

Anthropologie
in der klassischen
deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Christoph Asmuth
Simon Helling

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2021

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7409-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Roberta Pasquarè

Der Mensch zwischen Tier und Mechanismus

Öffentlichkeit als Grundbedingung des Menschlichen bei Kant

Kant definiert die Anthropologie als »Lehre von der Kenntnis des Menschen«¹ und zeichnet sie als »Weltkenntnis«² aus. Wie es aus den Inhalten seiner Vorlesungen über Anthropologie ersichtlich wird, umfasst die Welt die raum- und zeitübergreifende Gesamtheit der Menschen mit ihren technischen, kulturellen und moralischen Beziehungen zu Sachen, Personen und sich selbst, und die Anthropologie untersucht, was der Mensch in der Welt »aus sich selber macht, oder machen kann und soll«.³

Es ist der »Standpunkt eines Menschen«,⁴ der im Gesamtplan der Transzendentalphilosophie zur Geltung kommt,⁵ indem er ihre Methode prägt, ihre Ansprüche prüft und ihre Inhalte bestimmt. So lassen sich in Kants Erkenntnistheorie die Antinomien der reinen Vernunft und der teleologischen Urteilskraft nur durch die kritische Untersuchung der Eigentümlichkeit der menschlichen Erkenntnisvermögen auflösen.⁶ Kants Ethik entlehnt zwar bei der Begründung des moralischen Gesetzes »nicht das mindeste von der [Anthropologie]«,⁷ benötigt letztere aber als das »Gegenstück«,⁸ das »die [...] Bedingungen der Ausführung der Gesetze«⁹ untersucht, sodass die Ethik erst unter Berücksichtigung der Anthropologie vollständig

1 Immanuel Kant: *Anth*, AA VII, S. 119.

2 Ibid.

3 Ibid.

4 Kant: *KrV*, A 26 / B 42.

5 Hierzu insb. Friedrich Kaulbach: *Immanuel Kant*, Berlin, New York 1982, S. 110 f. und Béatrice Longuenesse: *Kant on the Human Standpoint*, New York 2005.

6 Eckart Förster: »Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft«, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Kritik der Urteilskraft*, Klassiker Auslegen Bd. 33, Berlin 2008, S. 259–274.

7 Kant: *GMS*, AA IV, S. 389.

8 Kant: *MS*, AA VI, S. 217.

9 Ibid.

wird.¹⁰ Kant macht es dem Politiker zur Pflicht, vom »höhere[n] Standpunkt der anthropologischen Beobachtung«¹¹ aus die Rechtspraxis zu gestalten, und schließlich sind auch Natur und Geschichte mit dem Bedürfnis der menschlichen Vernunft vereinbar, sodass deren Studium mit einer angemessenen Menschenlehre verschränkt ist. Obwohl *transzendental* und *anthropologisch* weder geltungstheoretisch deckungsgleich noch genetisch gleichzeitig sind,¹² erkennt, handelt und hofft der kantische Mensch vom anthropologischen Standpunkt aus, sodass im Adjektiv *transzendental* jederzeit das Adjektiv *anthropologisch* mitklingt.¹³

Mit der Menschlichkeit verhält es sich dennoch nicht anders als mit aller menschengemachten Erkenntnis, Technik, Kultur und Moralität. Wie diese, muss auch jene durch die vom Menschen bewirkte Entwicklung seiner von der Natur gegebenen Anlagen erworben werden. Der kantische Mensch muss sich selbst zum Menschen konstituieren und als solchen bewahren: »Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, [...] sich der Menschheit würdig zu machen.«¹⁴

Ich möchte diesen zentralen Aspekt der Anthropologie Kants systematisch rekonstruieren und zeigen, dass die Öffentlichkeit eine für das Menschliche konstitutive und erhaltende Funktion hat, weswegen sie als dessen Grundbedingung anzusehen ist. Mein systematischer Ausgangspunkt ist, dass bei Kant zum Menschlichen ein Prozess der Konstitution und eine Tätigkeit der Bewahrung gehören. Der Prozess der Konstitution ist die Entwicklung vom Tierwesen zu Vernunftwesen, an deren Ende der Mensch sein Handeln als Praxis versteht. Hierbei konstituiert sich der Mensch durch Vollzüge, die in einem Handlungsraum zustande kommen, die ich unreflektierte Öffentlichkeit nenne. Nach der Konstitution setzt die Erhaltung des Menschlichen an, das heißt die Tätigkeit der Bewahrung der Praxis vor mechanischen Praktiken. Hierbei erhält sich der Mensch durch eine Tätigkeit, die ich reflektierte Öffentlichkeit nenne und als die zwangsfreie und allen Menschen zustehende Prüfung der Legitimitätsansprüche wissenschaftlicher, ethischer und politischer Urteile definiere.

10 Zur Systemstelle der Anthropologie als Ergänzung der reinen Moralphilosophie s. Robert B. Loudon: *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, New York, Oxford u. a. 2000; id. *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*, New York, Oxford u. a. 2011; Patrick R. Frierson: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003.

11 Kant: *ZeF*, AA VIII, S. 374.

12 Hierzu insb. Herbert Schnädelbach: *Kant. Eine Einführung*, 2. Aufl., Stuttgart 2018, S. 146–158.

13 Das Verhältnis von Anthropologie und Transzendentalphilosophie ist in der Kantforschung sehr umstritten. Dazu insb. die divergierenden Positionen von Reinhard Brandt: *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg 1999, Volker Gerhardt: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, und Schnädelbach: *Kant*.

