Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 32 (1972)

Artikel: Auf der Suche nach dem Subjekt der Geschichte : zu Kants Kritik der praktischen Vernunft

Autor: Hommes, Ulrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883251

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Auf der Suche nach dem Subjekt der Geschichte

Zu Kants Kritik der praktischen Vernunft

von Ulrich Hommes

I

Wer die Bewegungen der Philosophie in den letzten Jahren mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt hat, der konnte ein ganz neues Interesse für Fragen der sogenannten praktischen Philosophie feststellen, ein zunehmendes Interesse plötzlich, das so etwas wie ein Wiedererwachen dieser alten Disziplin anzukündigen schien. Ganz äußerlich ist das abzulesen an entsprechenden Titeln und Themen schon des Schulbetriebs der Philosophie, an der Gründung diesbezüglicher Zeitschriften und der Benennung neuer Lehrstühle. Es zeigt sich aber auch etwa am Einsatz praktisch-philosophischer Reflexion im Selbstverständnis der Handlungswissenschaften und am Anteil praktisch-philosophischer Kritik an der großen Unruhe, die Staat und Gesellschaft so vehement heimgesucht haben, zeigt sich nicht zuletzt am Beitrag praktisch-philosophischer Besinnung zu dem Versuch, mit solcher Unruhe zu leben.

Dabei fungieren als die Denker vom Dienst weithin Hegel und Marx. Auch für diese Feststellung ließe sich eine ganze Reihe äußerer Belege anführen. Der innere Grund ihrer Dominanz aber dürfte mit der Tatsache zusammenhängen, daß die Aporien der fortgeschrittenen Industriegesellschaft in unseren Tagen immer deutlicher werden und Lösungsversuche im traditionellen Rahmen ihnen gegenüber immer weniger versprechen. Der ganze Prozeß der Rationalisierung des gesellschaftlich-politischen Lebens, d. h. die Entwicklung des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft selbst scheint sein Ende nicht in einem emanzipierten Gemeinwesen zu haben, er droht vielmehr einer geheimen Logik nach eher in das Gegenteil von Emanzipation zu münden, in die totale Subsumtion des Menschen unter die von ihm selbst veranstaltete Herrschaft. Dies hat das Bedürfnis nach einer Sprengung jener Logik anwachsen lassen, und so wendet sich das

Interesse eben solchen Denkern zu, die als Denker der Revolution zu verstehen sind.

Kant scheint unter diesem Aspekt nicht sonderlich aktuell. Zwar wird niemand bestreiten, daß er zu den ganz Großen der europäischen Aufklärungsbewegung gehört. Sein Unternehmen der «Kritik der reinen Vernunft» sollte ja den entscheidenden Durchbruch bringen: «Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.»[1] Da es jedoch gerade die angedeutete Dialektik der Aufklärung selbst ist, die sich gegenwärtig in den Aporien der fortgeschrittenen Industriegesellschaft zeigt, sieht man sich kaum veranlaßt, sich ausgerechnet auf Kant zurückzuwenden. Georg Lukacs hat es vielmehr umgekehrt schon 1923 in seinem berühmten Verdinglichungs-Aufsatz «die paradoxe Lage» der Kantischen Kritik genannt, «daß sie darauf ausgeht, die bürgerliche Gesellschaft gedanklich zu überwinden, . . . in ihren Resultaten jedoch bloß zur vollständigen gedanklichen Reproduktion, zur apriorischen Deduktion der bürgerlichen Gesellschaft gelangt»[2].

Und in der Tat, Kant eignet sich nicht für die Artikulierung des Bedürfnisses nach revolutionärer Praxis. Bei allem Wohlwollen, das er der französischen Revolution anfangs entgegenbrachte, überwog schließlich ein fundamentaler Vorbehalt; er verurteilte sie am Ende als «das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen, . . . weil es dessen Grundfeste zerstört» (VIII, 299)[3]. So sehr Kant nämlich auf die Revolution der Denkart zu setzen bereit war, der öffentliche Gebrauch der Vernunft, den er darin anzielt, sollte seine Grenze an der Obrigkeit haben; denn «alle Obrigkeit ist von Gott»,

---

[1] «*Kritik der reinen Vernunft*» A XII.

[2] «*Geschichte und Klassenbewußtsein*» Berlin 1923, S. 164.

[3] Wir zitieren die «*Kritik der reinen Vernunft*» nach der von Raymund Schmidt für die «*Philosophische Bibliothek*» (Bd. 37 a, 1930) besorgten Ausgabe, die die beiden Originalfassungen von 1781 (A) und 1787 (B) einander gegenüberstellt. Aus den anderen Schriften Kants wird zitiert nach der Ausgabe seiner Werke durch die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.

dies ist für Kant das Vernunftprinzip der bürgerlichen Verfassung, und daraus folgt, daß «der Herrscher im Staat gegen den Untertanen lauter Rechte» habe, einer ungerechten Obrigkeit der Bürger also «zwar Beschwerden, aber keinen Widerstand entgegensetzen» (VI, 319) dürfe.

Von hier aus liegt die Feststellung nahe, daß das, was Kant in den die Vernunft betreffenden Zwecken als Ziel menschlichen Handelns im gesellschaftlich-politischen Bereich postuliert, so allgemein ist, daß es zur Kritik bestehender Verhältnisse und zur Formulierung von Mitteln und Wegen einer Verwirklichung der Freiheit in ihnen nicht hilft und die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit sich unberührt davon in der Unangemessenheit zu solchem Begriff reproduzieren kann. Zwar gehört Kants Destruktion der Metaphysik durchaus in den Zusammenhang eines gesellschaftlich-politischen Geschehens; denn nichts gelten zu lassen, als was einer vorbehaltlosen Kritik der Vernunft standhält, das ist der Versuch, das Leben des Einzelnen so gut wie der Gesellschaft im Ganzen auf einen neuen Grund zu stellen und den Menschen darin in voller Freiheit sich selbst als Subjekt finden zu lassen. Nicht länger mehr sollten Menschen von äußerer Gewalt und bloßer Tradition, von natürlichen und gesellschaftlich-politischen Kräften einfach abhängen, sie sollten sich vielmehr selbst nach eigener vernünftiger Tätigkeit, d. h. der Tätigkeit der Vernunft bestimmen. Kant setzte hierfür ganz auf die Allgemeinheit dieser Vernunft, d. h. auf jene Prinzipien, die für alle vernünftigen Wesen gelten und denen gegenüber keine besonderen, ihr widersprechenden Interessen geltend gemacht werden können. Nicht nur dieser oder jener, sondern alle sollten jetzt frei sein und als vernünftige Wesen ungehindert nach dem höchsten Gut, der Glückseligkeit streben können.

So befreiend dieser Schritt in die Allgemeinheit der Prinzipien der Vernunft jedoch auch zu wirken vermag, insofern jetzt nur noch von dieser selbst her entschieden werden könnte, was Recht und Unrecht, Freiheit und Zwang sind, für das emanzipatorische Interesse an Gesellschaft und Geschichte hat dieser Schritt auch etwas Bedenkliches, weil die Allgemeinheit kein zureichendes Kriterium ist für die Unterscheidung im Bestehenden selbst, ja die Entscheidung über Freiheit und Recht mit ihr faktisch weithin gerade den Bräuchen und Zwängen der bestehenden Gesellschaft überlassen wird. Die Reinheit der Vernunft, die diese Allgemeinheit bestimmt, setzt das Absehen

von den konkreten ökonomischen, politischen und sozialen Bedingungen voraus, unter denen der Mensch leidet und lebt und denen gegenüber bloß als intelligibles Wesen sich als Subjekt zu wissen all zu rasch zu kritikloser Anpassung führt. Freiheit erscheint nach diesem Schritt auf die Allgemeinheit der Vernunft als ein wesentlich innerer Wert, als etwas, das von den äußeren Bedingungen des Daseins nicht unmittelbar berührt wird. So kommt es zu jener seltsamen Neigung, trotz des Anspruchs auf vernünftige Herrschaft über die Natur und in der Gesellschaft sich mit der Wirklichkeit so wie sie ist vorschnell zu versöhnen und das heißt den Fortbestand eben der Verhältnisse zu sichern, gegen die man auf Vernunft zu setzen bereit war. Sofern der Mensch Subjekt nur wird, indem er sich von der natürlichen und geschichtlich-sozialen Welt im Rückstieg auf die Allgemeinheit der reinen Vernunft isoliert, ist die im Begriff der Vernunft des Subjekts intendierte Freiheit noch einmal bedroht.

