

DIE BEDEUTUNG DES MENSCHEN IN DER PHILOSOPHIE KANTS

Prof. Dr. Walter Heistermann (Berlin)

Unter den produktiven Repräsentanten unserer Nationalgeschichte hat niemand zur Begründung der Weltgeltung des deutschen Geistes mehr beigetragen als Immanuel Kant. Er verkörperte in fast vollkommener Weise die Philosophie in ihrer zwiefachen Bedeutung als Liebe zum Wissen und Liebe zur Weisheit; denn was ist alles Wissen in philosophischem Sinne, wenn es nicht in Form der Weisheit den ganzen Menschen durchdringt, d.h. ihn als fühlendes und wollendes Wesen bestimmt und in seinem Verhalten und Tun Gestalt gewinnt.

Im Mittelpunkt der Philosophie Kants steht der Mensch. Auf ihn ist alles bezogen und nur durch ihn gibt es einen Zugang zur Welt. Kant selbst hat die Regulative seines forschenden Denkens in vier Grundfragen zusammengefaßt, die den Vorrang der Frage nach Sein und gesolltem Sein des Menschen — d.h. dem Sinn seines Hierseins — bestätigen. Sie lauten: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Diese drei Fragen werden zusammengenommen in einer vierten, auf die sie sich zugleich reduzieren lassen, und zwar in der Frage: Was ist der Mensch?

Die Stellung des Menschen im Beziehungsgefüge der Welt, in dem er selbst die konzentrierende Mitte einnimmt, ist das Hauptthema der Philosophie Kants. Wo sie als Kosmotheorie erscheint, ist sie hintergründig stets anthropotheorie oder philosophische Anthropologie, eine Bezeichnung, die seit der Sche-

lerschen Schrift über die Stellung des Menschen im Kosmos fast zu einem Modeausdruck geworden ist.

I.

Der Mensch hat einen nur ihm zukommenden und unau-
wechselbaren Ort in der Welt. Diese Tatsache hat Kant von den
verschiedenen Aspekten der menschlichen Seinsweise her aufzu-
hellen versucht. Das Humanum gehört zu den großen Themen
seiner Philosophie; denn nur wenn das Humanum zureichend
begründet werden kann, ist die Idee der Humanität, die alle
Menschen als gemeinsame Aufgabe verbinden soll, kein leerer
Schein. Da wir empirisch der Mannigfaltigkeit der verschiede-
nen Menschenrassen gegenüberstehen, ergibt sich als erste Frage
die nach der biotischen Einheit des Menschengeschlechts. Nur
wenn die Menschen biologisch eine Spezies darstellen, von der
die verschiedenen Menschenrassen nur die phänotypischen Er-
scheinungsweisen sind, ist die physisch materielle Voraussetzung
dafür gegeben, von einem Menschengeschlecht zu sprechen.
Kant hat diese Notwendigkeit begriffen und gegen die biolo-
gische Fachwissenschaft seiner Zeit den monophyletischen, d-h.
einstämmigen, Ursprung der Menschen behauptet und mit den
ihm zur Verfügung stehenden Mitteln überzeugend dargelegt.
Die moderne Biologie hat die kantische Auffassung bestätigt.
Sie lehnt den polyphyletischen Ursprung ab. Ich zitiere Kant:
«Die Klasse der Weißen ist nicht als besondere Art in der Men-
schengattung von den Schwarzen unterscheiden; und es gibt gar
keine verschiedene Arten von Menschen. Dadurch würde die
Einheit des Stammes, woraus sie hätten entspringen können,
abgeleugnet.»¹ «Der Mensch war für alle Klimate und für jede
Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mußten in ihm
mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereitliegen, um ge-
legentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu wer-
den; damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde und
in dem Fortgange der Zeugungen denselben gleichsam angebo-
ren und dafür gemacht zu sein schiene.»²

