angemessene Beachtung fand. Hiermit konnte der Blick frei werden für den Befund, daß die gesamte KrV von einem juridischen Vokabular durchdrungen ist. »Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätze ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen.« (A 751) Die KrV ist das Ende des Naturzustandes und des Absolutismus Hobbesscher Prägung, sie *ist* der Gerichtshof der Vernunft, sie ist der »oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation« (A 669). »Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist.« (A 738) Es muß untersucht werden, welche Funktion dieser rechtliche Aspekt in der neuen Transzendentalphilosophie hat; es kann sich nicht bloß um austauschbare Metaphern oder ein Analogon handeln,³⁰ sondern um ein wesentliches Moment in der Selbstkonstitution der neuen Philosophie. Die Feststellung, die Vernunft selbst sei rechtlich,³¹ trifft auf die Vernunfttradition vor der KrV nicht zu; gesucht ist der Grund, warum Kant diese Neuerung 1781 einführt. Die juridische Verfassung der KrV wird dadurch *notwendig*, daß die praktische Vernunft, die die Bestimmung und den Endzweck des Menschen als absolute Norm enthält, fordern muß, über die objektive praktische Realität Gottes und der Unsterblichkeit ohne eine mögliche Gefährdung durch theoretische Beweise zu verfügen (vgl. bes. V 146–148). Die KrV hat diese erste fundamentale Aufgabe, die Erkenntnisbehauptungen der theoretischen Vernunft grundsätzlich zu prüfen; dies kann nicht mit den Mitteln wiederum einzelner theoretischer Beweise geschehen, sondern nur durch die transzendente Klärung der generellen Beweismöglichkeit. Diese transzendente Klärung ist qua Forderung der praktischen Vernunft normativ-rechtlicher Natur, denn

ihr absolutes Soll enthält analytisch das Recht auf die Mittel, die zur Verwirklichung des Gebotenen notwendig sind, hier: den theoriefreien Vernunftglauben an Gott und Unsterblichkeit. Die praktische Vernunft erzwingt also den Überschritt aus einem rein epistemischen Vernunftverfahren in ein deontologisches, speziell rechtliches. Damit ist es zugleich notwendig, Erkenntnissätze als Erkenntnisbehauptungen oder -ansprüche zu fassen, die sich an eine Öffentlichkeit wenden; sie besagen also nicht nur etwas über bestimmte Sachverhalte, sondern prä tendieren zugleich das Recht, diese Sätze aufstellen zu können, »justifiziert« zu sein. Hier liegt eine der spannenden Innovationen der KrV, die genau untersucht werden muß: Die Rechtfertigung von Erkenntnisansprüchen, nicht ihr Wahrheits- oder Konsistenzausweis. Und dies alles ist zu beziehen auf die Natur der Vernunft als eines einheitlichen Zwecktötums. Die Neubestimmung der Vernunft in dieser teleologia rationis humanae führt dazu, daß das Urteil zu bestimmen ist als eine öffentliche Handlung zum Zweck der öffentlichkeitsfähigen Erkenntnis. Die Öffentlichkeit kann in der KrV kein Freiraum für menschenfreundliche Diskurse sein, sondern ist rechtlich geordnet unter dem neuen höchsten Gerichtshof der Kritik, der Rechtsfindung im Namen der praktischen Vernunft.

Aber zugleich bleibt im Werk eine weitere Spannung zwischen zwei Polen. Auf der einen Seite ist die Einheit des »Ich denke« nach Kant selbst das Zentrum der Selbstreflexion: »Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.« (B 134) Auf der anderen Seite steht der öffentliche Gerichtshof der Vernunft als das höchste Entscheidungsorgan in der Verfassung der Vernunft, die sie sich in der KrV selbst gibt. Während im subjekttheoretischen Teil das »Ich denke« nichts von der Öffentlichkeit und vom Gericht zu wissen braucht, tritt das »Ich denke« umgekehrt nicht als solches im Gericht auf. Diese beiden, von Kant getrennten und doch verschränkten Aspekte von Teil und Ganzem der KrV haben später unterschiedliche Karrieren erlebt; wobei schon bei Kant in der 2. Auflage der KrV von 1787 der subjektive Aspekt überwog, während der öffentliche in die praktische Philosophie hinüberwanderte, die von vornherein auf dem Weltbe-

griff – »mundus« sensibilis und »mundus« intelligibilis und kosmologische Antinomie – aufbaute. Eine besonders komplexe Verbindung von Subjekt- und Öffentlichkeitsseite werden wir in der »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« finden.

Die KpV ist das ethische Werk, das der KrV als einer »rechtsphilosophischen« Schrift komplementär zur Seite *und* entgegen tritt. In dieser zweiten Kritik wird der prometheische Akt des sich frei bestimmenden Menschen gezeigt. Daß die Ethik selbst wiederum juridisch konzipiert ist, wurde schon zu Lebzeiten Kants gesehen; das Vernunftgesetz ist nichts anderes als die *volonté générale*, mit der mein Privatwollen übereinstimmen, ja, die es generieren soll. Die KpV ist Kritik und zugleich die Gegenkritik, weil sie mit einem, in der ersten Kritik verfeimten, »Machtspruch« (sc. des kategorischen Imperativs) einsetzt, den zu kritisieren unmöglich ist, weil er nichts anderes als die eigene praktische Vernunft ist. Aber das bedeutet, daß der Mensch paradoxerweise der Mündigkeit und der Fähigkeit beraubt wird, im Einzelnen zu prüfen, ob das, was das Gesetz als Machtspruch befiehlt, auch gut ist. Was gut ist, wird vom Gesetz bestimmt, und nicht das Gesetz vom vorgängigen Guten.

Auch in der Ästhetik der KdU von 1790 finden wir die gleiche Figur: Es »gibt« nichts Schönes, sondern das Schönheitsurteil ist Ausdruck des Wohlgefallens des menschlichen Gemüts im Spiel der beiden eigenen Erkenntniskräfte, der sinnlichen Einbildungskraft und des diskursiven Verstandes. Von der Vorstellung im Geschmacksurteil heißt es: »Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhängе, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack.« (V 205,10–13) Auch hier also ist entscheidend die Selbstbestimmung, zu der wir von der Natur bestimmt sind (»Natur« – nach Maßgabe unserer Erkenntnisvermögen sprechen wir von ihr). Es ist leicht erkennbar, daß die Theorie des Geschmacksurteils des Schönen in Analogie zum Erkenntnisurteil der KrV konzipiert ist; in beiden Fällen treten zwei Komponenten der menschlichen Vermögen, die Sinnlichkeit qua Anschauung oder Einbildungskraft und zweitens der diskursive Verstand, in eine Beziehung, dort mit dem Zweck der Erkenntniserzeugung, hier in freiem, zwecklosem Spiel, das unbeabsichtigt zum ästhetischen Urteil des Schönen oder Erhabenen

führt. Das Erhabenheitsurteil folgt der Anlage des Geschmacksurteils; es gründet sich jedoch nicht in der Korrelation von Einbildungskraft und Verstand, sondern von Einbildungskraft und Vernunft. In beiden Fällen wird das Urteil aus inneren Ressourcen bestimmt – etwas an sich Schönes oder Erhabenes gibt es nicht. In beiden Bereichen der Ästhetik erweist sich als eigentliches Fundament die reine praktische Vernunft und damit das Autonomie-Prinzip. Dies lässt sich im Detail gut nachzeichnen, hier nur als Schlagwort: Die letzte Begründung des Geltungsanspruchs des Geschmacksurteils über das Schöne liegt darin, daß es ein Symbol des Sittlich-Guten ist, und das Geistesgefühl des Erhabenen ist begründet in der Würde unserer selbst als moralischer Wesen. Von hier aus ergibt sich dann auch die Brücke zur zweiten Hälfte der KdU, der »Kritik der teleologischen Urteilskraft«, die ebenfalls moralunabhängig beginnt und dann im souveränen Selbst der reinen praktischen Vernunft endet. Beide Teile der KdU gehören, ganz im Gegenteil zur KrV und KpV, zur neu geschaffenen Lebens- und Geistesphilosophie; im Schönheits- und Erhabenheitsurteil sprechen sich ein »Lebensgefühl« (V 204,8) und ein »Geistesgefühl« (V 192,10) aus, und die Teleologie kennzeichnet die Natur- und die Vernunftbestimmung im Zwecktotum der sinnlichen und moralischen Welt. Das ästhetische Urteil ist ein Urteil, das ich jetzt und hier fälle; eine derartige Existenzbeziehung des Urteils gibt es nicht in den beiden vorhergehenden Kritiken, zu denen die Rückbeziehung durch diese unvorhergesehene Wende höchst artifiziell wird. Das juristische Motiv wird in der Konstitution eines »sensus communis«, eines Gemeinnsinns als der Aufgabe einer »volonté générale esthétique« fortgeführt.