So muß sich Kant schließlich sogar eine Gegenrechnung präsentieren lassen. Genau dasjenige, dem die Menschen sich um ihrer Freiheit willen unterstellen sollten, erweist sich am Ende als ein solches, das sie gefangen hält und die Bewegung auf Vernunft in ihr Gegenteil verkehrt. Zur Wirkungsgeschichte Kants scheint es zu gehören, daß aus der Allgemeinheit der Vernunft sich immer mehr jene nur instrumentelle Auslegung ergibt, an deren Ende die Entmündigung von Vernunft überhaupt droht[4]. Als intelligibles Wesen, als jenes reine «Ich-denke» erschien Kant der Mensch sich zugleich als Prinzip des gesellschaftlich-politischen Fortschritts erfassen zu können. Reduziert hierauf, das hat die Geschichte inzwischen bewiesen, ist der Mensch in Wahrheit aber gerade ohnmächtig und leer, verfügbar und verloren, denn eine inhaltliche Bestimmung des Prozesses zu je größerer Freiheit ist von da aus nicht mehr möglich. Die Bewegung, die Kant mit seiner Kritik angestoßen hat, scheint sich dann notwendig in jener Rationalität zu vollenden, mit der sich Herrschaft als Verwaltung vollbringt und nach der die zunehmende Produktivität und der wachsende Wohlstand der Gesellschaft nur die Abhängigkeit des Einzelnen vom Apparat vergrößern. Ihr gegenüber erweist sich die Beschwörung der Allgemeinheit der Vernunft und

---

[4] Vgl. hierzu den durchgängigen Bezug auf Kant bei Max Horkheimer «*Kritische Theorie*» (Frankfurt 1968) und Theodor W. Adorno «*Negative Dialektik*» (Frankfurt 1966).

eines von ihr zu vermittelnden letzten Ziels der Geschichte fast als folgenlos, und wer angesichts dieser Tatsache nicht in Resignation versinken will, mag sich versucht sehen, nach der Praxis einer Revolution Ausschau zu halten, mit der sich der Mensch endlich wahrhaft als Subjekt der Geschichte konstituieren könnte.

Erscheint Kant also unter diesem Aspekt, der das Interesse an Denkern der Revolution erklärt, insbesondere für die sogenannte kritische Theorie und die Vielzahl ihrer Anhänger heute nicht sonderlich aktuell, so gibt es doch auch den Versuch, aus Kants Denken unter Bezug auf seine aufklärerische Intention Wesentliches in die gegenwärtige Diskussion der praktischen Philosophie einzubringen[5]. Dabei nimmt man seinen Ausgang dann nicht so sehr bei dem grundsätzlichen Unternehmen einer Kritik der reinen Vernunft, und das bedeutet zugleich nicht in dem also, wodurch Kant den Gang des neuzeitlichen Denkens so entscheidend bestimmt, man greift vielmehr vor auf religionsphilosophische, rechts- und geschichtsphilosophische Partien von Kants späteren Schriften. Sicher ist dort nun Einiges für die gegenwärtige Problematik praktischer Philosophie zu holen, obgleich man doch wird fragen müssen, ob Entsprechendes nicht andernorts gründlicher zu lernen wäre. Die eigentümliche Schwierigkeit dieses Anschlusses aber liegt gerade im Verhältnis von Kants späteren Arbeiten aus dem Bereich der praktischen Philosophie zur Ausmessung ihrer Prinzipien in der Kritik, darin etwa, daß das, worauf man sich einseitig jetzt stützt, wesentliche Bestimmungen – wie z. B. die radikale Trennung von empirischem und intelligiblem Ich oder die von Legalität und Moralität – aus jener Kritik unterläuft, mit der Kant selbst seinerzeit die praktische Philosophie neu begründen wollte und die ganz unmittelbar die Wirkungsgeschichte seines Denkens mit ausmachen.

Schlägt man hiergegen vor, sich auf das zentrale Unternehmen der Kritik der reinen, theoretischen sowohl als auch praktischen Vernunft zu besinnen, dann geschieht dies freilich nicht, um festzustellen, wie es denn bei Kant selbst eigentlich gewesen ist. Solcher Motivation gegenüber wäre schlicht an Walter Benjamin's geschichtsphilosophische These zu erinnern, daß «Vergangenes historisch artikulie-

---

[5] Vgl. z. B. Willi Oelmüller «*Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne*» (Philosophisches Jahrbuch 75/1967, S. 22ff.).

ren . . . heißt sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt»[6]. Was den Vorschlag einer Vergegenwärtigung des Ansatzes der praktischen Philosophie bei Kant bewegt, ist vielmehr eben die Vermutung, daß eine kritische Reflexion der Kritik der praktischen Vernunft vor jener Sackgasse bewahren könnte, in der sich angesichts immer totaler werdender Herrschaftsverhältnisse das Bedürfnis nach verändernder Praxis heute zu verlaufen droht[7], und daß man die Warnung vor solcher Sackgasse nicht zu Gehör zu bringen vermag, wenn man statt von Kants Anfängen her unmittelbar von seinem Ende ausgeht.

II

Wendet man sich aber nun also auf Kant selbst, so ist zunächst an den Grundgedanken seiner Kritik der reinen Vernunft zu erinnern, d. h. daran, «daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen» (B XVIII). Diesem Grundgedanken gemäß wird der Zusammenhang der Gegenstände der Erfahrung ganz von der Tätigkeit des erkennenden Subjekts her verstanden und als dessen Leistung angesetzt. Ordnung und Einheit erkennt der Mensch nur, indem er selbst sie stiftet. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis geht auf das Gesetz, nach dem die Vernunft in die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegebenheiten den Zusammenhang bringt. Zu der von Kant gesuchten Begründung des sicheren und gewissen Wissens brauchen daher nur jene aller Erfahrung und Erkenntnis vorausliegenden und für sie konstitutiven Regeln aufgesucht werden, die die Notwendigkeit ausmachen der vom Subjekt gesetzten Synthesis. Soll die Vernunft jedoch aus sich selbst den Zusammenhang hervorbringen, so kann sie nicht in denselben eingeschlossen sein. Dies zu denken ermöglicht der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand als unterschiedener Stämme gegenständlicher Erkenntnis, denn von ihm her läßt sich die Leistung des Zusammenhangs durch das Subjekt aus der ursprünglichen Einheit des reinen «Ich-denke» deduzieren. Rein

---

[6] «*Zur Kritik der Gewalt*» Frankfurt 1965, S. 81.

[7] Vgl. hierzu Ulrich Hommes «*Provokation der Vernunft?* Herbert Marcuse und *die Neue Linke*» (Das Parlament Hamburg 1969, Beilage 44).

heißt die Vernunft, insofern sie unberührt ist von der Sinnlichkeit und kraft dieser Unberührtheit fähig, nach Prinzipien a priori zu urteilen.

Indem die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori im Übersteigen der Gegenstände der Erfahrung in die Bedingungen ihrer Möglichkeit diese in der Subjektivität der Vernunft findet, legt sie die Vernunft selbst als das Vermögen von Grundsätzen aus, durch die den Gegenständen der Erfahrung der Grund vorgegeben wird ihres Objektseins für das Subjekt. Nach der Entdeckung, daß die Vernunft gänzlich a priori ihr Objekt bestimmt, ist zwar das, was erkannt wird, als vom Subjekt bedingt nicht das «Ding an sich», sondern bloß «Erscheinung». Doch ist alles, was der Mensch überhaupt zu erkennen vermag, damit unter die Macht des Vorstellens geraten, weil dies es auf das Subjekt zustellt und in diesem Zustellen seine Objektivität gründet. Was das Sein des Seienden ist für den Menschen, bestimmt sich nach der Vorstellung durch das Subjekt als die Gegenständigkeit des Gegenstandes. Wahr und wirklich ist, was der Mensch als Gegenstand erfahren und begreifen kann, insofern er das diesen Konstituierende im vorhinein von sich her festgestellt hat. Mit der transzendentalen Frage der «Kritik der reinen Vernunft»[8] wird so jenes Verhältnis des Menschen zu dem ihm in der Welt begegnenden Seienden begründet und gesichert, das als zwingendes Feststellen und berechnendes Verfügen sich in der mathematischen Naturwissenschaft und der modernen Technik vollbringt.