14 Kant: *Anth*, AA VII, S. 324 f.

I Der Prozess der Konstitution des Menschlichen: vom Tierwesen zum Vernunftwesen

Was ich als Prozess der Konstitution des Menschlichen bezeichne, ist die von der Natur angestoßene und von den Menschen bewirkte Entwicklung vom Tierwesen zum Vernunftwesen. Am Ende dieses Prozesses löst die durch die unreflektierte Öffentlichkeit wirksam gewordene menschliche Vernunft die tierischen Anlagen als handlungsleitende Instanz ab, und das Vernunftwesen Mensch versteht sein Handeln als Praxis.

Ich beginne nun mit der Erörterung des kantischen Praxis-Begriffs, also mit dem Kennzeichen der vollzogenen Entwicklung zu Vernunftwesen. Danach werde ich auf das Tierwesen Mensch zu sprechen kommen und zeigen, wie dieses sich über das Medium der unreflektierten Öffentlichkeit zum Vernunftwesen entwickelt.

Praxis ist für Kant nicht jedes beliebige Handeln, sondern nur das Handeln nach einer Theorie. Theorie ist wiederum nicht jede beliebige Kenntnis insofern, als sie zum Handlungsprinzip gemacht wird, sondern ein System, das heißt ein zusammenhängender Inbegriff von Begriffen der Vernunft. In einer ersten Annäherung bedeutet Praxis also Handeln nach zusammenhängenden Vernunftbegriffen.

Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, das heißt solcher Begriffe, die unabhängig von der Sinnlichkeit entstehen. Da die Vernunft von der von Subjekt zu Subjekt unterschiedlichen und somit besonderen und kontingenten Sinnlichkeit unabhängig ist, sind die Ideen allgemein und notwendig, das heißt, sie gelten gleichermaßen für alle Subjekte (allgemein) unabhängig von besonderen Präferenzen und Zielsetzungen (notwendig). Diese Eigenschaften der Allgemeinheit und Notwendigkeit machen aber auch den kantischen Begriff des Gesetzes aus, sodass die Praxis als vernunftgeleitetes Handeln nach Gesetzen präzisiert werden kann.

Die der Praxis zugrundeliegenden Gesetze sind die Gesetze der Freiheit. Freiheit ist »Unabhängigkeit von allem Empirischen«¹⁵ und als »Unabhängigkeit [...] von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt«¹⁶ ist sie jene Gesetzmäßigkeit, bei der die Vernunft selbst die Gesetze gibt. Freiheit ist also das Vermögen der Menschen, kraft ihrer Vernunft ihr Handeln so zu gestalten, dass es von durch die Sinnlichkeit gesetzten Zwecken unabhängig ist. In der Tat kennt die Vernunft auch einen Zweck, der nicht aus der Sinnlichkeit entsteht, sondern der Vernunft selbst entspringt: Es handelt sich um den Menschen als Zweck an sich selbst, und zwar um den Menschen in seiner Eigenschaft als frei handelndes Vernunftwesen. Dieses Vermögen aus Vernunftbegriffen zu handeln, unterscheidet den Menschen von allen anderen Lebewesen und verleiht ihm einen besonderen Wert, den Kant Würde nennt.¹⁷ Ich präzisiere die Praxis also weiter als auf die menschliche Freiheit

15 Kant: *KpV*, AA V, S. 97.

16 Kant: *KrV*, A 803 / B 831.

17 Zum Verhältnis von Vernunft, Freiheit und Würde ist Kants Erörterung des Reiches der Zwecke besonders aufschlussreich (*GMS*, AA IV 433–440). Dazu s. folgende Beiträge: Dieter Schönecker und Allen W. Wood: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. Ein einführender Kommentar, 2. Aufl., Paderborn, München u. a. 2004, S. 140–147;

und Würde bedachtes vernunftgeleitetes Handeln.

Weil die menschliche Freiheit und Würde sowohl die Ethik als Gestaltung des eigenen Lebenswandels als auch die Politik als Gestaltung der Bedingungen der Zusammenstimmung der Freiheit aller begründet, umfasst die Praxis sowohl ein ethisches als auch ein politisches Moment. Wie Kant dennoch klar stellt, geht es beim Übergang von der Theorie zur Praxis nicht um eine bloße Ausführung: Ideen lassen sich nicht wie Gebrauchsanweisungen ohne Weiteres auf die Einzelfälle anwenden. Die Praxis besteht vielmehr in der »Ausübung«¹⁸ der Theorie, das heißt, es braucht »ein Mittelglied der Verknüpfung und des Übergangs«¹⁹ von der Theorie zur Praxis. Dieses Mittelglied umfasst die Urteilskraft als Vermögen der Subsumtion des besonderen Falles unter die entsprechende Regel, die Klugheit als Fähigkeit des Gebrauchs des richtigen Mittels zum Zweck und »große, durch viel Weltläufe geübte Erfahrungheit«.²⁰ Sein Handeln als Praxis gestalten, bedeutet also den Entschluss zu fassen, die zur Ausübung der Theorie erforderlichen Mittel dazu aufzubieten, die Ideen der menschlichen Freiheit und Würde zum Handlungsprinzip zu machen. Meine letzte Präzisierung lautet also: Praxis ist der vernunftgeleitete auf die menschliche Freiheit und Würde gegründete Entwurf des Lebenswandels und der Politik.