¹ Bestimmung des Begriffs der Menschenrasse, Reclam 1943, s. 349

² Von der verschiedenen Rassen der Menschen, Reclam 1943, s. 324

Kant behauptet hier eindeutig den einstämmigen Ursprung der Menschen. Er sieht in ihm ein multipotentes Wesen, das auf Grund der Mannigfaltigkeit seiner Möglichkeiten nach Raum und Zeit die den Klimaten angemessenen Anlagen zur Entfaltung bringt. Die Umwelt hat also lediglich Auslösefunktionen. Die Einheit des Menschengeschlechts beruht nicht auf morphologischen Ähnlichkeiten, sondern wurzelt in einer echten Abstammungsgemeinschaft. Die Menschen sind physisch und genetisch eines Wesens. Die monophyletische Abstammung aber ist eine *conditio sine qua non* eines universalen Humanismus, der alle Menschen meint, und den vermeintlichen Vorrang der einen oder anderen Menschengruppe von hier aus als nichtig und unbegründet erscheinen läßt.

Kant unterscheidet für die mögliche Durchführung einer Anthropologie zwei divergierende Gesichtspunkte, den physiologischen und pragmatischen. «Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht; die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll»¹ Die physiologisch orientierte Anthropologie bezieht sich auf die Seiten des menschlichen Daseins, soweit es von Bedingungen abhängig ist, die die Naturwissenschaften auf Grund kausalmechanischer Methoden begreifen. In diesen Bereich gehören die Lebensvorgänge der leiblichen Natur des Menschen, seine Morphologie und Anatomie. In dieser Bedeutung ist Anthropologie nicht viel mehr als ein Spezialgebiet der Zoologie. Die Thematik der Menschenkenntnis in pragmatischer Hinsicht, sowie sie von Kant formuliert wird, führt mitten in die Problematik hinein, die mit der Sonderstellung des Menschen in dieser Welt verbunden ist. Sie enthält drei verschiedene Momente, die in ihrer Verschiedenheit nicht nachdrücklich genug betont werden können: 1.) was der Mensch aus sich selber macht, 2.) was er aus sich machen kann, 3.) was er aus sich machen soll. Die physiologische Anthropologie hätte es dann mit dem zu tun, was er von selbst wird.

Das erste Moment bringt das zum Ausdruck, was der

¹ Anthropologie in pragmatischer Absicht, Reclam 1943, s. 7

Mensch tatsächlich aus sich macht, das zweite bezieht sich auf die Möglichkeiten, die seinem Machen und Handeln zur Verfügung stehen (d.h. implizit, daß er hinter seinen Möglichkeiten zurückbleiben kann), das dritte Moment übersteigt alle faktischen Gegebenheiten. Es betrifft nicht das, was er tut oder tun kann, sondern was er tun soll. Der quaestio facti tritt die quaestio iuris gegenüber. Abgesehen von diesen drei Momenten wird beiläufig ein zentrales Moment erwähnt: was der Mensch als frei handelndes Wesen aus sich selber macht. Es ist das Freiheit problem, das eine Anthropologie nicht umgehen kann.

II.

Auf der Grundlage der von Kant angegebenen Gesichtspunkte einer möglichen Lehre vom Wesen des Menschen kann man seine Theorie in fünf Aspekten zur Darstellung bringen, die sich auf die verschiedenen Weisen der Stellung des Menschen in der Welt beziehen, d. i. in seiner dreifachen Beziehung zu den Dingen, zu sich selbst und zu den Mitmenschen. Die einzelnen Aspekte mögen vorläufig unter Berücksichtigung kantischer Termini wie folgt skizziert werden:

- 1.) Der Mensch als Naturwesen
- 2.) Der Mensch als techno-mechanisches Wesen oder homo faber
- 3.) Der Mensch als politisches Wesen oder homo politicus
- 4.) Der Mensch als ästhetisches Wesen (homo aestheticus)
- 5.) Der Mensch als sittliches Wesen (homo ethicus)