In der »Kritik der teleologischen Urteilskraft« wird ausgegangen von Gegenständen der Erfahrung, den Pflanzen, die wir nur so in ihrer »inneren Möglichkeit« erkennen können, daß wir sie in unserer reflektierenden Urteilskraft als paradoxe, sich selbst organisierende Wesen begreifen: »Ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.« (V 376,11–13) Die organisierten Naturprodukte verweisen auf einen Zweckmäßigkeitssystemzusammenhang der Natur im Ganzen, in der wir als selbst Zwecke setzende Naturwesen ein letzter Zweck sind. Die Vernunftfrage, wozu es überhaupt ein derartiges Zwecksystem gibt,

transzendiert die Natur und die Kompetenz der theoretischen reflektierenden Urteilskraft und gelangt zum Endzweck, der moralischen Bestimmung des Menschen als dem höchsten Punkt bzw. Endzweck im finalen Gesamtsystem.

Die Aufgabe, die Kantische Philosophie aus dem von ihr selbst markierten Zentrum, der Bestimmung des Menschen, darzustellen, führt entsprechend nicht nur in die praktische Philosophie (Ethik, Recht) inklusive Geschichtsphilosophie, sondern auch in die Grundkonzeption der KrV und der KdU. Das mit der KdU erreichte triadische Totum weist nach Überlegungen der KdU und zeitgleicher Schriften auf eine Fundierung in einer Kritik, die in die Kritik des Verstandes (1781 bzw. 1787), der Urteilskraft und der praktischen Vernunft zerfällt. Wir werden diese systematisch von Kant geforderte, aber nicht näher ausgeführte umgreifende Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel einer Vierten Kritik am Schluß behandeln; sie ist das systemlogische Resultat der Metamorphose, die die kritische Philosophie von 1781 bis 1790 durchläuft. Der Kantforschung war dieser Zusammenhang bislang verborgen.

Die moralische Bestimmung des Menschen ist der höchste Zweck, auf den alle Vernunftinteressen und damit alle Philosophie des Menschen abzielen. Nun gibt es eine gegenläufige Tendenz im Kantischen Werk, das die Rezeptionsgeschichte wesentlich stärker als die zentripetale Einheitsfrage bestimmt. Die Wirkungsmacht bis in die heutigen Diskussionen geht von verschiedenen Problemkreisen aus, die wenig mit einander zu tun: Die Geometriebegründung, die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen, die Struktur der Dialektik, die Theorie des Schönen und Erhabenen, die deontologische Ethik, die Begründung der Menschenrechte, das Friedensprogramm, um nur die wichtigsten der Interessenregionen zu nennen. Sie werden mit systematischer Absicht erörtert, ohne daß auf das Ganze der Kantischen Philosophie oder auch die anderen Teile Rücksicht genommen werden muß. Diese relative Selbstständigkeit der Teile vom System gibt es weder bei Leibniz und Wolff noch in den idealistischen nachkantischen Systemen; sie hat zur Folge, daß Kant wohl der präsenteste deutsche Philosoph ist. Einer der Gründe für dies Phänomen wird in der Liberalität liegen, die sich seine Philosophie zum Ziel setzt; sie propagiert die Eigenständigkeit, das Selbstdenken, die Freiheit der Urteilsbildung, des

Handels gegen Eingriffe des Staates, und diese Freisetzung kennzeichnet die Philosophie selbst.

Kant als Autor und die Aufgabe der Interpretation

Die Interpretation philosophischer Werke als solcher kann nur kritisch sein, denn die Philosophie konfrontiert den Leser und Interpreten mit expliziten oder nicht genannten Problemen, mit Lösungen und mit deren Begründung, die er nicht repetieren oder glauben, sondern prüfen und dann annehmen oder auch abweisen soll. Die dabei vorausgesetzte historische Recherche des »sensus literalis«, dessen also, was eigentlich im Text steht, führt zu dem Befund, daß die Werke in der Auseinandersetzung mit überkommenen oder zeitgenössischen Vorstellungen und Theorien entstehen; der Autor operiert mit ihnen und gegen sie. Kant ändert in diesen Auseinandersetzungen nicht nur, wie er wiederholt sagt, die *Darstellung* seiner kritischen Philosophie, sondern modifiziert diese selbst.³² Eine entscheidende Änderung dieser Art findet sich in den beiden Auflagen der KrV von 1781 und 1787. In der Auseinandersetzung mit seinem eigenen Werk entwickelt Kant Ideen, die der ersten Kritik eine neue Funktion zuweisen und ihr ursprüngliches Konzept entsprechend überformen. Geht man bei der Lektüre von der 2. Auflage aus, wie schon die meisten Editionen nahe legen, ist bereits alles verloren, weil die ursprüngliche Idee nicht mehr oder nur unpräzise sichtbar wird, wenn man sie aus der Perspektive der späteren Änderungen wahrnimmt. Dies ist keine Frage der unterschiedlichen Bewertung der ersten und zweiten Auflage, sondern des gut belegbaren Faktums, daß die Ausgabe von 1787 nicht nur Verbesserungen in einzelnen Details bringt, sondern die Richtung ändert. Dies muß im Gesamtprozeß der Metamorphose der kritischen Philosophie zunächst erkannt werden, bevor man mit der Beurteilung der A- und B-Auflage beginnt.

1749 heißt es in der Erstlingsschrift *Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte* kühn: »Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen.« (I 10,25–27) Wir wissen nicht, wie konkret diese Vorzeichnung³³ für den Drei- oder Vier-

undzwanzigjährigen³⁴ aussah und welche Rolle die Vorzeichnung für den »young man as a philosopher« im preußischen Dublin gespielt hat. Jedenfalls spricht aus dem Satz das umwerfende und faszinierende Selbstbewusstsein des Revolutionärs, des Gesetzgebers, des Gelehrten, des kreativen Schul- und Weltphilosophen. Der Mensch folgt in der üblichen Vorstellung der von der Vorsehung festgelegten Bestimmung, Kant dagegen legt die Bahn und die Bestimmung prometheisch selbst fest. In seinem Brief vom 18. Dezember 1787 an Carl Leonhard Reinhold nimmt er die Bahn-Metapher und das Konzept der Vorzeichnung auf: »Ich darf ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern daß je länger ich auf meiner Bahn fortgehe desto unbesorgter ich werde es könne jemals ein Widerspruch oder so gar eine Alliance (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich ist) meinem System erheblichen Abbruch thun. Dies ist eine innigliche Überzeugung die mir daher erwächst, daß ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit sich selbst stimmig befinde, sondern auch wenn ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen gewissen Gegenstand nicht recht anzustellen weiß, nur nach jener allgemeinen Vorzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazu gehörigen Gemüthskräfte zurück sehen darf um Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war.« (X 514,13–23) Bei der Dreiheit von Gemüthskräften würden sich drei Kritiken ergeben, heißt es im Folgenden; darauf soll später unter dem Titel einer Vierten Kritik eingegangen werden. Vorerst zu dem zitierten Abschnitt. Die wieder aufgenommenen Begriffe der – sc. kontinuierlichen – Bahn und der Vorzeichnung suggerieren eine bruchlose Heuristik des *déjà-vu*. Tatsächlich ist die Selbstinterpretation der ersten Kritik darauf bedacht, das Werk als Ergebnis eines Bruches, eines neuen »glücklichen Einfalls« vorzustellen; und im Brief selbst wird das erstaunliche Phänomen präsentiert, daß die erste Kritik vor mehr als sechs Jahren erschien und die zweite, 1781 nicht vorgesehene, gerade ausgeliefert wird, und dem Autor jetzt, 1787, erst klar wird, daß sie Teile eines doch drei- (damit aber vier-)teiligen Systems sind!

Der Kantleser muß mit einer Eigenschaft rechnen, die durch die Rede von der vorgezeichneten kontinuierlichen Bahn verdeckt wird; man lernt sie kennen beim genauen Studium z. B. der Nachschriften seiner Vorlesung über Anthropologie und Physische Geographie,

aber auch des eben herangezogenen Briefes an Reinhold: Der Autor schleudert immer neue Gedankenmassen hinaus, die frühere Entwürfe überdecken, die aber selbst plötzlich wieder unter neuen Einsichten verschwinden können. Die vorgezeichnete Bahn ist vom Anfang bis zum Lebensende, das im *Opus postumum* zerrinnt, ein Kontinuum der Umkippungen und Wenden, der Brüche und der sprunghaften Erneuerungen, eine Qual für die entwicklungs-geschichtliche Untersuchung, also für den zugleich einzig möglichen Text- und Theoriezugang. Bei den Interpreten zeichnen sich fast naturnotwendig zwei Richtungen ab; die einen setzen auf die Konstanz, die anderen auf den Bruch; und häufig ist der Dissens bei gleichem Wortlaut, der unterschiedliche Konzepte abdeckt, und bei unterschiedlicher Darstellung, die denselben Gedanken bringt, kaum entscheidbar. Die Autor-Behauptung der Identität seiner Theorie ist häufig eine Fassade, hinter der eine permanente Revolution der Lehre von 1781 stattfindet. Ich habe den ungewöhnlichen Titel »Die Vierte Kritik« in das Buch aufgenommen, nicht wegen einer idiosynkratischen Suche nach dem Vierten, sondern um anzuzeigen, daß Kant 1790 abschließend zu der Überzeugung gelangt, daß die KrV in den beiden Auflagen von 1781 und 1787 eigentlich eine »Kritik des reinen Verstandes« ist und daß eine »Kritik der reinen Vernunft« die Aufgabe hat bzw. hätte, die drei tatsächlich verfassten und publizierten Kritiken in ihrer Notwendigkeit zu begründen. Das ist eine Einsicht, die in der Phase zwischen 1781 und 1790 ohne spektakuläre Erklärungen verläuft und die doch einen Wandel in vielen Details, u. a. bis in die Geometrieauffassung, gedanklich zu bewältigen sucht. Selbst der Kritikbegriff wird in wenigstens zwei unterschiedlichen Bedeutungen gebraucht, ohne daß Kant dies anmerkt. Einmal bedarf die Vernunft einer Selbst-Kritik, weil sie als Vermögen der Schlüsse auf einem natürlichen Weg in eine scheinbar ausweglose Dialektik gerät. Die KrV bezeichnet sich selbst als den Gerichtshof, vor dem diese Dialektik verhandelt und im Rückgriff auf die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung gelöst wird. Also: Wenn die Vernunft dialektisch wird, bedarf es ihrer Kritik. Zum anderen wird die Kritik eines Vermögens dann aktuell, wenn es mit synthetischen Notwendigkeitsurteilen auftritt. Dadurch ist allererst die Rede von einer »Kritik des Verstandes« möglich, denn der Verstand als solcher gerät in keine Dialektik, er-