Im Verständnis des eigenen und des assoziierten Handelns als Praxis vollzieht sich der Prozess der Konstitution des Menschlichen als Entwicklung vom Tier zum Vernunftwesen, weil der Mensch dabei von seiner gattungsspezifischen Vernunft vollen Gebrauch macht.²¹ Kant stellt den Menschen in diesen prozessualen Zusammenhang explizit etwa in den Schriften *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Systematisch betrachtet, sind dennoch alle Schriften, in denen Kant Instinkt und Neigungen mit Vernunft und Freiheit kontrastiert, über die Gegenüberstellung

Jens Timmermann: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge, New York u. a. 2007, S. 142 f.; Sally Sadgwick: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Cambridge, New York u. a. 2008, S. 161 f.; Oliver Sensen: »Dignity and the formula of humanity«, in: Jens Timmermann (Hrsg.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge, New York u. a. 2009, S. 102–118; Heiner F. Klemme: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. *Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2017, S. 134–143.

18 Kant: *TP*, AA VIII, S. 275.

19 Ibid.

20 Kant: *IaG*, AA VIII, S. 23.

21 Kant schließt weder in seiner vorkritischen (*NTH*, AA I, S. 349–366) noch in seiner kritischen Produktion (z. B. *IaG*, AA VIII, S. 23 Fn. und *Anth*, AA VII, S. 332) die Möglichkeit der Existenz vernunftbegabter außerirdischer Wesen aus. Dies tut dennoch seinen Aussagen über die Vernunft als gattungsspezifisches Unterscheidungsmerkmal der Menschen keinen Abbruch. Die Vernunft darf nämlich als diejenige Eigentümlichkeit angesehen werden, die alle Menschen charakterisiert und von allen anderen Lebewesen unterscheidet, weil wir zwar außerirdische Wesen annehmen können aber »von vernünftigen, nicht-irdischen Wesen keine Kenntniß haben« (*Anth*, AA VII, S. 332).

von Tier- und Vernunftwesen aufschlussreich.²² Auch unter Berücksichtigung solcher Textstellen komme ich nun zur Erörterung des Menschen als Tierwesen, um zu zeigen, wie dieser über das Medium der unreflektierten Öffentlichkeit, die ich ebenso definieren werde, zum Verständnis seines Handelns als Praxis gelangt.

Obwohl Kant evolutionsbiologische und entwicklungspsychologische Gedanken entwickelt, verstehe ich unter dem Begriff des Menschen als Tierwesen weder evolutionsbiologisch die Menschengattung in einem frühen Evolutionsstadium noch entwicklungspsychologisch das Individuum im Alter der Unmündigkeit. Der Mensch als Tierwesen ist der erwachsene Mensch in seinem gegenwärtigen Evolutionsstadium und wird von Kant als ein durch Abstraktion von der menschlichen Vernunft gewonnenes Konstrukt gedacht.

Um den kantischen Begriff des Menschen als Tierwesen zu rekonstruieren, habe ich nicht nur Kants anthropologische und geschichtsphilosophische Schriften sondern alle kritischen Schriften berücksichtigt, in denen Kant den Menschen unter Ausklammerung des Vernunftgebrauchs thematisiert. Auf diese Weise habe ich versucht, einen stabilen Kern von Aussagen zu ermitteln und in ein systematisches Bild zusammenzubringen. Zur Ergänzung dieses Bildes habe ich auch Aussagen berücksichtigt, die meines Wissens weniger oft oder auch nur einmal vorkommen und dem stabilen Kern dennoch nicht widersprechen.

Dementsprechend ist der Mensch als Tierwesen ein Konstrukt, das Kant wie etwa in der Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* dadurch gewinnt, dass er bei der angeborenen Grundausstattung des Menschen vom Gebrauch der Vernunft zuerst absieht. Neben der zuerst ausgeklammerten Vernunft umfasst die angeborene Grundausstattung des Tieres Mensch den Instinkt und die zwei Grundneigungen zur Vergesellschaftung und Einsamkeit. Der Mensch als Tierwesen ist der Mensch insofern, als er die Vernunft als gattungsspezifische und angeborene Anlage zwar besitzt aber nicht gebraucht. Er ist spezifisch menschlich, weil er anders als alle anderen Tiere über die Vernunft verfügt, er ist allgemein tierisch insofern, als er, wie alle anderen Tiere, keinen Gebrauch von ihr macht. Sein Handeln ist also nur von seinem Instinkt und seinen Grundneigungen geleitet.

Der Instinkt ist die auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung ausgegerichtete sichere Leitung der Natur hin zum zuträglichen und weg vom abträglichen Gegenstand, »ehe man ihn noch kennt«.²³ Noch vor jeder Kenntnis ist also das Handeln des Menschen als Tierwesen von einer von ihm unabhängigen Ursache,

22 Hierfür drei exemplarische Beispiele: 1) Kant kontrastiert den Instinkt der Tiere als eine Ursache, die »nicht durch Begriffe [...] zur Kausalität bestimmt wird«, mit dem Willen als der Ursache, welche nach dem Freiheitsbegriff wirkt (*KU*, AA V, S. 172). 2) In Bezug auf die ursprünglichen Anlagen des Menschen schreibt er, dass die »Anlage für die Tierheit«, die zur Erhaltung des Individuums und der Art dient, keine Vernunft erfordert, während die Anlage »für seine Persönlichkeit« »unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe« (*RGV*, AA VI, S. 26–28). 3) Er verurteilt die Angewohnheit, »weil sie der Freiheit des Gemüts Abbruch tut«, und »das Tier hier gar zu sehr aus dem Menschen hervorspringt, das instinktmäßig nach der Regel der Angewohnung [...] geleitet wird« (*Anth*, AA VII, S. 149).