1.) Die Art, in der Kant den Menschen als Naturwesen auffaßt, zeigt, daß er die traditionelle Trennung von Leib und Seele nicht übernimmt, sondern das natürliche Sein des Menschen für die Erfassung seiner Sonderdaseins und -wesens fruchtbar macht. Schon als ens naturale kommt dem Menschen eine Sonderstellung im Bereich des Lebendigen zu. Seine spezifische Leiblichkeit trennt ihn von seiner tierischen Umgebung. Er hat «weder die Hörner des Stieres noch die Klauen des Lö-

wen, sondern bloß Hände...»¹. Die Natur gab ihm auch nicht die ausgebildeten Instinkte des Tieres, durch die sie mit ihrer Umwelt in einer prästabilierten Harmonie leben. Der Mensch ist unspezialisiert, der freigelassene Sohn der Schöpfung. Das Symbol dieser Unspezialisiertheit ist die menschliche Hand. «Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Tieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils Bau, teils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht, und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Tieres, bezeichnet hat!»². Seine biotische und morphologische Sonderstellung, die ihn unangepaßt an seine Umwelt erscheinen läßt, zwingt ihn dazu, diese Anpassung als sein eigenes Werk zu produzieren. Da er nicht prädestiniert ist, muß er selbst determinieren, sich selbst und seine Umwelt bestimmen. Diese Aufgabe erfüllt er zunächst als homo technicus, als Wesen technisch-mechanischer Geschicklichkeit. Um aber die mangelhaft angepaßte Umwelt durch Anpassung für den Genuß präparieren zu können, müssen zwei Momente aktualisiert werden, die als Möglichkeiten zum Wesen des Menschen gehören: Ichbewußtsein und Vernunft. Der Mensch «als ein animal rationabile, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier, kann aus sich selbst ein animal rationale, ein vernünftiges Tier machen.»³ Dazu muß er auch das Ich-oder Selbstbewußtsein besitzen, denn nur so ist es ihm möglich, sich von sich selbst und von den Sachen zu distanzieren. Diese Distanz ist die Voraussetzung dafür, Zwecke zu setzen, durch deren Realisation er sowohl seine Umwelt, als auch sich selbst perfektionieren kann. Aber auch das Ichbewußtsein ist zunächst nur eine Möglichkeit, die als solche zwar auch der frühen Kindheit zukommt, die aber erst mit zunehmenden Alter aktualisiert wird. Aus diesem Grunde ist das Kind nicht imstande, für sich selbst zu sorgen. Es ist auf die Fürsorge der Eltern angewiesen. «Es ist aber merkwür-

¹ Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 3 Satz.

² Anthropologie I. c. s. 300

³ I. c. s. 297

dig: daß das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt, durch Ich zu reden, solange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen gehen usw) und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen: von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher fühlte es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst. — Die Erklärung dieses Phänomens möchte den Anthropologen ziemlich schwerfallen.»¹.

2.) Als homo faber beginnt der Mensch, sich in dieser Welt einzurichten, sie für Gebrauch und Verbrauch herzurichten. Begierde und Habsucht sind zwar die natürlichen Impulse, doch präpariert er die Dinge für den Genuß durch Pflege und Umformung unter Herstellung und Verwendung von Werkzeugen. Mit mechanischen, d.h. mit künstlich erdachten Mitteln, verwandelt er das Naturwüchsige in Kultur. Durch die Verwendung von Werkzeugen schaltet er seine eigenen Organe von der direkten Berührung mit den Sachen aus. Als homo faber bringt der Mensch ein Prinzip zur Erscheinung, daß ihn grundlegend von den Tieren trennt, das Prinzip der Künstlichkeit. Durch Hemmung und Vertagung der natürlichen Impulse ist er imstande, vom Triebziel abzusehen und sich den Sachen als solchen zuzuwenden, die als Mittel und Werkzeuge dienen sollen. Er löst sich vom unmittelbaren Druck der Situation, vergißt sozusagen vorübergehend den Zweck und stellt, in dem er die Eigengesetzlichkeit der Dinge beachtet, Mittel in Form von Werkzeugen her, die für verschiedene Mittel-Zweck-Relationen eingesetzt werden können. Indem er so eine Sachwelt in Form der technischen Gebilde begründet, die die Dinge für ihn brauchbar und verbrauchbar machen, kann er sie für seinen eigenen Vorteil einsetzen. So ist jede Form der Technik eine Weise der mehr oder weniger gelungenen Anpassung der unangepaßten Umwelt an den Menschen. Kultur als die angepaßte Welt des Menschen ist die durch das Prinzip der Künstlichkeit (Technik) objektivierte, gegliederte, denaturierte, für den menschlichen Genuß präparierte Natur.