hebt jedoch den Anspruch notwendiger synthetischer Urteile apriori, die die Kritik auf den Plan rufen und die sich durch eine Deduktion legitimieren müssen. In der KdU heißt es: »In dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemäßen Nothwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urteilkraft.« (V 266,9–11) Hier also: Nicht eine Dialektik, sondern der Anspruch der ästhetischen Urteile auf allgemeine und notwendige Geltung ruft die Kritik wach.

Die Metamorphose der kritischen Philosophie von 1781 bis 1790 arbeitet nicht nur mit diesem doppelten Kritikbegriff, sondern auch mit vielfältigen retrospektiven Änderungen eigener Texte. So behauptet die KpV im Rückblick auf die KrV, deren »Transzendente Analytik« umfasse die Ästhetik und die Logik: »Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transcendente Ästhetik und transcendente Logik eingetheilt, [...]« (V 90,12–13; vgl. 16,20–26; 89,20–25) – das ist eklatant nicht die Meinung der KrV von 1781, die die Ästhetik der Logik entgegenstellt und letzte in eine Logik der Wahrheit, die Analytik, und eine Logik des Scheins, die Dialektik, gliedert. Die Ästhetik unter die Analytik zu subsumieren, ist ein Gedanke, der dem ganzen System von 1781 zuwiderläuft. Schon in der Vorrede zur KrV von 1787 steht: »Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung [...] sind, [...], wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; [...].« (B XXV–XXVI) Hiermit soll nicht in die interne Systematik der KrV eingegriffen, sondern das Arrangement vorbereitet werden, das eine zweite Kritik mit sich bringt.³⁵ Und diese Neuerung wird schon 1787 angedeutet; Kant spricht in der Vorrede von dem »Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik sowohl der spekulativen als praktischen Vernunft, zu liefern« (B XLIII) – die erste Kritik ist somit die der spekulativen, die zweite wird die der praktischen Vernunft sein.

Im *Ewigen Frieden* wird die sog. transzendente Formel der Publizität vorgestellt, zuerst als negatives Kriterium der Rechlichkeit einer politischen Maxime, danach als positives, notwendiges und hinreichendes Kriterium. Von der letzteren Formel heißt es, sie nenne die Bedingung, »unter der ihre [der Politik, RB] Maximen mit dem Recht der Völker übereinstimmen.« (VIII 384,33–34) Von der negativen Formel wird rückblickend gesagt: »Man hat hier nun

zwar nach dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen der *Nicht-übereinstimmung* der Politik mit der Moral (als Rechtslehre).« (VIII 384,30–32) Der untrainierte Leser wird nicht bemerken, daß Kant mit einer geringen Wortänderung das Thema wechselt. Er macht gewissermaßen unter der Hand aus dem alten *Völkerrecht* (*ius publicum gentium*) das neue *Recht der Völker*, er wechselt von der Außen- zur Innenpolitik, von der Publizität der politischen Maximen, die analytisch im Begriff des öffentlichen Rechts steckt, zu einem Anspruch des Publikums, d. h. der Bürger auf eine bestimmte Politik.

1783 heißt es in den *Prolegomena*: »Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.« (IV 260,6–9) Hier wird der Topos aus der Philosophiegeschichte benutzt, daß der Skeptiker den Dogmatiker aus dem Schlummer weckt,³⁶ und da kam für Kant nur der Skeptiker Hume in Frage. Kant sah seine Hauptschrift, »die« *Kritik* (1781), von vornherein als geschichtliche Wende und stilisierte entsprechend ihre Entstehung mit der alten Dogmatiker-Skeptiker-Kritiker-Legende. Das besagt nicht, daß dieser Konstruktion der Geschichte kein historischer Sachverhalt zugrunde lag. Kant hat Humes *Vermischte Schriften*, die 1754–1756 erschienen, tatsächlich gründlich studiert³⁷ und sich mit der Quintessenz besonders der in ihnen enthaltenen *Philosophischen Versuche über die menschliche Erkenntnis* in den sechziger Jahren, aber auch nach 1770 auseinander gesetzt. Mit dem Diktum von 1783 tritt er jedoch als Ideen-*Biograph* auf, für den sich die »Kritik« aus präzisen systematischen Prämissen ergibt; die kritische Philosophie immunisiert sich gegen mögliche Einwände, indem sie sich als einzig mögliche Synthesis von dogmatischer Theses und negierender Antithesis darstellt. Die von neueren Historikern unternommenen Versuche, den anonym publizierten Humeschen *Treatise of Human Nature* statt der schon länger zurückliegenden *Vermischten Schriften* in die Bruchzone um 1770 einzubringen, sind heroische Fehlunternehmen³⁸. Es ist kein Zufall, daß sich Kant nie für den Geschichtsablauf als solchen interessiert hat, sondern nur für den notwendigen Gang der Geschichte

im ganzen.³⁹ In den *Prolegomena* verwies er implizit auf das im Deutschen allgemein zugängliche Werk in den *Vermischten Schriften*; wann dessen Skeptizismus genau wirkte, ließ er offen, denn wichtig war nicht ein biographisches Datum, sondern eine Konstruktion der Philosophie(geschichte). Auch der Hinweis gegenüber Christian Garve von 1798 (XII 257,31–258,3) fixiert *eine* Einsicht als den alles entscheidenden Wendepunkt, der, so werden wir später sehen, nach Kants eigenen Angaben dann in der späten Mitte der siebziger Jahre liegen muß. Die »Vorrede« der zweiten Auflage der KrV bedient sich eines anderen Modells, dem gemäß Wissenschaften nach einer Phase des Versuchens durch den »glückliche[n] Einfall eines einzigen Mannes« (B XI) zustande kommen. Kant stellt in seinen wechselnden Gründungsmythen der kritischen Philosophie jeweils den singulären plötzlichen Umschlag heraus, während der Historiker die tatsächliche Genese in vielen einzelnen Schritten entdeckt. Das Verfahren Kants vereinigt wenigstens zwei Konzepte: Einmal wird auf vielen Gebieten ein Einheitspunkt unter Vernachlässigung der wirklichen, historisch belegbaren langsamen Genese isoliert herausgestellt, zum anderen gibt es dazu passend die Figur des »protos heures«, des Ersterfinders, seit der Antike.⁴⁰ Der Autor stilisiert sich selbst zum Gründungshero einer neuen Epoche der Menschheit. Er konstruiert die ihm zuvorliegende Geschichte als eine blinde Naturgeschichte der Vernunft, die KrV als die einmalige Revolution, in der die Vernunft ihre Verfassungsschrift erhält und damit der Wissenschaft der Metaphysik ihren sicheren Gang vorzeichnet; jetzt bedarf es nur noch der literarisch besseren Darstellung und kleiner Ergänzungen im Detail – an der grundlegenden Erkenntnis wird sich nichts mehr ändern.

Sucht man unabhängig von den Selbstaussagen des Autors nach dem entscheidenden Punkt des Umschlags vom Wolff-Leibnizschen Rationalismus oder Lockeschen Empirismus zum Kritizismus, so steht ein ganzes Jahrzehnt von 1765 bis ungefähr 1775 zur Verfügung. Man kann in den *Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, verfasst 1765, erschienen im Januar 1766, den entscheidenden Bruch markieren, man kann als Jahr des Durchbruchs 1769 annehmen und mit vielen Gründen verteidigen (Lothar Kreimendahl), man kann in die Phase kurz nach 1770 gehen (Klaus Reich) oder auch nachweisen, daß von einer KrV nicht vor

der Mitte der siebziger Jahre gesprochen werden kann, wie Wolfgang Carl überzeugend zeigt.⁴¹

Legt man den Hinweis Kants gegen Garve aus dem Jahr 1798, die Antinomien hätten ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt und zur Kritik der Vernunft getrieben, »um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben« (XII 257,31–258,3), dann gelingt der entscheidende Durchbruch sogar noch später zur Zeit der Entdeckung und Systematisierung der Dialektik, die die Antithetik im Weltbegriff erst ermöglicht.