23 Kant: *Anth*, AA VII, S. 265.

dem Mechanismus des Instinkts, determiniert. Und genau das macht die »mechanische Anordnung seines thierischen Daseins«²⁴ aus: Genauso wie alle anderen Tiere muss er dem Instinkt »gehorschen«²⁵ und kann somit keine andere als die von diesem diktierte Lebensweise haben. Was Kant als Mechanismus des Instinkts darstellt, ist eine treffsichere und unwiderstehliche Leitung, die nur determinierte Handlungen zulässt, »wozu nicht Vernunft erforderlich wird.«²⁶ In dem Maße, wie die Vernunft nicht aktiv ist, determiniert der Instinkt sowohl die menschlichen Zwecke, das heißt die Bedürfnisse, als auch die Mittel dazu, das heißt die mechanischen Handlungen zu deren Befriedigung.²⁷

Angeboren wie der Instinkt sind auch die zwei Grundneigungen zur Vergesellschaftung und Einsamkeit, die Kant auf den synthetischen Ausdruck »ungesellige Geselligkeit«²⁸ bringt. Diese Neigungen erweisen sich m. E. als teils allgemein tierisch und teils spezifisch menschlich. Das Tierische besteht darin, dass Kant sie als ein naturgegebenes Gleichgewicht von Kraft und Gegenkraft beschreibt, was sie, genauso wie den Instinkt, zu einem Mechanismus macht. Andererseits definiert Kant Neigung als »habituelle Begierde«,²⁹ und Begierde als »die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem«,³⁰ sodass jede Neigung im Unterschied zum Instinkt ein Mindestmaß an Selbstbestimmung und an Kenntnis des begehrten Objekts voraussetzt. Und die erste mit Kenntnis begleitete Begierde gilt den Mitmenschen: Der Mensch hat nämlich die Neigung, »sich zu vergesellschaften«,³¹ weil er erst in einer menschlichen Gesellschaft »sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlage fühlt«,³² und die Neigung »sich zu vereinzeln«,³³ weil er von den anderen Menschen denselben Widerstand zu seinem Eigensinn erwartet, wozu er selbst »gegen andere geneigt ist.«³⁴

Der Mensch als Tierwesen führt also aufgrund seiner naturgegebenen Instinkte und Neigungen ein assoziiertes Leben, zu dem und in dem die Natur ihn bestimmt. Der daraus entstehende Handlungsraum ist, was ich unreflektierte Öffentlichkeit nenne. Ich werde nun umreißen, was ich mit dieser meine, um dann zu zeigen, wie

24 Kant: *IaG*, AA VIII, S. 19.

25 Kant: *MAM*, AA VIII, S. 111.

26 Kant: *RGV*, AA VI, S. 26.

27 Auf die Aussagen über die menschliche Instinktarmut, die Kant in den *Vorlesungen über Pädagogik* macht (*Päd*, AA IX, S. 441, 447), kann ich aus Platzgründen nicht eingehen. Ich bin allerdings der Ansicht, dass sie Kants Kernaussagen zu diesem Thema nicht widersprechen, weil sie vor einem Hintergrund stehen, in dem die Vernunft berücksichtigt ist. Der Begriff der Instinktarmut bezeichnet dann den Umstand, dass der Instinkt als handlungsleitende Instanz eines vernunftbegabten Wesens nicht zureicht, weil er den Bedürfnissen nicht mehr genügt, die mit der Entwicklung der Vernunft entstehen.

28 Kant: *IaG*, AA VIII, S. 20.

29 Kant: *Anth*, AA VII, S. 251.

30 *Ibid.*

31 Kant: *IaG*, AA VIII, S. 20.

32 *Ibid.*, S. 20 f.

33 *Ibid.*, S. 21.

34 *Ibid.*

durch sie der Mensch als Tierwesen sich von seiner tierischen Existenz emanzipiert, das heißt, lernt, seine Vernunft zu gebrauchen und somit sein Handeln als Praxis zu verstehen.

Mit unreflektierter Öffentlichkeit meine ich jenen menschlichen Handlungsraum, der vor aller Reflexion über die Handlungsprinzipien dadurch entsteht, dass die Menschen nicht umhin können, einander zu begegnen und mit einander zu interagieren. Ich bezeichne diesen Handlungsraum als Öffentlichkeit, weil er den Begegnungs- und Interaktionsraum bildet, in dem die Menschen voreinander (sowie mit-, gegen-, für-, mittels einander usw.) handeln, und als unreflektiert in dem Maße, wie die Menschen die Prinzipien des eigenen und fremden Handelns nicht eigens reflektieren. Die Akteure der unreflektierten Öffentlichkeit können zwar der Reflexion über Prinzipien fähig sein und sie auch betreiben, aber ihr Umgang miteinander findet nicht zum Zweck oder im Geist der Prüfung und Festlegung von Handlungsprinzipien statt. Die unreflektierte Öffentlichkeit ist der den Menschen gemeinsame Handlungsraum, bevor die Menschen ihr Handeln im Sinne der Praxis reflektieren. Sie ist die gemeine sittliche Vernunftkenntnis vor der Reflexion über das Prinzip der Sittlichkeit,³⁵ die Bereiche des Gebrauchs der äußeren Freiheit vor der Reflexion über das Prinzip des Rechts,³⁶ das Kaleidoskop vom menschlichen Tun und Lassen vor der Reflexion darüber, was der Mensch sei.³⁷ Kant bezeichnet diesen Interaktionsraum auch als »gesellschaftlichen Zustand«.³⁸ Um nur einige Beispiele Kants zu nennen, findet unreflektierte Öffentlichkeit beim festlichen Abendessen statt, im Gespräch unter Freunden, bei der Erziehung der Kinder, im Frauenzimmer, beim Tratschen und Verleumden, usw. Dass Kant sich auf diesen Zustand mitunter unter Rekurs auf Wörter wie gesellschaftlich oder Mitteilung bezieht, darf nicht in die Irre führen: Es handelt sich nicht um einen durchgängig friedlichen Zustand der Interaktion wohlmeinender Akteure. Die Menschen können in ihm zwar einander wohlwollen und lieben, die Gesellschaft von anderen genießen und das Wohlergehen von anderen fördern. Aber sie können sich auch

