



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Erziehung im Denken der Aufklärung

Die Philosophie der Pädagogik bei Rousseau und Kant“

Verfasser

Bernd Gutmannsbauer

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuerin / Betreuer:

Univ.-Prof. i.R. Dr. Herta Nagl-Docekal

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung	2
1.1. Die Erziehung des Einzelnen bei Rousseau	9
1.1.1. Erziehung durch die Natur	11
1.1.2. Erziehung durch die Menschen	11
1.1.2.1. Die natürliche Religion	15
1.1.3. Erziehung durch die Dinge	17
1.2. Die Erziehung der Gesellschaft	19
1.2.1. Kritik an der Kultur	20
1.2.2. Zurück zur Natur!	22
1.2.2.1. Naturbegriff der vertikalen Grenze	25
1.2.2.2. Naturbegriff der horizontalen Grenze	32
1.2.3. Direkte Demokratie	35
2.1. Die Erziehung des Einzelnen bei Kant	40
2.2. Erziehung bezogen auf den Gattungsbegriff „Mensch“	53
2.2.1. Die reine Vernunft	55
2.2.2. Die praktische Vernunft	66
2.2.2.1. Gott als richtende Instanz	75
2.2.2.2. Der Fortschritt der Menschheit zum Guten	81
2.2.2.3. Die öffentliche Vernunft	87
2.2.2.4. Grundlagen des Rechtsstaats	95
3. Erziehung im Denken der Aufklärung	106
3.1. Aufklärung	116
3.2. Empfindsamkeit	126
Literaturverzeichnis	132
Curriculum Vitae	134
Abstract	135

Einleitung

Wenn man eine Epoche sucht, in der die Philosophie – vielleicht als letztes großes Aufbäumen überhaupt, bevor sie immer mehr zerstückelt wurde – den größtmöglichen Einfluss auf das geschichtliche Geschehen ausgeübt hat, dann drängt sich sofort die Epoche der Aufklärung¹, wenn man zwei Vertreter der Aufklärung sucht, die einen größtmöglichen Nachhall erreicht haben, so drängen sich Rousseau und Kant auf. Beide haben maßgebend einen Unterschied erzeugt zwischen dem Leben vor und dem Leben nach ihnen, beide wurden und werden viel kritisiert, bleiben dennoch in fast jeder Grundannahme ihrer jeweils auf ihre eigene Art erschlossenen Gebiete präsent.

Worin sich beide Denker treffen, und was zudem noch eine der großartigsten Neuerungen ihrer Epoche ausmacht, ist die Pädagogik, bei deren Betrachtung beide zunächst recht ähnlich gelagert erscheinen, allerdings bei genauerer Betrachtung recht unterschiedliche Ansichten vertreten, die ihren verschiedenen Grundideen entsprechen. Wichtig für die Betrachtung der Überlegungen die Pädagogik betreffend ist bei beiden Autoren, dass der Begriff *Erziehung* in zweifacher Weise gebraucht wird. Zum einen geht es um die Erziehung des Einzelnen, was sich bei Rousseau als Bewahrung der natürlichen Veranlagungen des Einzelnen, bei Kant als Herausarbeitung des *animal rationale* aus dem *animal rationabile*, also der Erziehung hin zum seine eigene Vernunft gebrauchenden Wesen, zeigt. Zum anderen geht es beiden um eine Erziehung des Menschengeschlechts an sich, was bei Rousseau die Denaturierung, das heißt: die vollkommene Entledigung der Natürlichkeit des Menschen, die zum rechtlichen Status des Bürger führt und bei Kant die Hoffnung auf einen Fortschritt im Umgang der Mitglieder in der Gesellschaft und unterschiedlicher Gesellschaften im Weltbürgertum miteinander und in Hinsicht auf den Weltfrieden, meint.

Rousseaus Erziehung des Einzelnen stützt sich vor allem auf die *natürliche Güte* des Menschen. Im Menschen sei von Anfang an alles vorhanden, was er an Gutem und Moralischem in sich hat. Dies solle einfach nur zu erhalten versucht werden. Dabei ist das Wichtigste das Zeit-Geben, also *negative Erziehung*, im Sinne der Fernhaltung der Einschränkung der Möglichkeit, sich frei entfalten zu können. Wichtig hierfür ist ein harmonischer Ausgleich von *Wollen* und *Können*. Das hießt: Die Bedürfnisse dürfen nie die eigenen Möglichkeiten übersteigen. Um das zu gewährleisten