3.) Neben Begierde und Habsucht bestimmen den Men-

¹ l. c. s. 237

schen zwei weitere natürliche Impulse: die Ehr — und Herrschsucht. Die moderne Psychologie spricht von Geltungs — und Machtstreben. Diese Formen des Strebens bringen den Menschen notwendigerweise in unmittelbare Beziehung zum Mitmenschen; denn gelten will der Mensch vor den Mitmenschen, herrschen will der eine über den anderen. Die Selbstsucht, die ihn geneigt macht, sich zu isolieren, zwingt ihn zugleich, sich dem anderen zuzuwenden. Diesen Antagonismus in der Natur des Menschen bezeichnet Kant als sein «ungesellige Geselligkeit»¹. Könnte jeder seiner Herrschsucht frönen, würde die Menschheit in den Zustand des bellum omnium contra omnes geraten. Dieser Urkrieg aller gegen alle kann nur verhindert werden, wenn es eine Instanz gibt, die den Menschen vor dem Menschen schützt; denn von Natur ist er geneigt und bestrebt, «andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu gebrauchen».² Diese Instanz muß Gewalt über alle Menschen haben. Sie hat die Aufgabe den Menschen zu zivilisieren, so wie er als homo faber die Natur und sich selbst kultiviert. Zivilisieren aber heißt, den Menschen im Umgang mit den Mitmenschen daran zu gewöhnen, den eigenen Freiheitsanspruch durch den gleichen Anspruch des anderen freiwillig zu beschränken. Aber «der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setz, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nötige, einem allgemein gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen.»³ Diese Aufgabe kann nur durch einen Staat von entsprechender Struktur gelöst werden, in dem Freiheit, Gesetz und Gewalt in einem richtigen Verhältnis stehen. Kant nennt folgende 4 Kombinationen dieser drei Prinzipien:

- a) Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie)
- b) Gesetz und Gewalt ohne Freiheit (Despotismus)

¹ l. c. 4. Satz.

² Anthropologie, s. 298

³ Idee., 6 Satz.

c) Gewalt ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei)

d) Gewalt mit Freiheit und Gesetz (Republik)

Der ideale Staat wird durch die vierte Kombination repräsentiert. Nur er verkörpert nach Kant gleichsam die «Moralität» der Gattung. Zu ihrer Verwirklichung gehören nach ihm «richtige Begriffe, durch viele Weltläufe geübte Erfahrungheit und ein vorbereiteter guter Wille». Daß der Weltbürgerstaat das Desiderat bedeutet, hat Kant an vielen Stellen seiner Schriften zum Ausdruck gebracht.

4.) Als homo faber will der Mensch in pragmatischer Absicht die Dinge der Natur für den eigenen Vorteil in Form von Verbrauch und Gebrauch behandeln. Das Ergebnis besteht also immer in der Aufhebung und Vernichtung der so behandelten Naturinhalte, denn sie verschwinden im Verbrauch und die Werkzeuge verlieren durch den stetigen Gebrauch schließlich ihre Brauchbarkeit. Auch hier steht also das Nichts am Ende. Die Dingrelation des homo faber erfährt durch den homo aestheticus eine neue Gestalt. Alle Mühen des homo faber dienen letzten Endes der Begierde und erstreben den Genuß. Erscheint die Natur als ästhetisches Phänomen oder wird sie durch die Kunst in Gestalt des Werkes in ein ästhetisches Phänomen verwandelt, so ist auch hier das letzte Ziel ihr Genuß. Aber der Genuß des homo aestheticus unterscheidet sich vom Genuß, der auf dem Hintergrund der Begierde erscheint. Im ästhetischen Genuß wird der Gegenstand des Genusses nicht vernichtet, sondern er erhält hier erst sein eigentliches Sein. Eine Schale mit Früchten wird als Ziel der Begierde bald leer sein. Erscheint aber dieselbe Schale als ästhetischer Gegenstand, so erlischt die Begierde. Der Mensch als ästhetisches Wesen freut sich an den Formen und Farben der Früchte, ihrer Anordnung und am Spiel von Licht und Schatten. Ihn beherrscht die reine Freude am Dasein der Sache; die Begierde erlischt. Er möchte die Dauer des Gegenstandes in der Zeit. Ist die Fähigkeit zur Verwirklichung dieses latenten Wollens vorhanden, wird der so gestimmte Mensch den so konzipierten Gegenstand in einer Zeichnung, in einem Gedicht oder in einer Komposition Dauer verleihen. Zwar besteht auch im künstlerischen Bereich die Relation Produzent — Ware — Konsument, aber während im ökonomischen