Es ist bekannt, daß die Kritik der reinen Vernunft keineswegs nur die Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis begründen sollte, sie macht vielmehr mit deren Begründung zugleich ihre Grenze offenbar. Nach der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandsbegriffe sind diese sinnvoll nur durch die Beziehung auf die gegenständliche Erfahrung, da sie auf das in der sinnlichen Anschauung gegebene

---

[8] Die Frage der «*Kritik der reinen Vernunft*» heißt hier transzendental, insofern sie eben die Selbstbegründung des Wissens in der Subjektivität des Vorstellens sucht. Zwar nennt Kant selbst «*alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt*» (B 25). Aber die Durchführung der Frage nach dieser Erkenntnis macht gerade deutlich, daß die Subjektivität sich als das erweist, was das Bedingende und Ermöglichende ist, indem sie aus sich heraus das «*Notwendige*» und «*Allgemeine*» setzt, das die Erkenntnis sucht.

Material angewiesen sind. Weil aber eben hierauf dann auch ihr Gebrauch beschränkt werden muß, kann es Erkenntnis im strengen Sinn nur geben in dem durch die Grundsätze der reinen Vernunft bestimmten Bereich des meßbaren und kontrollierbaren Kausalzusammenhangs der Natur. Damit entspricht Kant einerseits der in der Neuzeit immer deutlicher hervorgetretenen Verselbständigung der mathematischen Naturwissenschaft und ihrer Lösung von allem nicht quantitativ-mechanisch Feststellbaren. Andererseits macht er damit zugleich deutlich, daß die exakte Wissenschaft als solche nicht alles und nicht das Ganze zu fassen vermag und ihre Begriffe eben durch die Bindung an den Erscheinungszusammenhang insbesondere z. B. das Problem der menschlichen Lebensführung nicht klären können. So tritt die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie neu hervor: Die kritische Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis schafft durch deren Begrenzung Raum für die Entfaltung der die Freiheit selbst betreffenden Fragen, da es so etwas wie Freiheit in dem Bereich exakter Wissenschaft nicht geben kann.

Dieser Ansatz der Frage, d. h. die Einsicht in die Eigenständigkeit des Versuchs einer Bewältigung der Probleme menschlicher Lebensführung und damit die Begründung gerade der Notwendigkeit praktischer Philosophie ist von großer Tragweite, und man kann gegen allen einseitigen Anschluß an Kants Theorie der exakten Wissenschaft in der Kritik der reinen Vernunft nicht nachdrücklich genug hierauf insistieren.

Die praktische Philosophie beginnt denn auch ihrerseits mit eben der Annahme der Freiheit. Das Eigentümliche dabei aber ist die Tatsache, daß Kant in der «Kritik der praktischen Vernunft» nun das Verhältnis der Vernunft zur Freiheit in eben der Weise transzendental bestimmt, wie es in der «Kritik der reinen Vernunft» mit deren Verhältnis zur Natur geschehen war. Bei aller Betonung der in der Unableitbarkeit sittlicher Einsicht gründenden Eigenständigkeit praktischer Philosophie gegenüber der theoretischen sucht Kant die Möglichkeit des freien Handels ganz analog zur Begründung der Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens zu sichern. Beiden Kritiken liegt die transzendental angesetzte Frage nach einer Subjektivität zugrunde, die ein ihr gegebenes Mannigfaltiges soll ordnen und bestimmen können, und beide halten an der damit vorausgesetzten Reinheit der Vernunft fest. Wie die Kategorien der theoretischen Vernunft als apriorische Gegenstandsformen der Erkenntnis das

empirisch in Raum und Zeit gegebene Material zu begrifflicher Einheit bringen, so zwingt der Imperativ der praktischen Vernunft als apriorische Handlungsform der Freiheit die Neigungen und Begierden der sinnlichen Natur unter die Einheit des sittlichen Willens. Auch in der zweiten Kritik geht es ausschließlich um jene *reine* Vernunft, die sich als Vermögen der Grundsätze – nun freilich des Handels – selbst begründet. Weil die Ermittlung des praktischen Gebrauchs der Vernunft methodisch wie die ihres theoretischen durchgeführt wird, muß sich die Freiheit als von der reinen Vernunft bestimmt erweisen. Das, von woher Kants Kritik das Erkennen *und* Handeln im Ganzen auslegt, ist die ihrer selbst gewisse Subjektivität vorstellenden Denkens.

III

Die «Kritik der praktischen Vernunft» vermittelt die Einsicht, daß der Mensch seinem Handeln das Gesetz aus der eigenen Vernunft vorgibt. In dem «Vermögen», die «Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen» (V, 32) versteht sich die Vernunft selbst als Ursache des Handelns. Die Vernunft stellt mit den Regeln vor, was geschehen soll, und begründet im Vorstellen das Geschehen, weil sie in sich schon den «zur Willensbestimmung hinreichenden Grund» (V, 19) enthält. Zwar gibt es die bloß technischen Regeln der Geschicklichkeit und Ratschläge der Klugheit, die von dem her bestimmt sind, was in der betreffenden Handlung erreicht werden soll; sie gelten in bezug auf den vorausgesetzten Zweck, d. h. hypothetisch. Jene Regeln aber, mit denen die Vernunft aus sich selbst das Verhalten bestimmt, befehlen unbedingt, d. h. kategorisch; sie sind die moralischen Gebote der Sittlichkeit. «Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objektiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend» (V, 31).

Insofern die Vernunft derart unmittelbar gesetzgebend ist, «entspringt» ihrem Bewußtsein «der Begriff eines reinen Willens» (V, 30). Dieser Begriff besagt, daß der Wille in seinem Wesen frei ist von aller konkreten Bestimmtheit durch die sinnliche Natur und also

«gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz . . . Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d. i. transzendentalen, Verstande» (V, 29). Was die Reinheit des Willens ausmacht, ist eben dies, daß er allein von den durch die Vernunft vorgestellten Prinzipien a priori bestimmt wird. Hier bewirkt die Vernunft aus sich selbst jenes Handeln, das geschieht, eben *weil* es vernünftig ist. Allein in der Vernunft kann das von der transzendentalen Frage gesuchte Gesetz seinen Grund haben und allein von ihr her kann ihm Verbindlichkeit zukommen. Was die Vernunft jedoch als Gesetz gibt, ist nicht inhaltlich bestimmt, weil es unabhängig sein muß von aller besonderen Zwecksetzung im Bereich der Natur. So bleibt für das Gesetz überhaupt nur *Gesetzlichkeit* als Form vorzuschreiben. In dieser aber hat der Wille seine eigene Vernünftigkeit und das wiederum besagt, daß er autonom ist: «Was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?» (IV, 446f.).

Die innere Einheit allerdings von Vernunft und Wille, die mit dem Gedanken der Autonomie von der «Kritik der praktischen Vernunft» vorausgesetzt wird, läßt sich nach Kants eigener Aussage nicht nochmals begründen. Der Mensch vermag nicht zu begreifen, wie Freiheit und Gesetz des Willens möglich sind; für den Willen macht vielmehr «das Gesetz der Kausalität aus Freiheit . . . unvermeidlich den Anfang und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann» (V, 16). Das Gesetz des Willens, das «sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori» (V, 31), läßt sich nicht aus einem ihm vorhergehenden Bewußtsein der Freiheit «herausvernünfteln», denn es liegt diesem gerade zum Grunde. Angesichts der Schwierigkeit, das Gesetz des Willens überhaupt aus der Vernunft abzuleiten, nennt Kant den kategorischen Imperativ dann «Faktum» der reinen Vernunft, ein Faktum, durch das diese «sich als ursprünglich gesetzgebend ankündigt» (V, 31). Indem das Gesetz als Faktum der reinen Vernunft mit dem Bewußtsein der Freiheit unzertrennlich verbunden ist und in dieser Verbundenheit das Kriterium seiner Gültigkeit hat, verweist es den Willen jedoch ausschließlich wieder an die Vernunft: In der Frage nach der Gesetzmäßigkeit des Handelns hält die «Vernunft, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen . . . d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet» (V, 32).