Das Problem, mit dem wir es im Kantischen Oeuvre zu tun haben, liegt jedoch noch tiefer. Man muß nicht nur die Entwicklung zwischen einzelnen Werkstufen und die Stilisierung von Selbstausagen beachten, sondern man ist gezwungen, in den Werken selbst bestimmte Teile oder auch das Konzept im ganzen als bloßes Provisorium zu nehmen, das schon im Werk oder in der nächsten Phase der Beschäftigung als Zwischenstufe behandelt oder verworfen wird. Alle Schriften sind Übergangswerke, Übergangsfragmente einer immer erneuten Bearbeitung und Transformation; sie werden zwar für sich publiziert und erheben daher notwendig als Einzelschriften einen Wahrheits- oder Geltungsanspruch, der Kant-Interpret jedoch, der die gesammelten Schriften vor sich liegen hat, sieht die Verbindungen der Schriften und ihre eigene Binnenstruktur in einem permanenten Bedeutungswandel. Darauf wurde schon hingewiesen: Es werden neue Entwürfe hervorgezaubert und danach wieder ad acta gelegt oder auch in verwandelter Form weiter benutzt. Frühere Positionen werden beibehalten, aber sie werden überschrieben und überformt von neuen Gedanken, so daß sich häufig beide Positionen auf den Wortlaut berufen können: die konservierende Richtung, nach der Kant die alte Idee nur besser darstellt, und die Richtung der Innovation, die in der geänderten Darstellung den neuen Gedanken aufspürt. In der hier vorliegenden Untersuchung soll diese komplizierte Dualität oder Mehrfachkodierung in zentralen Schriften herausgearbeitet werden.

Zugleich gibt es stabilisierende Faktoren in der noch zu wenig beachteten Architektur sowohl der Schriften wie auch der Theorien. In beidem ist Kant unmodern und denkt in ordo-Gefügen, die im 19. und 20. Jahrhundert eliminiert wurden. Kant ist ein konstellativer Denker, der häufig bestimmten Begriffsgefügen folgt oder sie

entwirft; das isolierende Verfahren, mit dem in den Lexika und in der späteren Interpretationskultur ein Text stückweise abgehandelt oder auch in ein späteres Verstehen hineingedacht wird, widerspricht dem Denkstil Kants, der uns hier interessiert. Die Begriffskonstellationen sind grundsätzlich so angelegt, daß sie die Vollständigkeit und eine bestimmte Abfolge der Begriffe festlegen; die Interpretation gewinnt an ihnen wichtige Indizien für die Theorieabsicht, die immer auf ein System, also ein begrifflich artikuliertes und als notwendig ausweisbares Ganzes zielt. Die vorliegende Interpretation wird versuchen, Kants konstellatives Denken heraus zu präparieren und es gegen willkürliche Teilzugriffe und spätere Überformungen zu retten.

»Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern ihn fortzusetzen.« (I 10,25–27) Wir haben diesen Lebensentwurf schon oben zitiert. Es ist nützlich, ihn bei der Lektüre Kantischer Schriften im Gedächtnis zu behalten und die dauernden Innovationen hier und den nunmehr »gesicherten Gang der Wissenschaft« dort als Pole der einen Vorzeichnung zu erkennen. Bis zum *Opus postumum* bleibt diese Bahn ein Prozeß der Korrekturen und Ergänzungen und Lücken, und am Ende des Prometheischen Unterfangens steht ein »Tantalischer Schmerz« (XII 257,7): Kant wußte, daß er das Ziel der Bahn nicht erreichen würde und damit offen blieb, ob sie nicht im Ganzen verfehlt war.

*Kants Verhältnis zu anderen Autoren*⁴²

Kants publizierte Werke, also die Bücher und Aufsätze, umfassen 8 Bände in der Akademie-Ausgabe.⁴³ Die Äußerungen in ihnen, die sich ohne literarische Vermittlung auf sein eigenes Leben beziehen, umfassen vielleicht ein oder zwei Seiten, alles andere verdankt sich dem literarischen input und dessen mentaler Verarbeitung. Verarbeitung heißt: Bestätigung und Ablehnung, Antwort auf Probleme und Scheinlösungen, alles in bestimmten schriftlichen Vorlagen mit ihren vergangenen und zeitgenössischen Debatten und Auseinandersetzungen. Wie viele und welche Bücher und Aufsätze bilden die Lektüre-Grundlage der Kantischen Werke? Füllen sie 500 oder

5000 Bände vom Umfang der 8 Bände der Akademie-Ausgabe? Kant las nach dem übereinstimmenden Urteil seiner Zeitgenossen »unheimlich viel«, und man wird bei ihm wie bei Platon, Aristoteles oder Hegel damit rechnen können, daß er nichts vergaß, was er nicht vergessen wollte. Die genaue Erfassung des von ihm Gelesenen ist nicht möglich, denn seine relativ kleine Bibliothek gibt keine Gewähr der Lektüre, und die Lektürenachweise sind für das Lebenswerk im Ganzen nicht bearbeitet worden.⁴⁴ Insgesamt ist das Kantische Oeuvre (wie das aller großen Autoren) eine lebendige Karawanserei von Tausenden von alten und neuen Publikationen, die in ihr ein- und ausgehen und ihre Spuren hinterlassen. Philosophie erwächst wie alle kunstmäßige Tätigkeit in einer bestimmten Tradition; Dichtung ist immer Dichtungsdichtung, Malerei ist Malerimalerei und Philosophie ist Philosophiephilosophie; trotz dieser Bedingtheit erheben sie im einzelnen Fall einen eigenen absoluten sei es kognitiven, sei es ästhetischen Geltungsanspruch.

Die Lesekultur, die Kant in der Schule erhielt,⁴⁵ bestand in Schriften und Auszügen besonders römischer Werke und neuerer Sachbücher und Dichtungen, auch des griechischen und lateinischen *Alten* und *Neuen Testaments*; dabei wurde vermutlich kein Wert auf die Interpretation der Werke im Ganzen gelegt, sondern auf die Lektüre und Erörterung von kurzen Mustertexten, die später im Studium und im akademischen Beruf, besonders im Predigeramt, für bestimmte hermeneutische Zwecke verwendet werden konnten. Es gibt in den Schriften Kants keine Dokumente dafür, daß er sich für fremde Schriften so interessierte, daß er z. B. Einhilfen für das Verständnis suchte, und er trat nie philologisch hervor wie etwa Pierre Gassendi, dessen Textkonjekturen noch in heutigen Ausgaben von Lukrez' *De rerum natura* mitgeführt werden. Ganz undenkbar, daß Kant als Editor der Schrift eines anderen Autors auftritt. Was er von Platon schrieb, gilt generell von allen Autoren: »Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdruck (Idee) verband.« (A 313–314) In eine derartige Untersuchung läßt sich Kant bei keinem Autor ein, auch bei sich selbst nicht, und die schiefen Behauptungen über seine eigenen früheren Schriften sind Orte der *tortura spiritualis* für jeden Interpreten.⁴⁶ Kant behauptet, wie es sein mußte, nicht, wie es war. In der praktischen

Biblexegese ist der Gott in uns, unsere Vernunft entscheidet, was in der Bibel zu stehen hat, nicht der Wortlaut im Text, der vor uns liegt.⁴⁷

Hegel schreibt in *Glauben und Wissen*: »[...] wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntniß derselben, die über eine rein historische Notiz ginge, besonders in den Widerlegungen derselben zeigte.«⁴⁸ Dieses Urteil ist partiell richtig. So wenig wie Kant sich je für die politische oder ökonomische Faktengeschichte interessiert hat, sondern eine Philosophie der Geschichte entwickelte, so wenig hat er sich für die geschichtlichen Einzelphänomene der Philosophie interessiert, sondern eine Philosophie der Philosophiegeschichte entwickelt, die aus eigenbegrifflichen Gründen die Plazierungen vornimmt. Auf der anderen Seite vernachlässigt das Urteil die Kantische Gabe, bestimmte Schriften eines Autors – etwa die von Hume und Rousseau – zur Kenntnis zu nehmen und sich ein sachlich häufig unübertroffenes Urteil zu bilden, das er jedoch keiner weiteren Neugier und Prüfung aussetzt. Ein Ergebnis der Beobachtung von Kants Umgang mit anderen Autoren lautet: Er eignet sich die Theorien anderer Philosophen in ihren vermeintlich zentralen Thesen an, er bringt sie auf den Begriff und nimmt dann kein weiteres, gar kritisch-philologisches Interesse an deren näherer Ausführung. Es gibt, wenn ich nichts übersehen habe, keine Nachfrage Kants nach einer Edition oder gar einer bestimmten Auflage irgendeines philosophischen Werks; nie wird ein Textstück aus seinem Kontext philologisch genau zu bestimmen versucht. Johann Georg Hamann schreibt am 30. November 1785 an Jacobi: »Kant hat mir gestanden den Spinoza niemals recht studiert zu haben und von seinem eigenen System eingenommen hat er weder Lust noch Zeit in fremde sich einzulassen.«⁴⁹ Natürlich hat sich Kant in fremde Systeme eingelassen, aber nur in deren für ihn sichtbar werdende Vernunft, nicht in den Wortlaut der Texte.