Bereich die Ware durch den Konsumenten annihiliert wird erhält das Werk (Ware) im ästhetischen Genuß erst sein Dasein, da der ästhetische Gegenstand erst durch den Genuß reproduziert wird. Ästhetische Reproduktion ist notwendigerweise zugleich immer Produktion. Ästhetischer Genuß bedeutet reine Freude am Sosein einer Sache; sie ist, um die präzise Formel Kants für diesen Tatbestand zu verwenden «interesseloses Wohlgefallen». Im technisch-ökonomischen Bereich ist in der Relation Mensch-Welt das Beziehungsglied «Mensch» der Welt eindeutig übergeordnet. Im ästhetischen Bezirk sind die gleichen Relata koordiniert, nicht das eine dem anderen subordiniert. Mensch und Welt stehen in einer Kommunikation, in der beide ihre Selbständigkeit behalten, wenn nicht sogar erst erhalten. Daß die Möglichkeit des Menschen, ästhetisch zu konzipieren und zu produzieren, ihn Wesensmäßig von den nächstverwandten Tieren trennt und unterscheidet, kann nur der bestreiten, der entweder für diesen Phänomenbezirk blind ist, oder böswillig an vorgefaßten Meinungen festhält.

5.) War der Mensch als ästhetisches Wesen dem homo faber relational äquivalent, so stehen der homo politicus und der Mensch als ens morale in einem entsprechenden Verhältnis. Die Grundrelation ist für beide nicht Mensch-Sache, sondern Mensch-Mensch. Der homo politicus versucht auf Grund von Geltungs- und Machtstreben den Mitmenschen zu seinem Vorteil zu gebrauchen. Dieser erscheint für seine Zwecke als Mittel. Der Modus dieser Beziehung erhält durch den Menschen als ens morale einen völlig veränderten Charakter. Zwar bleibt die Relation Mensch-Mensch bestehen, aber der Mitmensch kann im moralischen Sein nicht als Mittel erscheinen. Es ist ein Verdienst der kantischen Moralphilosophie, die Tatsache klar zum Ausdruck gebracht zu haben, daß die Urrelation der sittlichen Wirklichkeit die Ich-Du Beziehung darstellt. Nur wenn sich ein Handeln oder Verhalten mittelbar oder unmittelbar auf den Mitmenschen bezieht, ist es moralisch relevant, wenn nicht, neutral. Aber die Beziehung auf den Mitmenschen in moralischer Bedeutung ist von eigener Art. Ein Verhalten kann nur sittlich genannt werden, wenn der durch das Handeln gemeinte Mitmensch nicht als Sache, sondern als Subjekt erscheint, d.h. nicht zum Mittel wird. Die pragmatische Vorteilsregel hat hier

keinen Platz. «Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, das ist niemals bloß als Mittel von jemandem (selbst nicht von Gott) ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, das also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann.»¹ Diese Forderung ist so kategorisch, daß nach Kant nicht einmal Gott den Menschen als Mittel benutzen darf. Doch Kant ist weit davon entfernt, im Menschen ein Idealwesen zu sehen. Er ist nach seiner Anthropologie ein Wesen, das wenig geneigt ist, den sittlichen Forderungen zu folgen. «Aus so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von Natur auferlegt.»² Und er begründet die Forderung an anderer Stelle trotz dieser Auffassung so: «Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.»³ Homo homini sacra res, so schrieb vor 1900 Jahren Seneca an Lucilius, der von nicht geringem Einfluß auf Kant war.