Kant selbst hat bemerkt, daß es von diesem Ansatz her ein eigenes Problem bleiben muß, wie die Freiheit des Willens mit dem «Mechanism der Natur» (V, 29) zusammen soll bestehen können und wie die Vernunft das Sittengesetz überhaupt im Bereich der Sinnlichkeit zur Geltung zu bringen vermag. Denn wenn die Sinnenwelt durchgängig von der Notwendigkeit des Kausalgesetzes bestimmt ist, dann steht sie unter dieser Bestimmung auch da, wo in ihr eine Handlung wirklich scheint, die dem Sittengesetz folgt und also Grund und Ziel allein aus der reinen Vernunft hat. Es lag nahe, hierfür darauf zu verweisen, daß das Gesetz der Kausalität, nach dem alles, was anhebt, zu sein, etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel, d. i. notwendigerweise folgt, nur für das Geschehen in der Zeit gilt, nicht aber das Wirken der Vernunft betrifft, für das es keine Zeit gibt, die einen Zusammenhang als Geschehen bedingen könnte. «Die reine Vernunft, als bloß intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen» (B 579). Deshalb kann jene «Kausalität aus Freiheit» gedacht werden, die man am Werke vermuten darf, wo ein Handeln gegen die Neigungen und Begierden der Sinnlichkeit steht und trotz der naturgesetzlichen Bedingtheit durch das ihm voraufgehende Geschehen zugleich von dem diesem Geschehen nicht unterworfenen Gesetz der Sittlichkeit bestimmt scheint. Doch läßt dieser Hinweis nicht nur ungeklärt, woher es kommt, daß der freie Wille dem Sittengesetz einmal Geltung verschaffen kann und ein andermal nicht, und wie die für die Handlung notwendige Identität zu denken ist von empirischem Ich, das durch die Kausalität der Natur bestimmt wird, und intelligiblem Ich, das unter dem Gesetz der Vernunft steht; solcher Hinweis ruft vielmehr die Frage hervor, ob von der Zeitlosigkeit des vom Sittengesetz bestimmten Willens her, durch die Kant Freiheit und Natur in der Kausalität zusammenbringt überhaupt ein ursprüngliches Verständnis des Wesens des Handelns möglich ist.

IV

Die Schwierigkeit, auf die diese Frage aufmerksam macht, rührt von daher, daß die Freiheit des autonomen Willens mit dem Gesetz der reinen Vernunft notwendig zusammenfällt, wenn gerade die Bestimmtheit durch das Gesetz die «Freiheit im positiven Verstande»

(V, 33) ausmacht. Freiheit des Willens gegenüber dem Gesetz gibt es nicht auf dem Boden der «Kritik der praktischen Vernunft». Denn die Möglichkeit, das Gesetz anzunehmen oder abzulehnen, würde voraussetzen, daß der Wille in einem wesentlich zeitlichen Akt sich selbst bestimmt und eben dies ist vom Ansatz der Kritik her ausgeschlossen, weil mit der grundsetzenden und gesetzgebenden Vernunft a priori von allen Bestimmungen des Willens abgesehen werden muß, die irgendwie «unter Zeitbedingungen» (V, 97) stehen. Die Unbedingtheit des Sittengesetzes läßt von dessen Funktion her einen Anfang des Willens nach dem Gesetz in der Zeit nicht zu. Daß der Wille dem Gesetz gemäß handelt, dies «hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an» (B 579), so wenig wie die Freiheit überhaupt etwas ist, das noch wird. Vielmehr weisen «Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz wechselweise aufeinander zurück» (V, 29) in dem Sinne, daß es dem Willen nicht möglich ist, etwas anderes zu wollen als das Gesetz. Bei dem so ausgezeichneten Verhältnis von Freiheit und Gesetz handelt es sich daher auch keineswegs darum, daß die Freiheit des Willens durch das Gesetz der Vernunft in Anspruch genommen ist und der Wille seine Freiheit erhält, wenn er der Vernunft des Gesetzes entspricht. Solches Entsprechen würde noch einmal voraussetzen, daß der Wille aus Eigenem das Gesetz annimmt und sich anfänglich also erst in der Möglichkeit dazu findet. Eben dies aber ist mit der «Kritik der praktischen Vernunft» ausgeschlossen, denn die transzendentale Frage nach Notwendigkeit und Allgemeinheit des Handelns aus der Subjektivität der gesetzgebenden Vernunft geht gerade auf jene Bestimmtheit des Willens durch das Gesetz, nach der dieser in seiner Freiheit nur tun kann, was das Gesetz befiehlt. Auf diese Weise bleibt zwar der Wille «rein», denn wenn es keine Freiheit des Willens gegenüber dem Gesetz gibt, dann kann der Wille an diesem auch nicht schuldig werden. Im Willen selbst läßt sich kein Grund einer möglichen Auflehnung gegen das Gesetz finden, weil er sich überhaupt nicht zu entscheiden hat, sondern Wille nur ist im Handeln nach dem Gesetz. Die Freiheit «im positiven Verstande» schließt das Fehlenkönnen aus. Wo das Sittengesetz sich nicht gegen die Neigungen und Begierden der sinnlichen Natur durchzusetzen vermag, liegt dies nicht am Willen, sondern allein daran, daß die sinnliche Natur als solche dem Gesetz der Vernunft entgegensteht. Der Wille selbst braucht von dem, was die Verwirklichung des kategorischen Imperativs verhindert, «nichts auf

seine Rechnung kommen» (IV, 457) zu lassen. Doch ist die so herausgestellte Reinheit des Willens erkauft mit dem Verlust der Möglichkeit, die Freiheit eben ursprünglich aus dem Ereignis einer eigenen Entscheidung des Willens zu verstehen.

Dies zeigt sich daran, daß es für Kant neben der «transzendentalen Freiheit» des Willens unter dem Gesetz nur noch eine «psychologische Freiheit» der Wahl gibt, die streng genommen gerade keine Freiheit ist. Zwar nennt man gemeinhin eine Handlung schon frei, wenn zu ihr nicht bloße mechanische Kausalität führt, sondern innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen. Doch stellt dies stets einen zeitlichen Akt dar, insofern es dabei um das Sichbestimmen des Handelnden geht in der konkreten Situation seines Daseins in Welt, Natur und Geschichte. In dieser aber ist der Wille von dem her bestimmt, zu dem er sich entscheidet und deshalb erscheint die Wahl heteronom. Für Kant wäre es «ein elender Behelf» (V, 96), wollte man von solcher Wahlfreiheit aus die mit der «Kritik der praktischen Vernunft» dringlich gewordene Frage nach der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit angehen, statt sie aus der Zeitlosigkeit der reinen Vernunft zu beantworten. Eben weil für ihn alle Begebenheit in der Zeit schlechthin dem Gesetz der Kausalität untersteht, kann ihm nicht-transzendentale Freiheit überhaupt «im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet» (V, 97).