¹ „Das Zeitalter der Aufklärung war das philosophische Jahrhundert, die Aufklärer erhoben die Philosophie (anstelle der bisher herrschenden Theologie) zur allgemeinen Leitwissenschaft; die französischen Aufklärer nannten sich selbst ausdrücklich *les philosophes*.“ (Schneider; 1991/6; S. 1136) „Philosophie tritt in den Dienst der Revolution“ (ebd.).

soll der Zögling möglichst in einer natürlichen Umgebung aufwachsen, nicht in Städten, sondern am Lande. Klar ersichtlich ist hier Rousseaus Präferenzierung des „einfachen Mannes“, womit er voll auf der Linie der Aufklärung stand. Aus seinen Überlegungen heraus entwickelte sich ein völlig neues Herangehen an die Erziehung. Es ging nicht mehr darum, einen unfertigen Menschen zu einem Ziel zu bringen, das dieser nur durch den Erzieher erreichen kann, wie es bisher üblich war – durch die Vernunft des Erziehers, die auf das Kind einwirkt, wird in ihm die Vernunft erzeugt, diese ihm eingehaucht sozusagen. Rousseau entdeckte demgegenüber das Kind als vollwertigen Menschen, der in sich schon angelegt habe, was nur vom Erzieher davor bewahrt werden müsse, von der Gesellschaft zerstört zu werden². Diese Erziehung hin zum natürlichen Menschen wird über die auch im *Emile* angeführten drei Instanzen: 1. die *Natur*, 2. die *Menschen* und 3. die *Dinge*, dargestellt.

Da die Erhaltung der natürlichen moralischen Beschaffenheit des Menschen in der Zivilisation nicht mehr greifen kann, außer für ein paar Randexistenzen, die sich das einfache Leben am Lande vorstellen können, muss Rousseau eine Möglichkeit anbieten, um auch den Menschen der etablierten Gesellschaft in die Betrachtungen über die Pädagogik mit einzubeziehen. Sein Vorschlag lautet: Wenn die Erziehung zum Menschen (der Natur) nicht mehr möglich ist, so soll darauf gezielt werden, ihn zum *Bürger* zu erziehen. Dies meint die Erziehung der Gesellschaft. Im *ersten Diskurs* tritt Rousseau gegen Luxus, Kultur, Wissenschaft, auch Religion, Philosophie, Moral, Ehre und Tugend im falschen Sinne auf. Im *zweiten Diskurs* untersucht er die Ursprünge der schlechten gesellschaftlichen Zustände in der *Ungleichheit* unter den Menschen, die sich aus dem *Eigentum*, der *Arbeitsteilung* und so weiter entwickelt hatte. Nach der Erkenntnis des *ersten Diskurs*, nach der der Mensch sich in eine Gesellschaft begeben hatte, die ihm langsam alles Natürliche aberzog, er sich immer mehr von sich selbst entfremdete, folgte die, nach der die einzige Möglichkeit der Gesellschaft, sich einem Zustande der Gleichheit zu nähern ein *Gesellschaftsvertrag* sei, der unter den Bürgern eines Staates geschlossen werden sollte. Der *von Natur aus gute Mensch*, der sich allein dadurch definiert, dass er sich selbst erhalten kann und schadlos für andere ist, ist zwar verloren, der Zustand kann nicht mehr erreicht werden, da sich die Menschen schon zu abhängig voneinander gemacht haben, dennoch solle der Mensch in einer Situation leben können, in der er seine *Freiheit* ausleben kann und in dem seine natürliche Empathie bewahrt bleibt, im *Wir-Gefühl* des Patriotismus. Damit der Mensch in diese Situation gebracht werden kann, bedarf es der

2 „Rousseaus Verdienst ist es, Kindheit und Jugend als ein Lebensstadium mit eigenen Anforderungen, als einen Wert entdeckt zu haben“ (Mensching; 2000; S. 125). Und dies wirkt bis heute nach und ist aus keinem ernstzunehmenden Erziehungskonzept wegzudenken.

richtigen Erziehung hin zum Bürger, der bereit ist, einen Teil seiner Freiheit aufzugeben, um seine, nun nicht mehr natürliche, doch gesetzgebene und gesetzgebende Freiheit zu erlangen.