Man hat dem kategorischen Imperativ oft Inhaltslosigkeit vorgeworfen. Was es aber bedeutet, daß der Mensch dem Menschen heilig sein solle, bedarf keiner näheren Bestimmung, und diese Forderung ist die sittliche Norm schlechthin. Es ereignet sich hier etwas Ähnliches wie im ästhetischen Bereich. So wie dort die Sache ihr Eigensein im interesselosen Wohlgefallen gewinnt, so der Mensch als Du und Person im sittlichen Sein. Handelt es sich dort um ein interesseloses Wohlgefallen, so könnte man hier von einem interesselosen Wohlwollen sprechen, eine Formel, die Kant zwar selbst nicht gebraucht hat. Der sittlich Handelnde erwartet weder Lohn noch Anerkennung. Der Erfolg ist für die sittlich wertvolle Handlung ein Adiapheoron. Sittlichem Verhalten geht es nicht um die Glückseligkeit,

¹ Kritik der praktischen Vernunft, Reclam 1961, s. 209

² Idee I. c. 6. Satz.

³ Kritik der praktischen Vernunft, Reclam 1961, s. 141

sondern sein Resultat liegt in der Glückswürdigkeit. Entscheidend allein ist die Gesinnung, aus der Verhalten und Handeln entspringen. Daher unterscheidet Kant die Legalität des Verhaltens streng von der Moralität. Legalität ist bloße Gesetzmäßigkeit, Moralität ist Erfüllung der sittlichen Forderung, in dem das Subjekt sie in freier Zustimmung in seinen Willen aufnimmt und sich durch sie bestimmt und bestimmen läßt. Er tut etwas, weil es Pflicht ist. Handeln aus Pflicht ist ein Handeln unter dem Anspruch und Zwange des Gewissens. Das Gewissen ist das moralische Organ des Vernehmens dessen, was gesollt oder nicht gesollt ist. Durch die moralische Dimension gewinnt der Mensch eine Bedeutung, die ihn wesensmäßig endgültig aus dem Bereich des Gesamtlebendigen heraushebt. Hier ist er ganz allein auf sich gestellt. In der sittlichen Entscheidung kann ihn niemand vertreten. Es ist ein Tun, das in der Tiefe der Person seinen Anfang nimmt. Hier ist er wirklich Subjekt und nicht die abhängige Variable einer Gruppe oder übergeordneter Naturprozesse. Daher kann es aber auch in der Sittlichkeit keinen Fortschritt geben. Hier muß jeder wieder ganz von vorn anfangen; ja, er muß in jeder sittlich relevanten Situation wieder von vorn beginnen. Fortschritte gibt es nur in den Sitten, in der Urbanisierung des menschlichen Verhaltens. Moralität ist empirisch nicht konstatierbar, weil sie die Tiefe der Person und die Innenseite des Verhaltens betrifft. Konstatierbar ist nur die Legalität, weil sie sich auf das äußere Verhalten bezieht. Daher kann Moralität nie erzwungen werden, während Legalität durch sozialen Tadel oder Strafe erzwingbar ist. Wahre und falsche Geständnisse können erzwungen werden, aber nicht Wahrhaftigkeit als Qualität des Willens, die Wahrheit zu sagen, weil Gesinnungen sich nicht erzwingen lassen. Die Sittlichkeit betrifft nicht den Erfolg des Handelns, sondern das quale und die Beschaffenheit des Willens, aus der die Tat entsprang. Aus diesem Grunde ist eine Soziologie der Sittlichkeit unmöglich, sondern nur eine solche der Sitten. Soll aber der Mensch sich gegen die natürlichen Triebkräfte des Lust-, Besitz-, Geltungs- und Machtstrebens durch die sittlichen Imperative bestimmen können, muß er frei sein. Und hier kommen wir zu der Instanz, mit deren Geltung das Sein oder Nichtsein der Sonderstellung des Menschen steht oder fällt. Kant hat dem Problem der Freiheit in der 3. Antino-

mie der Kritik der reinen Vernunft eine subtile Erörterung zuteil werden lassen.