35 In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nimmt sich Kant u. a. vor, durch die Ermittlung und Begründung des Prinzips der Sittlichkeit das allgemeine Verständnis der sittlich guten Handlung und des sittlich guten Handelnden philosophisch zu reflektieren.

36 Besonders in der Schrift *Zum ewigen Frieden* und in der *Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant zwischen einem positiven und einem normativen Rechtsverständnis. Das positive Rechtsverständnis betrachtet alle äußeren Handlungen als recht, die die jeweilige gesetzgebende Gewalt als Recht erklärt, während das normative, philosophisch reflektierte, Rechtsverständnis die Kriterien untersucht, nach denen äußere Handlungen recht sind und daher als Recht gelten sollen oder dürfen und somit zur rechtlichen Praxis taugen.

37 Besonders in Kants Vorlesungen über Anthropologie wimmelt es von Anekdoten und Beispielen menschlichen Verhaltens. Dennoch sollen, wie Kant in seinen anthropologischen und geschichtsphilosophischen Schriften erläutert, solche empirischen Beobachtungen am Leitfaden der Frage »Was ist der Mensch?« reflektiert werden, wenn das Tun und Lassen der Menschen zur Praxis, das heißt zu einem menschlicher Freiheit und Würde verpflichteten Handeln, gestaltet werden soll.

38 Kant: *Anth*, AA VII, S. 240.

das Durchkreuzen der Absichten der anderen vornehmen, auf Kosten der anderen behaupten oder am Gefühl der Schadenfreude ergötzen. Sie können sich das Urteil der anderen einholen wollen, um ihre Wahrnehmungen, ihren Geschmack und ihr Handeln zu prüfen, aber sie können auch lediglich nach ihrer Logik, ihrem Geschmack und ihrem eigenen Vorteil urteilen und handeln wollen: Sie können pluralistische Weltbürger oder nur logische, ästhetische und praktische Egoisten sein.³⁹

Exemplarisch in der Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* schildert Kant die menschliche Emanzipation vom Instinkt als das Aufkommen des Bewusstseins des eigenen und der anderen Menschen einzigartigen Status, das heißt der durch Freiheit und Würde gekennzeichneten Menschlichkeit. Das Aufkommen dieses Bewusstseins setzt einen gemeinsamen Handlungsraum voraus, im Medium dessen die anderen Menschen in das eigene Bewusstsein aufgenommen werden. Und zwar entdeckt der Mensch im Spiegelbild der anderen Menschen jene Freiheit und Würde, die ihn mit allen anderen Menschen verbinden und von allen anderen Tieren unterscheiden.

Kant veranschaulicht dies am Beispiel des anfänglich instinktgeleiteten Umgangs des Menschen mit Nahrung, Geschlecht und Tieren. Der kantische Mensch als Tierwesen entdeckt nämlich Nahrungsmittel, die so wie jene riechen oder aussehen, zu denen sein Instinkt ihn leitet, die er aber noch nicht gekostet hat. Er kostet davon und stellt fest, dass für ihn auch andere Nahrungsmittel als die vom Instinkt mechanisch bestimmten in Frage kommen und entdeckt somit den nur menschlichen Zustand der unendlichen Wahl, das heißt der Freiheit als Möglichkeit der eigenen Zwecksetzung und der Vernunft als Vermögen der eigenen Zwecksetzung. Der Mensch entdeckt diese Möglichkeit der Wahl zunächst als Abgrund, weil seine langsam wirksam werdende Vernunft zwar fähig ist, sein Handeln von den Schranken des Instinkts zu befreien aber nicht zum selbstbestimmten Handeln zu lenken. Erst in einem zweiten Schritt entdeckt der Mensch über den Instinkt zum Geschlecht die Möglichkeit sein Handeln zu lenken.