V

Kant verweist für diese Folgerung der praktischen Philosophie auf die in der Kritik der reinen Vernunft verrichtete «Absonderung der Zeit» (V, 103), deren «große Wichtigkeit» hier an der Bestimmung des Wesens der Freiheit abzulesen sei. Daß es eine Freiheit gibt, die weder bloß heteronome Wahl noch rein autonome Bestimmung ist, mußte Kant verborgen bleiben. Weil die Kritik für die praktische Vernunft «die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen» (V, 8) allein in der Subjektivität des Vorstellens sucht, verfehlt sie notwendig jenes Geschehen, in dem der Wille wirklich aus sich selbst will. Sie vermag den Akt der Selbstbestimmung des Willens, d. h. die freie Entscheidung nicht zu fassen und sieht an

jenem Übergang aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit vorbei, den eine Setzung des Willens erst vollbringt und in dem der Wille ursprünglich praktisch ist. Von dem die transzendentale Frage der Kritik leitenden Gedanken der Autonomie her ist es ausgeschlossen, daß der Wille anfänglich nur erst in der Möglichkeit zu sich selbst steht und aus der Freiheit dieser Möglichkeit die Wirklichkeit der Freiheit zu vollbringen hat. Denn in solcher Möglichkeit müßte der Wille sich zu sich selbst und zu dem verhalten, von dem her er in ihr ist, und so würden «die Handlungen des Menschen in demjenigen ihren bestimmenden Grund (haben), was gänzlich außer ihrer Gewalt ist» (V, 100). Die Vernunft aber, die sich als Subjektivität des Vorstellens selbst zu begründen sucht, kann es nicht zulassen, daß der Mensch in seiner Freiheit sich zu etwas verhält, das nicht er selbst ist, das vielmehr außer ihm ist und vielleicht früher als er. Wenn der Wille noch «über sich selbst hinausgeht», kommt für sie «jederzeit Heteronomie heraus» (IV, 441), d. h. das unwürdige Verhältnis bloßer Hörigkeit, und dann ist «die Freiheit nicht zu retten» (V, 99). Denn der Mensch würde sich so nicht mehr allein aus sich selbst das Gesetz geben, sondern bestimmt schon von dem her, zu dem er sich verhält[9].

Wird die Freiheit derart als Autonomie verstanden, ist die Faktizität des Willens also immer schon durch die Vernunft a priori entschärft. Damit fällt in Kants praktischer Philosophie am Ende aber gerade aus, was als das eigentlich Praktische gegen die Reflexion der Kritik der reinen Vernunft steht. Nach Kant ist der Wille frei nicht zum Vollzug einer Entscheidung und in ihr, sondern durch die Erkenntnis des Gesetzes. Auch die praktische Vernunft ist ihrem Wesen nach Erkenntnis und sie bestimmt als *erkennende* und nicht etwa als handelnde das Verhalten des Menschen. Der Wille ist ein «Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut erkennt» (IV, 412), und der «Grund der Verbindlichkeit» des menschlichen Tuns liegt deshalb nicht in einem eigenen Akt des Willens, sondern «a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft» (IV, 389). Weil auch die zweite Kritik ganz nach der Methode der ersten und aus deren Frage nach Notwendigkeit und Allgemeinheit entfaltet wird,

---

[9] Zum entsprechenden Verständnis der Lehre von der Achtung für das Gesetz vgl. Ulrich Hommes «*Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung in der Gegenwart*» (Die Frage nach dem Menschen, Freiburg 1966, S. 173ff.).

können von Kant immer nur «Grundsätze» entdeckt werden, «die die Vernunft diktiert» (IV, 426), nicht jedoch Entscheidungen, die der Wille setzt.

VI

Kant schien mit der Entdeckung dieser Grundsätze der lang gesuchte «Schritt zur Metaphysik» gelungen, denn nun war «zu einer systematischen theoretischen sowohl als praktischen Philosophie als Wissenschaft sicherer Grund gelegt» (V, 12). Doch hatte die transzendentale Frage der Kritik den Willen so sehr dem Vorstellen untergeordnet, daß ihr als «praktisch» nur noch das gelten konnte, wodurch die Vernunft aus sich selbst zur Willensbestimmung zureicht. In gewissem Sinn unterläuft die zweite Kritik eben so die von der ersten mit der Begrenzung des theoretischen Wissens ausgesparte Möglichkeit. Die radikale Wendung des Denkens in die Subjektivität des Vorstellens läßt nur eine solche Theorie des Praktischen zu, die auch das Praktische noch a priori feststellt und damit im Grunde verfehlt.

Das Wort vom «Primat der praktischen Vernunft» steht dem nicht entgegen. Es handelt sich bei dieser Aussage für Kant selbst zunächst nur darum, daß «die reine praktische Vernunft» als «der erste Bestimmungsgrund der Verbindung» (V, 119) mit der theoretischen angesehen werden muß, weil sie um jenes Gesetz der Freiheit weiß, das die theoretische weder zu erkennen noch zu bestreiten vermag. Die Feststellung dieses Primats entscheidet streng genommen nicht in einem Widerstreit zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, denn es ist «doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt» (V, 121); diese Feststellung verdeutlicht nur den Zusammenhang des Systems der reinen theoretischen *und* praktischen Vernunft. Deshalb ist das Wort vom Primat der praktischen Vernunft nicht als Hinweis auf einen Vorrang oder gar auf die Selbständigkeit des handelnden Willens gegenüber dem vorstellenden Erkennen zu verstehen, es schließt vielmehr eben die «Kritik des Subjekts» (IV, 440), die schon vom Ansatz ihrer Frage her das Handeln gänzlich dem Erkennen untergeordnet hat. Damit der Mensch in seinem Vorstellen sich als den Grund des Vorgestellten selbst zu begreifen vermochte, waren zwar Erkennen und Handeln nach den Prinzipien a priori

auszumessen, aber das Ausmessen des Handelns konnte nur im Hinblick darauf geschehen, daß die Subjektivität in der Autonomie des Willens das Vorstellen im Ganzen begründet. Allein dies, daß der Wille nach seinem eigenen Gesetz gerade erst die Vernunft unbedingtes Vorstellen sein läßt, ist der Grund dafür, daß Kant den Begriff der Freiheit «den Schlußstein von dem ganzen Gebäude» (V, 3) eines Systems der reinen Vernunft nennt.

Von hier aus ist zu sehen, was es heißt, wenn man das Ganze der Kritik der reinen Vernunft «praktisch» nennt. Die «kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft» merkt dazu ausdrücklich an, daß «praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu erkennen, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntnis derselben gemäß) *wirklich zu machen*, d. i. es mit einem Willen zu tun hat, welcher eine Kausalität ist, sofern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält (V, 89). Ein Wille aber, der zum Wirken nach Begriffen geworden ist, die das Seiende vorstellen als Gegenstand, konnte die ihm gemäße Fortsetzung nur in der modernen Technik und Wissenschaft finden. Für Kant selbst war es die Ausrichtung des Denkens auf das im vorhinein Sichere und Gewisse und seine Beschränkung auf das Erklärbare und Berechenbare, die es erlaubten, daß «dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen» (B 884). In diesem Sinn kann das Unternehmen der Kantischen Kritik in der Tat also «praktisch» heißen, denn die methodisch durchgeführte Sicherung des Wissens eröffnet dem Streben nach Weltherrschaft neue Möglichkeiten; doch folgt solche Bezeichnung dann eben dem Zusammenhang, der weitere Einsicht in das Wesen des Handelns verstellt. Weil die Kritik der reinen theoretischen und praktischen Vernunft von der Frage nach Notwendigkeit und Allgemeinheit des Erkennens und Handelns her das eigentliche Selbst nur in der Subjektivität des Vorstellens der Vernunft a priori zu entdecken vermag, kann sie zwar Wissenschaft und Technik anstoßen und begründen, nicht aber die Freiheit des Willens begreifen; d. h. es entgeht ihr jene Vernunft, die nicht nur Sätze bereitstellt nach denen verfahren werden kann, die vielmehr im Handeln selbst liegt, die selbst wesentlich Handeln ist.