III.

Mit dem Freiheitsproblem hat es eine eigentümliche Bewandnis. In der Geschichte des Denkens hat es simultan ebenso viele Leugner als Verteidiger der Freiheit gegeben. Was aber immer wieder übersehen wird, ist die merkwürdige Übereinstimmung von Verteidigern und Leugnern der Freiheit im praktischen Leben. Auch die Deterministen verhalten sich in der Praxis so, als ob sie selbst und ihre Mitmenschen frei wären. Sie sprechen in gleicher Weise von Schuld und Verantwortung und sie tun alle so, als ob sie Herren ihrer Entschlüsse seien. Wenn aber Theorie und Praxis so weit auseinanderfallen, kann an der Theorie des Determinismus etwas nicht stimmen.

Was ist also Freiheit? So kann die Frage nicht beantwortet werden. Sie darf also nicht so gestellt werden. Da gibt es zunächst die verschiedenen Freiheitsbegriffe wie Gedankenfreiheit, politische Freiheit, Freiheit des Könnens, des Dürfens, des Handelns, des Willens, physische und psychische Freiheit u.s.f. Ich würde alle diese Begriffe als empirische Freiheitsbegriffe bezeichnen, die in ihrer Möglichkeit kaum von jemandem in Frage gestellt werden. Kant hat im Grunde die sittliche Freiheit gemeint, die Möglichkeit sich entweder für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Aber er hat die sittliche Freiheit zu begründen und zu sichern versucht, indem er die Widerspruchsfreiheit und Verträglichkeit der Freiheit mit der Naturnotwendigkeit nachzuweisen versuchte. Er meinte also Freiheit im metaphysischem Verstande, die die Bedingungen der Möglichkeit für alle anderen Freiheitsarten enthält. Um das problem zu präzisieren, machte Kant eine wichtige Unterscheidung: es gibt Freiheit im positiven und negativen Verstande. Negative Freiheit ist Freiheit von und positive Freiheit Freiheit zu etwas. So ist bspw demokratische Freiheit Freiheit zum Staat, die Möglichkeit des Staatsbürgers, die res publica mitzukonstituieren. Liberale Freiheit ist Freiheit vom Staat. Frei ist also ein zweistelliges Prädikat. Es ist also sinnlos zu sagen, der Mensch sei frei, hinzukommen muß das «zu» oder «wovon» frei.

Nach Kant ist Freiheit nur möglich in einer mehrschichtigen Welt. Die Welt ist nach ihm zweischichtig. Es gibt nach ihm das Phänomenon, die Welt als Erscheinung und das Noumenon, die Welt als Ding an sich und intelligible Ordnung der Zwecke. In der Welt der Erscheinung gelten die Naturgesetze unverbrüchlich nach der Folge von Ursache und Wirkung. Diese Folge kann nach Kant nicht durchbrochen werden. Freiheit muß also verträglich sein mit der strengen Geltung der Naturgesetze. Das Problem kann also nur dann eine Lösung finden, wenn es möglich ist, daß eine Reihe in den streng verketteten Ereignissen dieser Welt von selbst anfängt, d.h. es gilt die Möglichkeit zu prüfen, ob ein Moment aus der intelligiblen Ordnung, der noumenalen Welt, Wirkung in der Welt der Erscheinung hervorzurufen vermag. Nur der Anfang, die Ursache ist frei. Die Wirkungen unterstehen den strengen Gesetzen der Relationsverflechtungen in der Natur. Zur horizontalen Reihe der Naturereignisse muß eine vertikale Dimension treten, die als transzendente Kausalität Wirkungen in der horizontalen Dimension hervorruft, die dann der allgemeinen Naturgesetzlichkeit folgen. Die Vertikale existiert als die intelligible Ordnung der Zwecke, als das Noumenon gegenüber dem Phänomenon. Der Mensch ist gleichsam der Schnittpunkt dieser beiden Dimensionen. Als vernünftiges Wesen vernimmt er die Forderungen aus der vertikalen Dimension, die Raum und Zeit nicht unterstehen, und läßt sich durch sie bestimmen, so daß das Subjekt eine Reihe von sukzessiven Dingen von selbst anfängt, die dann nach bloßen Naturgesetzen ablaufen. Durch das Vernünftige und durch das Vernünftige vernehmende Subjekt bricht das Zeitlose in Form der idealen Forderungen in die Zeit ein, indem es Ursache wird. «Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.»¹ Das Sollen ist ein Modus des Idealen, das uns nötigt, und das in dieser Form die Realisierung durch uns in unserem Verhalten verlangt. Aber zum Sein in der Zeit kann es nur durch das Subjekt