Über den Instinkt zum Geschlecht lernt er nämlich, durch seine Vernunft sich eigene Zwecke zu setzen und die richtigen Mittel dazu einzusetzen. Und zwar lernt er, das sexuelle Vergnügen durch den Aufschub der Befriedigung und den Entzug des Objekts der Begierde »inniglicher und dauerhafter zu machen«.⁴⁰ Wenn auch nur zum Zweck der Befriedigung einer elementaren Neigung entdeckt der Mensch im Umgang mit den anderen Menschen sein nur menschliches Vermögen, von sich selbst und den anderen klugen Gebrauch zu machen, das heißt, sein Handeln auf einen selbstgesetzten Zweck hin zu gestalten. Mehr noch: Das ist für Kant der Beginn der Sittlichkeit in ihrer Vorgeschichte als Sittsamkeit. Diese ist die »Neigung, durch [...] Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte, andern Achtung gegen uns einzufloßen«⁴¹ und erweist sich als »Schule der Besserung«⁴² in der

39 Ibid., 128–130.

40 Kant: *MAM*, AA VIII, S. 113.

41 Ibid.

42 Kant: *KrV*, A 748 / B 776.

Form von zunächst nur »vermeintlich echten Beispielen des Guten«. ⁴³ Sittsamkeit ist zwar »nichts als schöner Schein«, ⁴⁴ aber einer, der nicht betrügt, »weil diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten«. ⁴⁵ Aus diesem Grund muss »[s]elbst der Schein des Guten an anderen uns wert sein: weil aus diesem Spiel mit Verstellungen [...] endlich wohl Ernst werden kann«. ⁴⁶

Der letzte Schritt zur Praxis auf der ethischen Ebene erfolgt, indem der Mensch sein Handeln als nicht durch die von Subjekt zu Subjekt unterschiedliche Sinnlichkeit sondern durch die für alle Menschen gleiche und somit der allgemeinen und notwendigen Gesetzgebung fähige Vernunft bestimmt versteht. Weil er seinen Handlungsraum mit anderen Menschen teilt, wird er fähig, sich als Vernunftwesen zu verstehen, das heißt als Wesen, das beim Handeln von seinen subjektiven und nicht auf die Menschheit verallgemeinerungsfähigen Zwecksetzungen abstrahiert. Dies macht sein Handeln zur Praxis: Er begreift, dass er aufgrund seiner Freiheit und Würde handeln kann und soll, und dass in seinem vernunftgeleiteten individuellen Handeln zugleich über das Medium der Freiheit und Würde die Menschheit handelt.

Schließlich begreift der Mensch im Umgang mit den Tieren, dass er als einziges Lebewesen das Vermögen hat, sie als »Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten« ⁴⁷ einzusetzen. Aber »diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas [von] keinem Menschen sagen dürfe«. ⁴⁸ Er entdeckt somit die menschliche Würde als den gleichzeitig eigenen und aller anderen Menschen Anspruch, »selbst Zweck zu sein [...] und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden«. ⁴⁹

Dadurch also, dass der Mensch die Menschen, mit denen er seinen Handlungsraum teilt, in sein Bewusstsein aufnimmt, entdeckt er die menschliche Freiheit als Grund der eigenen Zwecksetzung und die menschliche Würde als einschränkende Bedingung der Zwecksetzung: Kein Mensch hat das Recht, über einen anderen »nach bloßem Belieben zu schalten und zu walten«. ⁵⁰

Der letzte Schritt zur Praxis auf der politischen Ebene erfolgt als Implikation der menschlichen Würde: Wenn kein Mensch das Recht hat, über einen anderen »nach bloßem Belieben zu schalten und zu walten«, dann muss der Konflikt von Eigensinn gegen Eigensinn so gestaltet werden, dass die freie Zwecksetzung von

43 Ibid.

44 Kant: *Anth*, AA VII, S. 152.

45 Ibid.

46 Ibid., S. 153. Auch in Bezug auf das spätere Stadium der Entwicklung von Kunst und Wissenschaft betont Kant, dass letztere »wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll [...]« (*KU*, AA V, S. 433).

47 Kant: *MAM*, AA VIII, S. 114.

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Ibid.

jedem mit der freien Zwecksetzung von jedem anderen zusammenstimmen kann. Die nunmehr wirksam gewordene Vernunft gebietet also: »Alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören«. ⁵¹ Recht soll gestiftet werden, und das Rechtsprinzip besteht aus jenen Begriffen von Freiheit und Würde, welche die Idee der Rechtssubjekte, der Menschen, ausdrücken und aus denen das Gebot der Vernunft entstammt. Der Mensch versteht somit das politische Handeln nicht als beliebige sondern als eine den Rechtsprinzipien der menschlichen Freiheit und Würde verpflichtete Zwecksetzung. Die politische Praxis ist somit »ausübende Rechtslehre«, ⁵² das heißt ein Handeln, bei dem Urteilskraft, Klugheit und Erfahrung im Dienst der menschlichen Freiheit und Würde aufgeboten werden.

2 Die Tätigkeit der Bewahrung des Menschlichen: Praxis vs. Praktiken

Wenn der Mensch sich einmal vom mechanisch bestimmten Tier- zum praxisfähigen Vernunftwesen konstituiert hat, muss er sich als solches bewahren, das heißt, sich gegen eine als mechanisches Handeln verstandene Politik besonders zur Wehr setzen.

In der Schrift *Zum ewigen Frieden* kontrastiert Kant den moralischen Politiker mit dem politischen Moralisten. ⁵³ Der moralische Politiker handelt politisch weil unter Einsatz der Mittel der politischen Klugheit, und moralisch weil unter der leitenden und einschränkenden Bedingung der Ideen der menschlichen Freiheit und Würde. Weil er diese Vernunftideen zu Handlungsprinzipien macht, betreibt er Praxis.