Er verstehe, wie er verschiedentlich schreibt, einen anderen Autor besser als dieser sich selbst (u. a. A 314 und A 834). Der Grund dafür liegt nicht in einer allgemeinen hermeneutischen Lizenz oder notwendigen Geschichtlichkeit des Verstehens fremder Texte, sondern in dem Vorteil, den Kant gemäß seiner eigenen Philosophie von einem Standpunkt der schon weiterentwickelten, nunmehr

ultimativen Erkenntnis hat. Da die Vernunft in einem Prozeß der Selbstaufklärung steht, kann die inzwischen erreichte Kenntnis gegen einen früheren Entwicklungsstand ausgespielt werden. Dies ist z. B. der Fall in der Anordnung von drei Rousseauschen Schriften in dem Aufsatz über den *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* (VIII 116–118). Kant arrangiert sie aus dem besseren Erkenntnisstand, den er gegenüber dem Autor und anderen Interpreten hat. Aber die spätere hat hier gegenüber der früheren Erkenntnis nicht nur einen graduellen Vorteil (und könnte dann selbst wieder korrigiert werden), sondern es gibt einen qualitativen Sprung. Kant ist der festen Überzeugung, die Philosophie oder Metaphysik nach Jahrhunderten tastender Versuche oder Fehlwege endlich in die Verfassung einer sicheren Wissenschaft zu bringen. Er hat also nicht nur das relative Privileg der fortgeschrittenen Erkenntnis, sondern den absoluten Vorteil des gefundenen richtigen Weges. Locke z. B. konnte nicht wissen, welchen Fund er mit dem schon anvisierten synthetischen Urteil a priori gemacht hatte; erst der Überschnitt der Philosophie aus ihrer Vorgeschichte zur Wissenschaft führt zutage, daß dieses Urteil das alles entscheidende Problem überhaupt darstellt. Locke hielt es in Händen, aber er wußte es nicht.

Die kritischen Schriften, also die Werke ab 1781, enthalten gemäß ihrem eigenen vernunftgeschichtlichen Anspruch eine systematisch vollständige Darstellung der vorhergehenden relevanten Positionen, die in ihnen aufgehoben werden: Sie werden bewahrt, und sie werden zugleich in ihrem eigenen, noch blinden und fehlerhaften Anspruch abgewiesen. So müssen wir jedes kritische Werk als eine systematische Theorie und zugleich als eine auf ihren Begriff gebrachte Vernunftgeschichte der Philosophie lesen, denn alle Autoren, die zählen, sind versammelt, in der neuen Topologie verortet und werden somit notwendig besser verstanden, als ihre Autoren selbst es je vermochten. Das wird in den Werken, mit denen wir uns befassen, immer wieder zu verfolgen sein: Kant schreibt in den drei Kritiken eine Summe der Philosophie, die sich gegen jede Kritik durch die schon vorliegenden, jetzt begriffenen Positionen immunisiert, indem sie sie im eigenen, finalen Gedanken aufhebt und rettet. Von den bereits vorliegenden philosophischen Lehren wird gezeigt, daß sie systematisch vollständig sind, so daß eine künftige Kant-Kritik keine Chance haben wird. Der Kantianer

Johannes Bering schreibt in einer moralphilosophischen Abhandlung von 1790, die – im Ansatz falschen – eudaimonistischen Grundlegungen seien vor dem Auftreten der kritischen Philosophie *erschöpfend* behandelt worden, die Vernunftgeschichte hat demnach die Unvernunft dazu genötigt, die Verfehlungen vollständig zu begehen (»[...] non potuisse non scrutari«)⁵⁰. Diese Überzeugung liegt auch z. B. der Tafel der vier systematisch notwendigen Positionen der »praktischen materialen Bestimmungsgründe« (V 40) zugrunde, zu denen jeweils ein antiker oder neuzeitlicher Autor aufgeführt wird. Selbstverständlich wußten diese Autoren nicht, was sie in Wahrheit taten.

Die Nennung von Autoren hat entsprechend häufig eine strategische Funktion. Die KrV will eine Summe der bisherigen Philosophie sein und ihr nicht nur etwas revolutionär Neues entgegenstellen, sondern die wesentlichen Positionen auch als partiell oder im Ansatz wahr retten und ihnen einen Ort im neuen System erteilen. Die durchgreifende Trennung von Verstand und Vernunft und damit von Begriff und Idee eröffnet 1781 die Möglichkeit einer strategischen Zuweisung von Aristoteles und Platon. Aristoteles ist der Begriffs-, Platon der Ideenphilosoph, beide erhalten ihren Platz innerhalb der »Transzendentalen Logik«, der erstere in der »Analytik«, Platon in der »Dialektik«: Damit sind zugleich Locke und Leibniz systematisch integriert, denn Leibniz selbst hatte in den 1765 edierten *Nouveaux Essais* geschrieben: »En effect, quoyque l'Auteur de l' Essay [sc. John Locke] dise mille belles choses où j' applaudis, nos systemes different beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote, e le mien à Platon, quoyque nous nous eloignons en bien des choses l'un et l'autre de la doctrine de ces deux anciens.«⁵¹ Kant nostrifiziert die beiden hiermit angezeigten Richtungen der Philosophie in sein neues System, wie immer es bei einer näheren historischen Erforschung bestellt sein mag; es geht um die großen Formationen der Geistesgeschichte in den Systempositionen, die die Vernunftphilosophie selbst, also die Kantische, anbietet und historisch ausgefüllt sieht. Damit ist ein gewissermaßen strategischer Vorteil gewonnen, denn in der Einverleibung der Vernunft-Vorgeschichte in das eigene Denkarchiv liegt eine Anweisung, wie die Geschichte vernünftig zu erfassen ist; sie ist insgesamt in ihrem eigentlichen Gedanken ausgerichtet auf das System von 1781, alles

andere ist Folklore und gehört zur bloß historischen Forschung, an der sich Kant nie beteiligen wollte.

Wie die Geistesgeschichte durch freie Metamorphosen dem eigenen Gedanken einverwandelt wird, lässt sich an den drei Ulpianischen Formeln (VI 236–237), an den drei Fragen, die alles Vernunftinteresse enthalten sollen (A 804–805) und an der Revolution des Kopernikus (B XVI ff.) zeigen. Von den Ulpianischen Formeln »honeste vive, neminem laede, suum cuique« heißt es, es solle ihnen ein Sinn untergelegt werden, »den er sich zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln, oder hinein zu legen.« (VI 236,21–23) Knapper kann man die Kantische Interpretationsauffassung nicht formulieren. Man erinnere sich des Umgangs der antiken Dichter und Philosophen mit den Mythen, aber auch mit der Figur des Sokrates; Platon publizierte kurz nach 399 v. Chr. eine *Apologie des Sokrates*, die dieser, wie alle Athener wußten, so nicht gehalten hatte, aber sie traf das Wesentliche der nicht gehaltenen Rede, sie war Sokrates ähnlicher als er sich selbst, wie von guten Porträts in der Malerei gesagt wurde.

Der Zustand der Texte

Die Durchsicht des Kapitels »Lesarten« im Anhang der Werkbände der Akademie-Ausgabe zeigt, wie erstaunlich unsicher die Textgrundlage der meisten Kantischen Druckschriften ist. Bekannt ist die 1879 von Hans Vaihinger entdeckte Blattversetzung in den *Prolegomena*⁵². Hier ist der Defekt genau lokalisierbar, er besagt nichts über den Zustand des übrigen Bestandes. Daßelbe gilt mit einer gewissen Einschränkung für den *Streit der Fakultäten*, der in seiner Fakultätenanlage eindeutig falsch disponiert ist.⁵³ In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* finden sich viele Stellen, bei denen der Leser in gut begründete Zweifel gerät, ob der Drucktext tatsächlich vom Autor geschrieben oder auch nur gemeint sein kann.⁵⁴ Schwerwiegender ist die Lage in den »Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre«. Es ist seit der Entdeckung durch Gerhard Buchda 1929 und der Wiederentdeckung 1949 durch Friedrich Tenbruck⁵⁵ unbestritten, daß eine Vorarbeit in die Druckfassung gelangt ist. Bernd Ludwig hat zahlreiche weitere Inkongruenzen in der

Disposition der Schrift gefunden und auf dieser Grundlage eine experimentelle Neuedition unternommen.⁵⁶ Nun gehen die Textturbulenzen weit über die bisher verzeichneten hinaus, aber so wenig es sinnvoll ist, eine nach dem Rostocker Manuskript gereinigte Edition der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zu veranstalten, so wenig dürfte es möglich sein, bei allen Inkongruenzen in den Text der Rechtslehre einzugreifen und ihn in Ordnung zu bringen. Wie tief die – durch Eingriffe nicht korrigierbare – Zerrüttung reichen kann, zeigt die musterhafte Studie von Hans Kiefner: »§ 39 der Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre Kants«⁵⁷. »Der gedruckte Text des § 39 ist nicht widerspruchsfrei und in sich konsistent. [...] Das ius ad rem ist entweder mißverstanden oder in unpassender Analogie verwendet. [...] Die Überschrift zu § 39 ist irreführend. Die vier ›Divergenz‹fälle betreffen, außer dem des § 39, gar nicht Erwerbungen im eigentlichen Sinn; der Fall der cautio iuratoria ist zudem einer, den es nur im status civilis geben kann, also gar kein Divergenzfall. Und es sind schließlich gar nicht nur vier Fälle; die Miete kommt hinzu, und sie auch nur als Beispiel, weitere Fälle bleiben offen.«⁵⁸ Zugleich zeigt Kiefner, wie man aus einem Interesse an der verhandelten Sache die Überlegungen Kants systematisch artikulieren und interpretieren kann, aber die zitierte Diagnose des Textbestandes ist dafür die Grundlage. Wie schon Norman Kemp Smith schrieb, ist die KrV sicher kein »patch-work«; aber der Text hat Qualitäten, die zu dieser Meinung einladen. Das ist weder von einem Dialog Platons noch etwa von den Schriften David Humes oder Rousseaus zu sagen; die Lage bei Kant ist eine der Ausnahmen bei den großen Autoren.