Deshalb sollte Kants praktische Philosophie genauer eine «Theorie

des Praktischen» heißen. Dabei wäre hieran zugleich der Wandel abzulesen, den der Begriff von «Theorie» und «Praxis» sowie die Bestimmung ihres Verhältnisses unter der Herrschaft des sichernden und berechnenden Vorstellens erfahren[10]. Denn die aristotelische Unterscheidung des praktischen von dem theoretischen Wissen ging gerade davon aus, daß es in den Dingen der Lebensführung kein reines Verstehen geben kann dessen, was ist, weil es im Blick auf die Freiheit des Willens nicht auf eine theoretisch faßbare Notwendigkeit ankommt, sondern auf das Prinzip des Handelns, das im Handelnden selbst liegt. Hierbei wurde freilich vorausgesetzt, daß die Theorie, die das Notwendige sucht und um ihrer selbst willen betrieben wird, höheren Ranges ist als das auf die Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens bezogene Wissen von der Praxis. In der Neuzeit aber verliert die Theorie mit der Wendung des Denkens auf das Vorstellen die Auszeichnung, zuhöchst reine Schau des Göttlichen zu sein, sie beschränkt sich auf das seiner selbst gewisse Erfassen der Gesetze von Erfahrung und Erkenntnis und erfüllt sich in der Begründung ihrer Wissenschaft. Von hier aus lag es nahe, nun auch den Bereich der Praxis in der Weise der Theorie und d. h. gemäß der Frage nach der Notwendigkeit aufzuarbeiten und damit die Unterordnung des praktischen Wissens unter das theoretische aufzuheben. Dies konnte jedoch nur gelingen, indem von der praktischen Philosophie alles das ausgeschieden wurde, was sich nicht theoretisch fassen läßt, d. h. dadurch, daß diese sich nach der transzendentalen Frage der Kritik der reinen Vernunft als jene Theorie des Praktischen entfaltete, die von dem abgesehen hat, was das ursprünglich Praktische ist. Genau damit verlor sie aber das Verhältnis zu der Praxis, auf die es im Bereich des gesellschaftlich-politischen Lebens ankommt, die selbst das Prinzip der Veränderung der Wirklichkeit ist und als solches ihre Wahrheit in der konkreten Situation menschlichen Handelns hat.

---

[10] Vgl. hierzu Ulrich Hommes «*Sicherheit als Maß der Freiheit?* Descartes Idee der mathesis universalis und die praktische Philosophie der Neuzeit» (Gegenwart und Tradition, Freiburg 1969, S. 105ff.).

VII

Kant sah also zwar die Notwendigkeit einer eigenen praktischen Philosophie und er machte Platz dafür durch die entschiedene Begrenzung der theoretischen; doch vergibt er die Möglichkeit ihrer adäquaten Entfaltung, indem er den Schritt zur praktischen Philosophie methodisch an jene für die Kritik der reinen theoretischen Vernunft grundlegende Beschränkung bindet auf das im vorhinein vom Subjekt her Sichere und Gewisse. Eben diese Bindung macht es unmöglich, zu erreichen, was die Wendung auf die praktische Philosophie bewegt, sie schließt es aus, daß die Probleme der menschlichen Lebensführung in ihrer eigenen Vernünftigkeit zur Sprache kommen. Die Kritik der praktischen Vernunft löst die theoretischen festgestellten Antinomien nicht auf, sondern bestätigt sie.

Daß sich z. B. ein so zentrales Problem praktischer Philosophie heute wie die Geschichte so schwer von solcher Theorie des Praktischen einholen läßt, hat hierin seinen Grund. Zwar ist Geschichte bei Kant selbst gerade ein Begriff der praktischen Vernunft[11]; aber sie entzieht sich nach dem Ansatz der Kritik insgesamt nicht nur der Möglichkeit, als Wirklichkeit ein bestimmter Gegenstand der Erkenntnis zu sein, sie kann sich vielmehr überhaupt nicht zeigen als jener Zusammenhang, in den auch der die Geschichte Verstehende selbst schon gehört. Der Prozeß der Reflexion reiner Vernunft hat sich vielmehr so sehr verabsolutiert, daß er den ursprünglich intendierten Bezug auf die Praxis überholt. Auch die Geschichte ist nun nichts anderes mehr als eine Voraussetzung dafür, Freiheit zu denken. Die unmittelbare Verflochtenheit menschlichen Daseins in den Geschichtsprozeß bleibt verstellt, denn die Subjektivität der reinen Vernunft erlaubt es nicht, Objektivität der Geschichte zu verstehen im Sinn einer Wirklichkeit, die dem Menschen entgegentritt und doch zugleich durch sein eigenes Handeln vermittelt wird.

Deshalb erscheint auch Kants Idee der weltbürgerlichen Gesellschaft als Ende der Geschichte im ewigen Frieden nur das Gegenstück einfach zu seiner Theorie des Praktischen. Die ganze Schwierigkeit, solche Idee als Bestimmung des Handelns selbst auszuweisen, wird für Kant nicht eigentlich zum Problem, weil es für ihn einzig darum

---

[11] Vgl. hierzu Christoph Wild «*Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants*» (Philosophisches Jahrbuch 77/1970, S. 260ff.).

ging, gegen «unreine» Deutungen der Moralität die Autonomie des Willens herauszustellen. In diesem Bemühen geht es denn auch über den einfachen Tatbestand hinweg, daß der Mensch vielleicht nicht nur aus subjektiven Gründen nicht kann, wie er soll, sondern auch aus objektiven, und daß es deshalb nicht genügt, den Zusammenhang von Glückseligkeit und Tugend, den Kant für sinnvolles Handeln so gut wie für den Fortschritt in der Geschichte voraussetzt, durch Gott als Postulat sich garantieren zu lassen. Eine kritische Funktion zur Unterscheidung im Bestehenden selbst vermag solcher Begriff der Geschichte jedenfalls trotz des für ihn konstitutiven Bezugs auf die Verwirklichung der Freiheit so nicht zu entwickeln.

Heinrich Heine hat in seiner Arbeit «Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland» bereits 1834 sehr deutlich auf diesen Zusammenhang hingewiesen. «Kant», so heißt es dort, «beginnt eine geistige Revolution, . . . die mit der materiellen Revolution in Frankreich die sonderbarsten Analogien bietet . . . Auf beiden Seiten des Rheins sehen wir den selben Bruch mit der Vergangenheit; der Tradition wird alle Ehrfurcht aufgekündigt; wie hier in Frankreich jedes Recht, so muß dort in Deutschland jeder Gedanke sich justifizieren, und wie hier das Königtum, der Schlußstein der alten sozialen Ordnung, so stürzt dort der Deismus, der Schlußstein des geistigen alten Regimes»[12]. Von dieser Intention einer Befreiung des Menschen aus der zum Herrschaftsinstrument gewordenen metaphysischen Tradition weicht Kant nach Heine aber mit der Entfaltung der Postulate der praktischen Vernunft noch einmal zurück; der Bruch mit dem Bestehenden, den die Kritik der reinen Vernunft darstellt und in dem sich so etwas wie eine Wahlverwandschaft zwischen französischer Revolution und deutscher Philosophie zu zeigen schien, wird überdeckt. Nach der «Tragödie der Metaphysik» in der Kritik der reinen Vernunft, komme hier die Farce: «Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen traciert, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blut, . . . und der alte Lampe steht dabei, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesicht. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist und er spricht . . .: Der alte Lampe muß einen Gott haben sonst kann der

[12] Werke (hrsg. v. E. Elster 1887–1890) IV, 245.

arme Mensch nicht glücklich sein. Meinetwegen, so mag die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen»[13].

VIII

Es ist gut, an dieser Stelle sich nochmals klar zu machen, daß die Wendung in die Apriorität des Subjekts für Kant wirklich ein Moment der Aufklärung war, d. h. ein Fortschritt im Prozeß der Freiheit des Menschen. Kants kleine Schrift «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (VIII, 275 ff.) beweist dies dadurch, daß die dort formulierte Wendung gegen eine Lehre vom menschlichen Handeln, die sich aus der Praxis selbst bestimmt, d. h. noch die Absage an die «Theorie aus Praxis» also eine aufklärerische Funktion hat; es ist die Kritik an einem Denken, das seine eigene Bedingtheit vergessen zu haben scheint, ist Zeichen des Versuchs, den Begriff der Pflicht durch die Entfernung jeden konkreten Inhalts von allen Nebenzwecken zu reinigen, von Nebenzwecken, deren es in der Tat sehr viele gibt und allzuviele von der Art, die partikularen Interessen dienen, Unterdrückung aufrechterhalten und «eine Moral schmieden, wie es der Vorstellung des Staatsmanns gerade sich zuträglich findet» (VIII, 370), um die bestehende Verfassung als unantastbar erscheinen zu lassen. In diesem Sinn wendet sich Kant dagegen, daß – wie er sagt – von der Theorie «zum Skandal der Philosophie nicht selten vorgeschützt (werde), daß was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei; und zwar in einem vornehm wegwerfenden Ton voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen» (VIII, 277).