Dagegen entstellt der politische Moralist die Moral zur Lehre der Vorteilnahme und betreibt Politik nur als Klugheit. Politik ist für ihn nur »eine Theorie [...] zu seinen auf Vorteil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen«. ⁵⁴ Er betreibt also keine Praxis sondern nur Praktiken, weil das Prinzip seines Handelns gar keine Theorie, das heißt einen nach einer Regel zusammenhängenden Inbegriff von Begriffen zulässt. Einerseits ist das Vorteilhafte nämlich von Subjekt zu Subjekt unterschiedlich und somit keiner Regel fähig, und andererseits kann der Mensch zwar die Prinzipien aber nicht »den glücklichen oder schlimmen Erfolg« ⁵⁵ seines Handelns aus einer Regel ableiten. Der politische Moralist, der für Kant die gängige Art und Weise der Politik darstellt, behandelt die Menschen auf zwei Weisen als Mechanismen und nicht als vernunftbegabte Subjekte. Zum einen verzerrt er sie zu nur auf die Befriedigung von sinnlichen Neigungen bedachten Subjekten, denen also weder die Freiheit noch die Würde praxisfähiger Personen sondern ein mechanisch bestimmtes Leben gebührt. Zum anderen setzt er sie als

⁵¹ Kant: *ZeF*, AA VIII, S. 349.

⁵² *Ibid.*, S. 370.

⁵³ *Ibid.*, S. 372.

⁵⁴ *Ibid.*, S. 370.

⁵⁵ *Ibid.*

bloße Mittel zu seinen Zwecken ein, ohne sie dabei auch als Zwecke an sich selbst zu achten. Indem er, nur auf Erfolg bedacht, sie als Soldaten in seinen Kriegen, arbeitsame Untertanen für seine Staatskasse oder Beamte zur Durchsetzung der ihm vorteilhaften religiösen und rechtlichen Ansichten einsetzt, wirft er sie »mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Klasse, denen nur noch das Bewusstsein, daß sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte«. ⁵⁶

Der Mensch kann sich aber als praxisfähiges Vernunftwesen gegen diese mechanischen Praktiken bewahren, indem er die diesen zugrundeliegende »Sophisterei« ⁵⁷ öffentlich aufdeckt. Sinngemäß lautet diese: Weil die Menschen sinnlich bestimmt sind, muss Recht gestiftet werden; weil die Menschen sinnlich bestimmt sind, kann aber kein Recht sein. Statt der praxisgestaltenden Gesetzgebung der Vernunft erhebt der politische Moralist die Sinnlichkeit zum Handlungsprinzip. Er versäumt, den Menschen von jenem »höheren Standpunkt der anthropologischen Beobachtung« ⁵⁸ zu betrachten, das heißt vom Standpunkt der für alle Menschen gleichen Vernunft, Freiheit und Würde. Der Sophisterei des politischen Moralisten stellt Kant die Maxime der Publizität entgegen: »Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen«. ⁵⁹ Diese Maxime spricht mit dem Begriff der Publizität die Öffentlichkeit auf zwei Weisen an. Zum einen steht die Öffentlichkeit als Allgemeingültigkeit für jene für alle Menschen gleiche Vernunft, Freiheit und Würde, die allein einen Rechtsanspruch und eine gemeinsame politische Zweck- und Mittelsetzung begründet: Man hat nur auf das Recht, wozu alle Menschen ein Recht haben. Zum anderen steht die Öffentlichkeit für die auf die Gestaltung der Praxis ausgerichtete Tätigkeit der Aufdeckung falscher und Festsetzung richtiger Handlungsprinzipien, was ich reflektierte Öffentlichkeit nenne.

Mit reflektierter Öffentlichkeit meine ich erstens die Selbstaufklärung der Menschen über die Prinzipien des Erkennens und des Handelns, zweitens die aufgrund dieser Prinzipien angestellte Prüfung der Legitimitätsansprüche wissenschaftlicher und moralischer Urteile und drittens die diesen Prinzipien verpflichtete Gestaltung der Praxis.

Ich definiere sie als Öffentlichkeit, obwohl Kant dieses Substantiv kein einziges Mal verwendet, ⁶⁰ weil dieser von Kant selbst als öffentlich bezeichnete Vernunftgebrauch durch alle Menschen vor allen Menschen und für alle Menschen stattfinden soll. ⁶¹ Diese Tätigkeit der Selbstaufklärung und Prüfung spricht nämlich ein »[gemeinschaftliches Bedürfnis]« ⁶² der Menschen an, dem man nur durch die »allgemeine Beistimmung« ⁶³ des vernunftgeleiteten das heißt »philosophierenden

⁵⁶ Ibid., S. 378.

⁵⁷ Ibid., S. 376.

⁵⁸ Ibid., S. 374.

⁵⁹ Ibid., S. 386.

⁶⁰ Vgl. Klaus Blesenkemper: »Public age« – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant, Frankfurt a. M. 1987, S. 1 f. und Johannes Keienburg: Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft, Berlin, New York 2011, S. 2.

⁶¹ Vgl. WA, AA, S. VIII.

⁶² Kant: *Prolog*, AA IV, S. 378.

⁶³ Ibid., S. 383.

gemeinen Wesens«⁶⁴ genügen kann. Ich definiere sie außerdem als reflektiert, weil die Menschen sich bewusst und vorsätzlich über Prinzipien und Mittel der Praxis aufklären.