Daß die Interpretation sich nach dem Text und sich nicht dieser umgekehrt nach der Interpretation zu richten hat, ist eine billige Maxime; manchmal lässt sie sich jedoch nicht einhalten. Der Kantleser muß auch bei kritischen Editionen der Werke permanent auf der Hut sein, ob der Text haltbar ist oder nicht und im letzten Fall die Hermeneutik ihre eigenen Pirouetten über dem schon gebrochenen Eis vollzieht. Zugleich ist es desaströs, vorschnell Dissonanzen im Text und dann auch in der Theorie festzustellen; es gibt Fälle, in denen Kant eine Struktur mit einer zweiten überformt und der Interpret die gegenläufigen Gedanken zugleich als widersprechend und konsonant behandeln muß. Ein Beispiel dafür ist die höchst

komprimierte Behandlung des Erhabenen in der KdU. Der »Analytik des Erhabenen« entspricht keine systemlogisch geforderte »Dialektik des Erhabenen«, und sie zerfällt nicht, wie an sich zu fordern, in die beiden Teile der Exposition und Deduktion, wofür jedoch ein inhaltlicher Grund geliefert wird (V 279,25–280,15). Das Erhabenenheitsurteil wird nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität abgehandelt, die wiederum in die beiden Grundformen des Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen zerfallen. Dadurch entsteht ein Konflikt bei der Modalität, die als vierte den vorhergehenden drei Momenten insgesamt gegenüber tritt (vgl. A 74; 219) und auf keinen Fall zur Relation der Kausalität oder des Dynamischen gezogen werden darf. Entsprechend wird auch bei der Modalität nicht nur vom Dynamisch-Erhabenen gehandelt, sondern vom Gefühl des Erhabenen überhaupt. Die Modalität der Notwendigkeit begründet, warum die Erhabenenheitsurteile in die Transzendentalphilosophie »hinüberzuziehen« sind (V 266,17). Hier ist nicht mit dem Text zu hadern, sondern dessen Mehrfachbelegung zu beobachten und in der Interpretation zu berücksichtigen. – Einer von vielen Fällen: In der KdU – V 448,13 – ist weder die Variante der ersten noch der folgenden Auflagen haltbar, der Satz läßt sich nicht retten.

Man muß annehmen, daß Kant seine Schriften als mehr oder weniger provisorische Vehikel der endgültigen Theorie ansah und daß diese letztere ihm entsprechend in vielen literarischen Formen darstellbar schien, die durchaus adäquater sein konnten als seine eigenen Schriften. Daher der laxer Umgang mit den eigenen Druckschriften und die vorbehaltlose Freude über die Reinholdschen *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786 ff.) oder auch die *Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kants Kritik d. r. V.* (1784) von Johann Schultz. Andererseits mußte, als der Geist der kritischen Philosophie sich zu diversifizieren begann, notwendig auch die Gegenmeinung gelten: »[...] daß die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen« sei (XII 371,12–13). Für das gesamte Oeuvre gilt, was Norbert Hinske festhielt, daß die Werke »nicht das *endgültige Resultat* [...], sondern eher ein *momentaner Querschnitt* durch einen nie zur Ruhe kommenden Reflexionsprozeß«⁵⁹ sind. Höchst problematisch ist die Meinung, Kant habe sich wie ein Journalist in das geplante Werk hineingeschrieben und am Anfang nicht gewusst, was

am Ende wohl heraus kommen werde. Man kann im Gegenteil damit rechnen, daß der Anfang jeder Schrift die genaue Kenntnis des Endes voraussetzt und ihr in diesem Sinn der Charakter eines Systems zukommt. Wie genial Kant als Schriftsteller sein kann, wird die Analyse der Analytik der teleologischen Urteilskraft im wörtlichen Sinn vor Augen führen.

Unsere häufigen Verweise auf ältere, besonders auch antike Autoren dienen der Orientierung im geistigen Umfeld Kants, in dem ihm Seneca sicher näher stand als sein Diener Lampe; letztlich stammt das wohl bekannteste Diktum Kants vom bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir weder von dem ehemaligen preußischen Soldaten Lampe noch von Kant selbst, sondern wortwörtlich vom römischen Stoiker Seneca. Die Kantische Philosophie ist das Produkt der kreativen *Auseinandersetzung* mit Gedanken oder Schriften der Antike und Neuzeit und läßt sich daher auch kaum aus im wesentlichen zeitgenössischen »Konstellationen« eines präsenten Denkraumes im Sinn von Dieter Henrichs Idealismusforschung rekonstruieren.⁶⁰ Der Leser wird daher um eine unübliche Geduld gebeten, wenn zeitlich und räumlich ferne Autoren als Akteure im Pro und Contra der kritischen Philosophie nachgewiesen werden. Wir werden des weiteren die Frage berücksichtigen, wie denn die Kantische Philosophie von den Zeitgenossen mit Enthusiasmus begrüßt und mit der Französischen Revolution verglichen werden konnte; in Kants Votum für Popes Metaphysik und gegen die von Leibniz steckt, wie wir sehen werden, das Plädoyer für eine moderne liberale Gesellschaft gegen den Absolutismus und seine Monopolwirtschaft. Hier werden also Faktoren der Politik und der bürgerlichen Ökonomie wichtig sein, die die reine Konstellations-, meistens aber auch die reine Begriffsforschung ausblendet.⁶¹

Das folgende erste Kapitel der Untersuchung bedarf einer besonderen Rechtfertigung, denn es enthält weitgehend Zitate von Autoren zwischen 1748 und 1800, in denen unser Leitbegriff der finalen Bestimmung vorkommt. Ein solches Vorgehen ist glücklicherweise unüblich, weil der Leser nicht mit Aufzählungen, sondern Gedanken angelockt und belehrt werden sollte. Wenn jedoch im Jahr 2007 eine Publikation mit dem Anspruch auftritt, die Kantische Philosophie unter einem sie leitenden Problem vorzustellen,

das der gesamten Forschung bislang entgangen ist, wird man vernünftigerweise höchst mißtrauisch sein. Die Strategie ist daher, den Leser zuerst vor ein überwältigendes Material zu stellen und dann gemeinsam zu sehen, welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind.

Literatur zum Zentrum der Kantischen Philosophie

Es läßt sich keine andere Zielbestimmung im Kantischen Werk ausmachen und der »Bestimmung des Menschen« ein anderes ebenbürtiges zentrales Thema gegenüber stellen. Wenn es z. B. heißt: »Der Kosmopolitismus ist das Zentrum von Kants Philosophieren«⁶², so ist völlig korrekt, daß das Zentrum in der praktischen Philosophie gesucht wird; aber es läßt sich leicht zeigen, daß der tatsächlich wichtige Kosmopolitismus ein Element nur innerhalb der grundlegenden *praktischen Bestimmung* des Menschen und der Menschheit ist. Axel Hutter sieht Kants dirigierende Idee, seine »ursprüngliche Einsicht«, im »Interesse der Vernunft«.⁶³ Auch hier: Die grundlegendere Konzeption ist die der Bestimmung, die sich als das von Kant selbst benannte Zentrum ausweisen läßt und die das Interesse der Vernunft in sich begreift. Die in den achtziger (noch nicht siebziger!) Jahren in den Vordergrund gestellte Frage »Wie sind synthetische Urteile möglich?«⁶⁴ ist kein Selbstzweck der Philosophie, sondern ein Problem, dessen Auflösung für alle drei kritisch berücksichtigten Vermögen notwendig ist, um den Endzweck der Vernunft systemisch realisieren zu können.

Klaus Konhardt nennt als Programm seiner Untersuchung *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants* (1979): »Daß Kant selbst seine Vernunftkritiken als gelungenen Beitrag zur Bestimmung des Menschen als eines sowohl unter dem Anspruch des moralischen Vernunftgesetzes stehenden als auch natürlichen Neigungen folgenden, mithin in gewisser Weise zerrissenen Wesens verstanden hat, ja seine gesamte Philosophie in den Dienst dieser Aufgabe gestellt wissen wollte, hat für diese Arbeit den Rang einer in der Folge einzulösenden Argumentationsprämisse.« (8) Aber der Begriff der Bestimmung wird in der sonst sorgfältigen Dissertation

nicht weiter untersucht; es fehlt auch eine präzise Erfassung der Entwicklung der Kantischen Systematik.