¹ Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, s. 375.

gebracht werden. Die sittliche Freiheit als eine Form der Entscheidung für oder gegen das Gesollte ist positive Freiheit. Das kann an einem Beispiel vielleicht klar werden: wenn jemand ein Versprechen gibt, so ist der Entschluß frei, aber nachdem er den Entschluß gefaßt hat, hat er sich selbst gebunden und für den anderen verfügbar gemacht, der auf das Versprechen vertraut. Entscheidung aus Freiheit ist also eine Form der Selbst-determination. Durch sie wird das Geflecht der kausalen Bedingungen bereichert. Den Kausalreihen der Welt wird eine neu beginnende hinzugefügt. Freiheit bedeutet also nicht ein Minus an Determination, sondern ein Plus. Das ist eine Einsicht Kants gewesen, die leider den Freiheitstheorien nach Kant in der Regel wieder abhanden gekommen ist. Daher kann Freiheit den Zusammenhang und die Gesetzlichkeit dieser Welt nicht stören, aber sie begründet die Imputabilität, d.h., die Verantwortung des Menschen für sein Tun. Sie begründet letzthin das Humanum. Ohne die Möglichkeit der Freiheit würde das humane Sein in der Gleichförmigkeit des allgemeinen Naturseins verschwinden. Mit der sittlichen Persönlichkeit würde der Mensch seine Rechtsfähigkeit verlieren, da ihm die Strafwürdigkeit fehlen würde und damit eine sinnvolle Begründung der Strafe. Doch gerade in der Schuldfähigkeit und Strafwürdigkeit wird der Mensch als Mensch geehrt. Ohne zu anthropomorphisieren können wir den Tieren diese Prädikate nicht zusprechen, eben weil ihnen die Berührung mit der vertikalen Dimension, den Inhalten der intelligiblen Ordnung, die durch die vernehmende Vernunft im Sollen fühlbar und fordernd werden, fehlt.

Naturnotwendigkeit und Freiheit geraten im humanen Sein nicht in Widerspruch, sondern sie konstituieren den homo als homo humanus. Der Mensch in der Ordnung der Säugetiere ist ein datum und als solches auch Gegenstand einer speziellen Zoologie. Aber er ist zu gleicher Zeit als datum ein dabile, eine Aufgabe, die ihm aus seiner Zwischenstellung innerhalb des phänomenalen und noumenalen Seins erwächst. Der Mensch ist die Berührungsstelle des Zeitlichen mit dem Zeitlosen in der Zeit. In ihm berühren sich Zeit und Ewigkeit. Diese Sonderstellung des Menschen zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit, Zeit und Ewigkeit bringt Kant am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft so zum Ausdruck: «Zwei Dinge erfüllen das

Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins Unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erste Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.»¹

Am Schluss dieser Gedankengänge soll der Abschnitt der Anthropologie Kants stehen, die das Fazit seiner Lehre vom Menschen enthilt:

«Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft

¹ Kr. d.p.V., s. 253 f.

bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu k u l t i v i e r e n, zu z i v i l i s i e r e n und zu m o r a l i s i e r e n; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen; sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.»¹

¹ Anthropologie, l. c. s. 302