Wir wissen indes heute eben aus Erfahrung, daß der Mensch Subjekt der Geschichte nicht als jenes reine «Ich-denke» ist, das die Welt als Objekt vorstellt und bestimmt; d. h. Aufklärung, die die Autonomie des Menschen im Selbstbewußtsein reiner Vernunft sucht, ist insoweit selbst nochmals aufklärungsbedürftig, als dies Selbstbewußtsein offensichtlich Bedingungen unterliegt, die sich dem Zugriff des Subjekts entziehen, als es Bedingungen unterworfen ist – wie etwa den Gesetzen der politischen Ökonomie – die es sich selbst entfremden, ohne von ihm aufhebbar zu sein. Nach Kant gehört zur Auf-

[13] a.a.O. IV, 251.

klärung das fundamentale Vertrauen, reale Verhältnisse könnten geändert werden durch die Kraft einer Theorie, die die Prinzipien vernünftigen Handelns entwirft, nach denen dann verfahren werden kann; er begriff die Befreiung des Menschen aus selbstverschuldeter Abhängigkeit als die Gewinnung der Subjektivität reiner Vernunft. «Selbstdenken» – so heißt es 1786 in «Was heißt: sich im Denken orientieren?» – «Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst, das ist in seiner eigenen Vernunft suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung . . . Sich seiner eigenen Vernunft bedienen will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst zu fragen, ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauches zu machen? Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen» (VIII, 146). Aber es gilt inzwischen auch, daß die Entdeckung jenes allgemeinen Grundsatzes des Vernunftgebrauchs und alle seine Probe offensichtlich nicht ohne weitere Vermittlung schon zu vernünftiger Praxis zu führen vermag. Der Glaube, daß vermittels Theorie der Übergang des Menschen aus der heteronomen Verfassung zur Freiheit erfolge, hat in dem Maße seine Kraft eingebüßt, als klar wurde, daß das Selbstbewußtsein der Subjektivität reiner Vernunft nicht dazu ausreicht, jener Bedingungen mächtig zu werden, denen es selbst unterliegt. Niemand wird behaupten wollen, daß die Menschheit seit Kant schon überzeugend weit gekommen sei in Richtung der Herstellung jener vollkommenen Ordnung der Vernunft, in der die Freiheit autonomer Subjekte einmal Wirklichkeit sein soll. Statt dessen hat sich die Einsicht verbreitet, daß der Appell an Vernunft, an Mündigkeit und Freiheit des Einzelnen folgenlos bleiben muß, wenn bestimmte Bedingungen des gesellschaftlich-politischen Lebens den Menschen daran hindern, vernünftig, mündig und frei zu sein. Dem gemäß rückt gegen den Ansatz in der Gegenüberstellung von intelligiblem und empirischem Ich jetzt in den Vordergrund, daß die tatsächliche Ausübung der Vernunft an gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen hängt, für die eben diese Vernunft als praktische selbst verantwortlich ist, d. h. daß Vernunft nur praktisch ist, wenn sie aufhört, reine Vernunft zu sein[14].

---

[14] Vgl. hierzu Ulrich Hommes «*Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action*» (Philosophisches Jahrbuch 77/1970, S. 99ff.).

Kants zeitgenössischer Kritiker Friedrich Gentz hat auf die Trostlosigkeit einer Lehre hingewiesen, die mit «viel versprechenden hoffnungsvollen Grundprinzipien» das Bewußtsein der Freiheit weckt, und die Menschen dann durch eine «unmittelbar damit verknüpfte ziemlich niederschlagende Folgerung ... aus den Regionen ungebundener Freiheit plötzlich in das Gebiet eines unerbittlichen Despotiums zu versetzen scheint»[15], d. h. den Bürger aus Rechtsgründen notfalls auch einem System des Unrechts ausliefert. Kant hat seinerseits dafür an der abgewehrten Theorie aus Praxis «Maulwurfsaugen» moniert (VIII, 277). Doch sollte die genannte Trostlosigkeit darauf aufmerksam machen, wie sehr auch die Philosophie, die sich mit Theorie des Praktischen begnügt, zur Ausbildung von Maulwurfsaugen neigt, wenn sie zwar im Verlangen nach Freiheit anhebt, dort aber, wo es um Freiheit verwirklichendes Handeln geht, aus der vorausgesetzten Allgemeinheit der Vernunft sich für unzuständig erklären muß.

Will man deshalb heute angesichts eben der wirkungsgeschichtlich in die Durchführung der praktischen Philosophie als Kritik des Subjekts gehörenden Dialektik der Aufklärung den Gedanken der Freiheit aufnehmen, so ist eine andere Ausführung nötig. D. h. will man gegenwärtig praktische Philosophie treiben und sich mit ihrer Frage nach den Zielen menschlichen Handelns sowie den Mitteln und Wegen ihrer Verwirklichung an Kant wenden, der durch die Eingrenzung exakten Wissens den Raum eben solcher Frage selbst eröffnet hat, dann muß man der Gefahr begegnen, daß der Gedanke der Freiheit durch eine verkürzte Entfaltung um eben das gebracht wird, weswegen er zu denken ist. Dieser Gedanke läßt sich jetzt mit dem Hinweis nur auf den ewigen Frieden nicht mehr deutlich genug artikulieren, er bedarf einer Konkretisierung, die ihm allein der Bezug auf bestehendes Unrecht und verbreitete Unterdrückung gewährt. Die Fortbildung, deren Kants Theorie des Praktischen heute bedarf, ist der Schritt zu einer praktischen Philosophie, die diesen Gedanken der Freiheit durch kritische Analyse der bestehenden Verhältnisse selbst auslegt, d. h. in der Destruktion gegenwärtiger Unfreiheit. Denn

---

[15] «Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis» (1793) – zit. hier nach «KANT-GENTZ-REHBERG: *Über Theorie und Praxis*», hrsg. v. D. HENRICH, Frankfurt 1967, S. 105–107.

wenn für die Philosophie gesellschaftlich-politische Wirklichkeit sich dadurch bestimmt, daß sie beständig mit sich selbst im Prozeß ist, und in diesem Prozeß unter dem Anspruch der Verwirklichung allgemeiner, d. h. die Freiheit betreffender Zwecke, dann sind solche Zwecke gültig und verbindlich nur, soweit die Mittel und Wege ihrer Realisierung aufgewiesen werden, und das bedeutet gemäß dem Ausgang von dem, was jetzt zu ändern ist.

Was Kant in der Konsequenz der Kritik der praktischen Vernunft später formuliert hat als den Begriff eines «ethisch gemeinen Wesens», das auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen sei und das «Volk Gottes ... unter Tugendgesetzen» (VI, 99) meine, dies läßt sich heute nicht mehr durch die Annahme einer «Naturabsicht» (VIII, 18) begründen, eben jene Anlagen zu entwickeln, die den Gebrauch der Vernunft suchen. Daß das Ziel der Geschichte, das Reich der Zwecke, oder, wie wir heute lieber sagen, das Reich der Freiheit, eine *Idee* ist, hat Kant noch davon dispensiert, angeben zu müssen, welche Stadien bis dahin zu durchlaufen sind. «Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewußt», – so heißt es in der Schrift zum ewigen Frieden – «daß ich ... lieber raten möchte, die Sachen so zu belassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen haben» (VIII, 343).