Hermann Schmitz sucht in seinem kenntnisreichen Buch *Was wollte Kant?* (1989) die vorkritische und kritische Philosophie auf einen Begriff zu bringen, aber wie schon der Titel unheilvoll ankündigt, ist die Antwort am Ende biographischer Natur: Immanuel Kant wollte sich selbst, er denkt »aus der Gesinnung des sozialen Aufsteigers«(363). Damit sinkt Schmitz in dem Punkt, auf den alles ankommt, unter das Niveau seiner immensen Teilkenntnisse; es ist symptomatisch, daß der letzte Absatz der Zusammenfassung bei der Mutterbindung und Kants Vater, einem aufstrebenden kleinen Mann, verendet (369). Wir suchen keine psychologischen Motive oder Ursachen, sondern die dirigierende Idee der kritischen Philosophie, die Kant explizit als solche benennt. Hier liegt auch die Schwäche des Buches *Das Andere der Vernunft* von Hartmut und Gernot Böhme (1983). Es werden die Geheimkammern seiner Psyche analysiert, statt theoretischer Begründungen treten anankastische Kausalitäten auf, und aus der lädierten Kindheit werden die Texte abgeleitet, die zu ihrer Erschließung dienten. Für Kant ergeben sich einige interessante Beobachtungen und Aperçus, mehr ist auf Grund des Ansatzes nicht möglich.

Ernst Cassirers Schrift *Kants Leben und Lehre* (1918) enttäuscht sowohl in den Detailfragen (gemessen am Stand der heutigen Erörterungen) wie auch der Bündelung der vielen Einzelstücke zu einem Ganzen. George di Giovanni's Schrift *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Mankind, 1774–1800* (2005) befasst sich mit Kant und seinen Kritikern und Schülern im angegebenen Zeitraum, jedoch nicht mit dem besonderen Thema der Bestimmung. Im Index wird für das Wort »vocation« nur ein Hinweis gegeben mit dem Zusatz »Weishaupt« und einer Rückbeziehung auf Leibniz; in der sonst sehr lehrreichen Darstellung wird auf die Tatsache, daß die »vocation of mankind« für Kant zentral ist, nicht eingegangen.

Norbert Hinske und seine Schüler haben zahlreiche wichtige Beiträge zu Spalding und seinem Umkreis geliefert, jedoch nicht den noch fehlenden Schritt vollzogen, der Bestimmungsfrage bei Kant nachzugehen. Im Ganzen erweist sich die philologisch notwendige Rückdatierung des Neuen als hinderlich; wenn Kant zu einer Col-

lage von Wolff und Baumgarten herunter interpretiert wird, mögen viele Einzelnachweise stimmen, aber eine einheitliche philosophische Idee wird bei der Strategie des »nihil novi« nicht sichtbar. Warum faszinierte Kant so viele Dichter und Denker, warum nimmt er bis heute an allen philosophischen Tagungen teil, während niemand aus Wolff oder Baumgarten noch systematische Funken schlägt? So läuft die Forschung Gefahr, Kant schon zu Lebzeiten zum toten Hund zu machen.

Zu den überzeugendsten Forschungen zur kritischen Philosophie gehören die Bücher von Paul Guyer; seine Arbeiten sind zusammengefasst in dem Band *Kant* (2006), der in vielen Bereichen komplementäre Betrachtungen zu den hier entwickelten bringt. Guyer beabsichtigt eine historisch-systematische Einführung in die Kantische Philosophie, hier wird versucht, nicht gesehene Teile und Aspekte freizulegen. Höchst lehrreich sind besonders viele italienische Studien, die hier nur marginal berücksichtigt werden können. Dieter Henrich und Henry Allison haben wichtige Debatten ange-regt. Wollte das Buch auch nur einem Bruchteil der intensiven Forschung gerecht werden, würde es alle Grenzen sprengen; aus diesem äußerlichem Grund wird auf die Sekundärliteratur höchst un-gerecht nur wenig und fragmentarisch verwiesen. Stellvertretend nenne ich hier zwei monumentale Forschungsarbeiten, die ein Schattendasein als Mikrofilm und Mikrofiche führen: Michael Joseph Seidler, *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, Ann Arbor, 1981, 717 Seiten, und Maximiliano Hernández Marcos, (1993): *La Crítica de la razón pura como proceso civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofía trascendental de I. Kant*, Salamanca (Microfiche), 1993, 805 Seiten. Jedem Kantforscher zum Studium empfohlen.

Die Bestimmungsfrage heute

Die Kantische Philosophie ist mit vielen Teilbereichen der Erkenntnistheorie, der Ethik und des Rechts, der Ästhetik des Schönen und Erhabenen und der Anthropologie⁶⁵ an den heutigen Debatten beteiligt, die Frage nach der Bestimmung des Menschen im Sinn der zweiten Epoche der Aufklärung und Kants hat jedoch keine Nach-

folge gefunden. Sie ist anderen ähnlichen Problemstellungen bzw. Antworten gewichen. Einerseits werden Prognosen des technischen und ökonomischen Fortschritts der Menschheit gestellt mit immer neuen Daten und Erhebungen besonders im Hinblick auf die ökologischen Grenzen, andererseits gewinnen die Religionen an Boden gegenüber der von der reinen Moral geführten Bestimmungsfrage. Die religionsfreie Ethik befasst sich mit den für ein gutes Leben erforderlichen Handlungsnormen, jedoch nicht unter dem Gesichtspunkt, daß der Mensch dazu bestimmt ist, sich selbst zur Sittlichkeit zu bestimmen. Der Fortschritt bezieht sich auf das risikoreiche, exponentiell wachsende Herstellen des Menschen, das sich aus ökonomischen Gründen nicht begrenzen kann; die Religion hält eine davon getrennte positive Antwort auf die Sinnfrage bereit. Die Bestimmungsfrage findet hier keinen Ort mehr; man wird keine Sektion eines Philosophiekongresses entdecken, die der Bestimmung des Menschen gewidmet wäre, und in den Lexika fristet der Begriff allenfalls ein rückgewandtes Dasein. Wir können entsprechend die Kantische Bestimmungsphilosophie nicht mit späteren und gar gegenwärtigen Entwicklungen konfrontieren, sondern nur den Ideenkomplex vergegenwärtigen, der unter dem Titel der Bestimmung des Menschen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verhandelt wurde.

2 Die Bestimmung des Menschen – ein Thema der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland, speziell bei Kant

*Das Wort und der Begriff »Bestimmung« besonders bei Kant*⁶⁶

Bei der Bestimmung kann es sich bei physischen Phänomenen einmal um eine metrische Feststellung handeln; wir bestimmen messend die intensive oder extensive Größe von etwas, die Bestimmung kann den Ort und die Dauer eines Dinges betreffen. Eine Bestimmung kann auch *durch* eine Wirkursache erfolgen: Die Masse und die Geschwindigkeit von a bestimmen die Wirkung in b; b ist dann *durch* a bestimmt oder determiniert. Im Modell des »homme machine« ist der Mensch durch seine mechanischen Versatzstücke bestimmt.⁶⁷

Wir können auf diese Weise der Kategorientafel folgen und von der quantitativen extensionalen und intensionalen Größe und der Kausalität sprechen. In der theoretischen Philosophie treten zwei weitere Bestimmungsbegriffe auf. Man kann erstens Mineralien, Pflanzen und Tiere bestimmen, indem man sie in ein vorgegebenes topologisches System einträgt, das nach den Prinzipien der Gleichartigkeit, der Varietät und der Affinität organisiert ist (A 650–668). Wenn eine Kantische Schrift jedoch den Titel trägt »Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse« (1775; VIII 89–106), so wird damit nicht angezeigt, daß die Menschenrasse auf Grund ihrer Merkmale in einer begrifflichen Naturordnung wie von Linné lokalisiert werden soll, sondern auf Grund neuer, von Buffon entlehnter Kriterien genetisch bestimmt wird.⁶⁸

Zweitens nimmt Kant das alte metaphysische Prinzip der »omni-modi determinatio« in seine Philosophie, auch die kritische, auf. Alles Seiende ist »durchgängig bestimmt« (I 27,5; auch II 72,19 u. ö.).⁶⁹ Es ist festgelegt im Hinblick auf alle möglichen Prädikate, ob sie ihm jeweils zukommen oder nicht. Dieses Prinzip bildet die Grundlage der bisher erwähnten Bestimmungsformen der Natur;

der Akt der metrischen oder kausalen Bestimmung setzt voraus, daß das zu Bestimmende tatsächlich immer schon bestimmt ist. Hier nur ein kurzer Hinweis auf die Gegenstimme eines Zeitgenossen. August Ludwig Schlözer schreibt (einigermaßen überraschend für einen Historiker) in der *Vorstellung der Universal-Historie*: »Der Mensch ist von Natur nichts, und kann durch Conjunctionen alles werden: die Unbestimmtheit macht den zweiten Teil seines Wesens aus.«⁷⁰ Der Mensch ist nach Schlözer also seiner Natur nach unbestimmt, und aus diesem Grund kann es keine determinierte Geschichte und Geschichtsphilosophie geben; aber dazu kommen wir später.