Die reflektierte Öffentlichkeit soll zwangsfrei und allen Menschen offen sein. Sie darf keinem gesetzlichen Zwang unterworfen sein, weil die Vernunft, die dabei zum Tragen kommt, »ihrer Natur nach frei«⁶⁵ ist. Ihre Kausalität ist nämlich spontan, und die Ergebnisse ihrer Tätigkeit, ihre Aussprüche, können nicht erzwungen werden. Die Vernunft kennt keinen Glaubenszwang, weil ihr »Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist«,⁶⁶ und sie nicht zur Ruhe kommt, eher sie sich von ihren eigenen Einsichten selber überzeugt hat: Die Vernunft kennt »kein crede, sondern nur ein freies credo«⁶⁷ und erkennt »keinen andren Richter als [...] die allgemeine Menschenvernunft, worin jeder seine Stimme hat.«⁶⁸

Da in der allgemeinen Menschenvernunft jeder seine Stimme hat, muss die reflektierte Öffentlichkeit allen Menschen offen stehen. Die »Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft«⁶⁹ lautet zwar Selbstdenken, aber jedes Denken ist schließlich »in Gemeinschaft mit anderen«⁷⁰ denken. So gedeutet, erweist sich die Maxime m. E. als zugleich normativ und deskriptiv. Sie ist normativ, weil sie die Notwendigkeit ausdrückt, dass man sich, um zu denken, in die Öffentlichkeit begeben soll: Die Vernunft gibt nämlich den Menschen Gedanken und Zweifel auf, »die man sich nicht selbst auflösen kann«,⁷¹ und die man daher »öffentlich zur Beurtheilung«⁷² soll ausstellen dürfen. Die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft ist aber auch deskriptiv, weil sie den Umstand anspricht, dass, wenn man denkt, die anderen Menschen jederzeit präsent sind. Zum einen unterscheidet Kant nämlich zwischen Sprechen und Reden. Sprechen ist das Vermögen, Laute auszustoßen, und verweist auf eine erbliche körperliche Ausstattung des Menschen als Tierwesen. Reden bedeutet aber »nach zusammenhängenden Begriffen sprechen, mithin denken«⁷³ und bezeichnet eine zwischenmenschlich vermittelte Fertigkeit des Menschen als Vernunftwesen. Wenn der Mensch redet, bedient er sich also einer Fertigkeit, die zugleich individuell ausgeübt und kooperativ erworben ist. Wenn der Mensch redet und hiermit denkt, verpflichtet er sich also gegenüber allen andren Menschen. Zum anderen, gerade weil Reden »nach zusammenhängenden Begriffen sprechen, mithin denken« bedeutet, ist es ein und dieselbe Vernunft, die gleichzeitig als die eigene und aller Menschen Vernunft am Werk ist. Deswegen kann Kant das »Selbst- und Lautdenken«⁷⁴ als ein einziges Recht beanspruchen: Weil es

64 Ibid., S. 378.

65 Kant: *SF*, AA VII, S. 20.

66 Kant: *KrV*, A 738 / B 766.

67 Kant: *SF*, AA VII, S. 20.

68 Kant: *KrV*, A 752 / B 780.

69 Kant: *WDO*, AA VIII, S. 146.

70 Ibid., S. 144.

71 Kant: *KrV*, A 752 / B 780.

72 Ibid.

73 Kant: *MAM*, AA VIII, S. 110.

74 Kant: *TP*, AA VIII, S. 304.

nur eine Vernunft gibt, sind beim Denken eines einzigen Menschen alle anderen einbegriffen, sodass »Denken Reden mit sich selbst ist, folglich sich auch innerlich Hören«. ⁷⁵ Beim Denken hört der Mensch also sich selbst und die Einwände oder Einwürfe der menschlichen Vernunft überhaupt. Gleichzeitig, da Reden »nach zusammenhängenden Begriffen sprechen, mithin denken« bedeutet, kann Kant auch Denken als »Reden mit sich selbst« ⁷⁶ definieren: Weil es nur eine Vernunft gibt, sind beim Denken eines einzigen Menschen durch das Medium der Vernunft alle anderen mitgedacht.

Genauso wie der Mensch erst in Gemeinschaft mit anderen lernt, seine Vernunft zu gebrauchen und sich zum Menschen zu konstituieren, so erhält er sich als solcher nur durch den kooperativen Gebrauch seiner nur kooperativ wirksamen Vernunft.

Literaturverzeichnis

- Blesenkemper, Klaus: »*Publice age*« – Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant, Frankfurt a. M. 1987.
- Brandt, Reinhard: *Kommentar zu Kants Anthropologie*, Hamburg 1999.
- Förster, Eckart: »Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft«, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Kritik der Urteilskraft*, Klassiker Auslegen, Bd. 33, Berlin 2008, S. 259–274.
- Frierson, Patrick R.: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003.
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002.
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ff.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant*, Berlin, New York 1982.
- Keienburg, Johannes: *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Berlin, New York 2011.
- Klemme, Heiner F.: Kants »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2017, S. 134–143.
- Longuenesse, Béatrice: *Kant on the Human Standpoint*, New York 2005.
- Louden, Robert B.: *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, New York, Oxford u. a. 2000.
- : *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*, New York, Oxford u. a. 2011.
- Sadgwick, Sally: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Cambridge, New York u. a. 2008.
- Schnädelbach, Herbert: *Kant. Eine Einführung*, 2. Aufl., Stuttgart 2018.
- Schönecker, Dieter und Wood Allen W.: Kants »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*«. Ein einführender Kommentar, 2. Aufl., Paderborn, München u. a. 2004.
- Sensen, Oliver: »Dignity and the formula of humanity«, in Timmermann, Jens (Hrsg.), *KANT'S Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Critical Guide*, Cambridge, New York u. a. 2009.

75 Kant: *Anth*, AA VII, S. 192.

76 Ibid.

Timmermann, Jens: *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*, Cambridge, New York u. a. 2007.