Weil wir indessen nicht mehr darauf bauen können, daß sich solch hehres Allgemeines schon als wirklich erwiesen werde, und für den Gang der Geschichte also nicht mehr einfach auf «die Vollziehung eines verborgenen Planes» (VIII, 27) zu setzen ist, ist heute dieser Ausweg verstellt. Wenn auch wir nicht angeben können, wie der Weg zum letzten Ende aussieht, und mehr denn je auf geschichtsphilosophische Prognosen zu verzichten bereit sind, so müssen wir – bestehender Unfreiheit gemäß – den Gedanken des Reichs der Freiheit eben als *bestimmte Negation* formulieren, d. h. auf die größere Freiheit mit jenen kleinen Schritten zugehen, die das, was überholt ist, überwinden, die das Wissen um das Falsche verbreiten, damit sich das Rechte kläre. In diesem Sinne ist Kants Theorie des Praktischen um ihrer ursprünglich befreienden Intention willen fortzubilden.

IX

Folgt man freilich solcher Fortbildung auf eine kritische Theorie, die von der Notwendigkeit geschichtlicher Vermittlung ausgeht, dann wird es möglich, aus Kants Theorie des Praktischen auch ein entscheidendes Kriterium vernünftiger Praxis gegen jene Form kritischer Theorie zur Geltung zu bringen, die gegenwärtig vorherrscht, und die sich dadurch auszeichnet, daß sie sich auf einen angeblich durchschauten und damit beherrschbar gewordenen Gang der Geschichte beruft, das Reich der Freiheit als ein realisierbares Ziel gesellschaftlich-politischer Praxis heute nimmt und deshalb zum Umsturz aller bestehenden Verhältnisse aufruft. Denn indem Kant das Endziel der Geschichte als eine Idee in praktischer Absicht bestimmt, bleibt nicht nur offen, welche Schritte bis zu seiner Verwirklichung noch zu tun sind; es ist vielmehr zugleich damit ausgeschlossen, daß irgendwer zu Recht beanspruchen könnte, dies weltgeschichtliche Ziel der Menschheit so zu kennen, daß es handelnd zu vollbringen wäre. Kant hat mit dieser Bestimmung des Reichs der Freiheit die Offenheit des Prozesses der Entwicklung angesprochen; nach dieser kann es kein gesellschaftlich-politisch identifizierbares Subjekt der Geschichte geben, das den Prozeß im Ganzen steuert und beherrscht und sein Ende herbeiführt. Eben diese Offenheit, die Kant Freiheit zu verbürgern schien, erweist sich in dem Maße als Grenze jeder Selbstermächtigung zum Subiekt der Geschichte gegenüber, in dem es gelingt, sie in eine Praxis umzusetzen, die den Fortschritt auf Freiheit deutlich macht durch Aufhebung bestehender Unfreiheit. So sehr es darum angesichts der Aporien der gegenwärtigen Welt auf die genannte Fortbildung ankommt, so wenig bedeutet dies dem Reich der Freiheit seinen Charakter als Idee zu nehmen und es für ein unmittelbar Bevorstehendes anzusehen. Vielmehr ist eben damit gegen jene die Wendung auf revolutionäre Praxis treibende Versuchung, das Reich der Freiheit mittels Sprungs erreichen zu wollen, von Kant her festzuhalten, daß dies Reich der Freiheit überhaupt nur als Idee praktische Realität besitzt. So notwendig und unabdingbar gegenüber Kants Vertrauen auf eine «Anlage der Natur» die inhaltliche Bestimmung gesellschaftlich-politischen Fortschritts ist, so unberechtigt und unbegründet ist die verbreitete Berufung auf ein solches Ziel, das revolutionäre Praxis zu seiner Verwirklichung verlangt. Wo immer ein Individuum oder ein Kollektiv seine Identität als gesellschaftlich-

politisches Subjekt exklusiv gerade durch die Berufung auf seine weltgeschichtliche Rolle definiert[16], wo es sein Wollen und Tun mit der dem Menschen grundsätzlich möglichen totalen Versöhnung des Menschen mit sich selbst begründet, wird man sich dessen kaum nachdrücklich genug erinnern können.

Daß das Reich der Freiheit nur als Idee praktische Realität besitzt, bedeutet danach in bezug auf den Fortschritt in der Geschichte keinen Mangel an Kraft, wo es sich selbst in der konkreten Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit als das bewährt, worauf hin die in dieser Wirklichkeit liegenden Möglichkeiten verweisen. Es führt aber zu Dogmatismus, Intoleranz und Terror, wo solch Woraufhin ohne gültige geschichtliche Vermittlung als bloßes Gegenbild zum Bestehenden an dieses herangetragen und seine Übersetzung unmittelbar in Praxis verlangt wird. Setzt man auf den ewigen Frieden als auf das, was menschliches Handeln selbst vollbringt, verkehrt sich die Intention, die seine Idee bestimmt unweigerlich in ihr Gegenteil – bis hin zum monströsen Versuch der gewaltsamen Durchsetzung. Was dann neben bloßer Resignation die einzig mögliche Konsequenz der zur negativen Dialektik fortgeschrittenen kritischen Theorie ist, zeigt Herbert Marcuse's Beschwörung von «Friede als Utopie»: «Friede als Lebensform setzt voraus eine radikale Veränderung des Systems der Bedürfnisse, das zu einem entscheidenden Faktor der Stabilisierung, Kohäsion und Reproduktion der aggressiven Gesellschaft geworden ist. Das heißt nun in der Tat eine radikale Veränderung der menschlichen Natur, . . . Veränderung der Triebstruktur des Menschen, seiner Sensibilität, seiner Sinnlichkeit; Veränderung der Grundweise, in der der Mensch sich selbst und seine Umwelt erlebt, wie er sich und die Anderen und die Dinge sieht, hört, fühlt, riecht. Eine solche Grunderfahrung, die das am tiefsten revolutionäre Subjekt der Geschichte konstituieren würde, kann nur im Bruch mit den bestehenden Institutionen in ihrer Ganzheit gewonnen werden: Bruch nicht nur mit Politik, nicht nur mit Ökonomie, sondern mit der Totalität der traditionellen Kultur»[17].

Dem gegenüber hat wohl nur die Theorie ein zureichendes Verhältnis zu wirklich verändernder Praxis, deren Kraft – um nochmals

---

[16] Vgl. hierzu Hermann Lübbe «*Geschichtsphilosophie und politische Praxis*» (Hegel und die Folgen, Freiburg 1970, S. 115ff.).

[17] «*Friede als Utopie*» Neues Forum 179–180/1968, S. 706.

ein Wort Walter Benjamin's aufzunehmen – sich nicht am Ideal der einst befreiten Enkel bemißt, sondern aus dem Wissen um die Unfreiheit der Vorfahren ersteht[18], und die also davon ausgeht, daß der Fortschritt der Gesellschaft um seines eigenen Begriffs willen in sich bewahren muß, was vom Vergangenen her Freiheit verbürgt. Allen Entwürfen einer heilen Welt gegenüber, dem gegenüber, was einzig mittels revolutionärer Umwälzung auf einen Schlag verwirklichbar scheint, gilt von hier aus, daß eine Verheißung der Freiheit dann nicht zieht, wenn sie nur auf einem diesem Ziel selbst widersprechenden Weg zu erreichen ist. Angesichts der Erfahrung mit Diktaturen aller Art spricht nichts dafür, im Vertrauen auf die Wirkung jenes Sprungs jetzt das Gegenteil dessen zu bereiten, was man anstrebt, d. h. schon verwirklichte Freiheit aufzugeben und auf Zwang und Gewalt zu setzen in der Hoffnung, das werde sich irgendwann zur Befreiung kehren.

Es dürfte wenig Denkstücke geben, an denen so wie an Kants Theorie des Praktischen sich Gründe jener Entwicklung klarmachen lassen, die in unseren Tagen mit der Zuspitzung kritischer Theorie gesellschaftlicher Wirklichkeit in der Alternative von Resignation und Gewalt ihren Höhepunkt erreicht, und Gründe einer Warnung vor eben dieser Zuspitzung angesichts ihrer für die Freiheit ruinösen Folgen.

---

[18] «*Zur Kritik der Gewalt*» Frankfurt 1965, S. 88.