In der Naturforschung wird nach Kant des Weiteren mit einer der *causa efficiens* entgegengesetzten, weil zeitverkehrten *causa finalis* gearbeitet, in der die (Vorstellung der) Wirkung der Tätigkeit der Ursache vorhergeht. Die *causa efficiens* a in t1 bewirkt eine Zustandsänderung von b in t2 wie etwa im Fall einer bewegten Billardkugel a, die auf die Billardkugel b stößt und deren Bewegungszustand ändert, d. h. in t2 bestimmt. Die *causa finalis* dagegen wird in der Kantischen Konzeption so gedacht, daß in t1 der beabsichtigte Zustand von b antizipiert wird und daß dann Wirkursachen so gelenkt werden, daß der antizipierte Zustand von b in t2 wirklich realisiert wird; a ist *dazu* bestimmt, b zu verwirklichen. Außer diesen beiden Kausalformen des Wodurch und Wozu kann es aufgrund der linearen Zeitstruktur keine weitere geben (V 372,33–373,3). Bei Kant erscheint der Begriff des Bestimmens und der Bestimmung zuerst im mathematischen und physikalischen Sinn, im Schlußteil der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) kommt auch der finale Gebrauch vor (I 342,25; 347,25).

Etwas ist bestimmt *zu* etwas, also Mittel zu einem Zweck. In der KdU bestimmt Kant ein organisiertes Produkt als etwas, »in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.« (V 376,12–14) Und in modifizierter Form vom Weltganzen: »Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst« (V 379,5–6).

Kant meidet es in der KdU generell (wie schon in diesen Zitaten), von einer finalen Bestimmung in den Zweck- oder Funktionssystemen der Natur zu sprechen, obwohl hier der Sachverhalt zwei-

fellos vorliegt, daß jeder Teil der Natur zu etwas bestimmt ist. Der Wortgebrauch ist jedoch eingeschränkt auf die finale Bestimmung speziell des Menschen und seiner geistigen, aber auch natürlichen Fähigkeiten und Beschaffenheiten, also seine Vernunft- und seine Naturbestimmung. Die erstere besagt, daß wir dazu bestimmt sind, aus Freiheit zu handeln, d. h. nach dem Gesetz der Freiheit, das dieser allererst Realität gibt (KpV). Dieses Freiheitsgesetz tritt uns als Norm unserer eigenen Vernunft entgegen, wir sollen unsere natürlichen Handlungsmaximen daraufhin kontrollieren, ob sie sich zu einem allgemeinen Gesetz qualifizieren können. Was das heißt, soll später erläutert werden; hier nur zur Illustration: Der Mensch ist durch seine eigene Vernunft dazu bestimmt, selbst ein Gegenreich zur Natur zu schaffen; es hat eine äußerlich-rechtliche und eine innerlich-sittliche Dimension. Auf dem Gebiet des Rechts lautet der Imperativ, unsere Handlungen der Norm zu unterwerfen, nach der »die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.« (VI 230,29–31) Auf dem Gebiet der Sittlichkeit sollen wir (gemäß der GMS) das Zwecksystem der Natur, »in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist« reproduzieren als ein Reich der Zwecke, in dem keine Person nur Mittel, sondern immer zugleich Zweck ist. Unsere Bestimmung ist also die Verwirklichung der Freiheit, sei es, indem wir *gemäß* dem Freiheitsgesetz handeln, sei es, indem wir *aus Achtung vor* diesem Gesetz handeln. (Diese Stufung des *gemäß* und *aus* wird uns bei der Analyse der »Kritik der teleologischen Urteilkraft« erneut beschäftigen).

Rousseau schreibt zu Beginn des zweiten Spaziergangs seiner *Rêveries du Promeneur Solitaire*, er wolle sein, wozu die Natur ihn bestimmt habe, »ce que la nature a voulu«⁷¹. Die Bestimmung des Menschen ist der Wille der Natur. »Die Natur hat gewollt: daß [...].« (VIII 19,18) Hier wird das, wozu unsere eigene Vernunft uns bestimmt, noch einmal überhöht und als Bestimmung der (stoisch gedachten) Natur oder Vorsehung gefasst. Francis Hutcheson, der die Bestimmungsphilosophy von Shaftesbury fortführte, spricht im späten *System of Moral Philosophy* durchgehend von den »determinations of our nature«⁷²; sie entspringen dem Naturgesetz, mit dem ein allmächtiger und gütiger Gott die Welt in Ordnung hält; »determination« ist entsprechend zugleich faktisch und normativ. Heutige

Autoren ziehen es meist vor, bei der normativen Bestimmung von »vocation« oder auch »destination« zu sprechen; Kant selbst benutzt statt der finalen Bestimmung auch die Wörter »Zweck«, »Endzweck«, »Behuf«, »Beruf«.

Wir finden bei Kant zuweilen einen Wortgebrauch, der sich schwer in diesen Alternativen verorten läßt. In der »Vorrede« der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* heißt es: »[...] so kann es so vielerlei Naturwissenschaften geben, als es spezifisch verschiedene Dinge giebt, deren jedes sein eigenthümliches inneres Princip der zu seinem Dasein gehörigen Bestimmungen enthalten muß.« (IV 467,4–7) Was ist hier mit »Bestimmungen« genau gemeint? Sind es die essentialia? Die grundlegenden Qualitäten, die dieser und nur dieser Dingklasse zukommen? Meistens läßt sich dem Kontext genau entnehmen, was mit »Bestimmung« gemeint ist, und dann ordnen sich die Gebrauchsformen einer der oben genannten Gruppen zu.

Das isolierte Wort »Bestimmung« ist also unterbestimmt, es bedarf immer eines Kontextes, in dem die genaue Wortbedeutung festgelegt wird. Während Kunstsprachen isolationistisch verfahren und die letzten Bausteine verbindlich definieren, verfährt die mit den natürlichen Sprachen operierende Philosophie kontextualistisch und bietet dem Leser verbale Zusammenhänge, die er nachvollziehen muß, um den letzten Bausteinen, den Wörtern, ihre möglichst genaue Bedeutung genau an dieser einen Stelle zu geben. Diese allgemeine Regel wird im Fall der Verwendung des Wortes »Bestimmung« immer zu beachten sein.

Es wird im Folgenden zuerst das Gründungsdokument der Bestimmungsphilosophie von 1748 analysiert; im zweiten Teil wird in einer ungewöhnlichen Weise ein Prospekt wichtiger und auch weniger wichtiger Äußerungen verschiedener Autoren, auch Kants, zur Bestimmung des Menschen entrollt. Dieses Verfahren soll mögliche Bedenken des Lesers zerstreuen, es handle sich am Ende doch um eine zu Recht als marginal angesehene Problematik, die hier künstlich und sachfremd in den Vordergrund geschoben wird.

Der Beginn der neuzeitlichen Bestimmungsphilosophie

Im Jahr 1748 publizierte der 34jährige studierte Theologe Dr. D.⁷³ Johann Joachim Spalding anonym die Broschüre *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*;⁷⁴ mit diesem Werk lieferte der sonst kaum bekannte Autor das Stichwort und den Leitbegriff für eine der zentralen philosophischen Debatten der zweiten Jahrhunderthälfte in Deutschland.⁷⁵ Das populär gehaltene Buch wurde von der preußischen Königin ins Französische übersetzt, in Raubdrucken verbreitet und 11 Mal – meist mit Zusätzen – neu aufgelegt, zu Lebzeiten des Autors zuletzt 1794. Im selben Jahr 1794 eröffnete Johann Gottlieb Fichte mit der *Bestimmung des Gelehrten* einen neuen und letzten Höhepunkt der Bestimmungsliteratur; 1800 folgte seine *Bestimmung des Menschen*, danach ebte das Interesse ab. Der Neostoizismus wurde durch ein wieder belebtes Christentum und erneuerten Platonismus ersetzt. Zuvor galt: »Handeln, handeln, das ist es, wozu wir da sind!« »Man is born for action!« Spalding: »Der Mensch ist zur Thätigkeit bestimmt.«⁷⁶ Zu dieser Antwort drängt schon die Themenstellung der finalen Bestimmung, denn weder der Epikureer noch der Platoniker wird das Ergebnis seiner eigenen Lebensauffassung unter dem Titel einer allgemeingeltenden Bestimmung des Menschen zur Diskussion stellen; beide wollen ihre Lebensauffassung für eine Genuß- oder Erkenntniselite entwickeln, aber nicht damit den Lebensweg aller bestimmen. Mit einer noch nicht ins Praktische gewendeten Akzentsetzung schreibt Immanuel Jacob Pyra in seiner kurzen Schrift *Über das Erhabene* (um 1740) in Anlehnung an eine stoisierende Passage von Pseudo-Longinos: »Der Mensch ist zur Hoheit geboren. Der Schöpfer hat ihn dazu bestimmt. Aus der Betrachtung seiner Natur erkennen wir es, die Erfahrung bestätigt es.«⁷⁷

Bei näherer Betrachtung erweist sich Spaldings kleines Buch als die Programmschrift der zweiten Phase der deutschen Aufklärung; kein Zufall, daß zeitgleich das deutsche Wort »Selbstbewusstsein«⁷⁸ geprägt wird und wie das Wort »Bestimmung« seine zugleich populäre wie auch akademische Karriere beginnt. Die Abwendung von der spekulativen Metaphysik hin zu einer lebenspraktischen, selbstbewußten Philosophie war in England mit Francis Bacon und John Locke und Shaftesbury schon vollzogen und in Frankreich mit