In der Nachfolge Rousseaus wurde viel falsch verstanden, was den Gedanken des „natürlichen Menschen“ angeht, deshalb wird eine Unterteilung in zwei Arten des Umgangs mit dem Naturbegriff vorgenommen, die helfen soll, diese Fehldeutungen zu vermeiden; die Unterteilung in einen *horizontalen* und einen *vertikalen* Schnitt in Rousseaus Naturbegriff. Erster meint den zwischen dem unschuldigen Wesen, das der Mensch vor seiner Zivilisierung war und dem in die kultivierte Gesellschaft übergegangenen, dies meint soviel wie einen *Sündenfall*. Zweiter Schnitt meint den zwischen dem Menschen, wie er seinen natürlichen Anlagen nach existiert, und dem Menschen der Zivilisation, der definiert wird durch die Negation dessen, was aus ihm durch die Gesellschaft gemacht wurde. Bei Zweitem kann angesetzt werden mit der politisch-pädagogischen Konzeption³. Wichtig hierfür ist die *Souveränität*: Der Gedanke der Aufklärung ist geprägt von den Forderungen nach Souveränität des Volkes. Der Einzelne wird zum Vertreter seiner eigenen Interessen im Staat, die durch einen möglichst ausgereiften Gesellschaftsvertrag gewahrt werden, der das Zusammenleben gesetzlich regelt und zwar in der Weise, dass der Wille des Einzelnen in den *Gemeinwillen* übergeht, der eben das Wir-Gefühl erzeugt, das das Zusammenleben von allem Negativen was Rousseau in der Gesellschaft sieht – Neid, Missgunst, Lüge und so weiter –, befreien soll. Die eigenen Interessen sollen dadurch gewahrt bleiben, indem der Bürger für den Staat zwar etwas von seiner *natürlichen* Freiheit einbüßt, dafür aber dadurch erst seine *bürgerliche* Freiheit erlange, die Möglichkeit sich frei zu entfalten, weil sich aus der kollektiv beschlossenen Bewahrung der Freiheit eines jeden erst die wahre Freiheit des Einzelnen ergebe. Diese erlangte Freiheit beinhaltet auch das Recht auf politische Mitbestimmung, Religionsfreiheit und mögliche individuelle Entfaltung. Mit dieser Konzeption der *bürgerlichen Emanzipation* liefert Rousseau zugleich eine Neuinterpretation der in der Antike wenig anerkannten Demokratie und zwar eine solch konsequente, dass keiner der anderen Denker zu seiner Zeit, ja wohl nicht einmal viele Denker bis heute sie vertreten: die *direkte Demokratie*.

3 Rousseau sah in seinen ersten Schriften drei Lebensweisen des Menschen: 1. die animalisch-naturhafte Selbstliebe; dies entspricht dem noch von keiner Gesellschaft verdorbenen Menschen der Natur und der frühen Geschichte der Menschheit, 2. das neugelebte Wir-Gefühl, also die Selbstidentifikation des *Citoyens* mit einem Kollektiv-Ich und 3. den Menschen des gesellschaftlich vermittelten Egoismus der Bourgeoisie, der sich von den beiden anderen Typen durch seine falsche Moralität, der Mischung aus Egoismus und falscher Tugend entfernt. 1. stellt für Rousseau das paradiesische Leben der ersten Menschen dar, 2. den wünschenswerten Zustand des Bürgertums und der guten Tugend, 3. der zumeist aufgefundene nicht zuträgliche Ist-Zustand.

Ähnlich wie bei Rousseau wird auch versucht bei Kant zwei Arten der Erziehung aufzuzeigen. Die Entwicklung des Menschen kann sich – dieser Gedanke zieht sich vom politischen über den theologischen und den pädagogischen⁴ Ansatz Kants – potentiell zwar im Charakter des einzelnen Menschen vollziehen, aber nur auf den Endzweck des Menschen hin, auf seine Entwicklung als *Gattung* in der Geschichte⁵, kann dieser Fortschritt mit Sicherheit angenommen werden. Der Grundgedanke war: „Selbsttätigkeit der Menschengattung, sich aus der Rohigkeit von deren ursprünglichen Natur durch eigene Tätigkeit zu immer ausgearbeiteterem Gebrauch der Vernunft herauszuarbeiten“ (Irrlitz; 2002; S. 414). Nur die Gattung ist der Ort der Fortschritte der Menschheit, die sich aus der Vernunft – nach Kant: zwangsläufig – ergeben.

In der Erziehung des Einzelnen kann versucht werden, die im Menschen angelegte Vernunftfähigkeit zum ihm eigenen Zweck der Vernünftigkeit und damit schlussendlich zum moralischen Handeln auszubilden, doch nur im Ganzen des Menschengeschlechts wird es zu einer beobachtbaren Verbesserung kommen können. Der Erziehungsprozess ist eine „Art Brücke zwischen Natur und Moral, zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter des Menschen“ (Höffe; 2007; S. 176).

Kant übernimmt den Gedanken Rousseaus, dass es nicht geboten war, den Zögling erst durch die Vernunft des Erziehers zur eigenen Vernunft zu bringen, sondern, dass die Vernunft sich gut entwickeln können sollte, um zur Entfaltung zu gelangen, was bei manchem eintritt und als *Revolution der Denkungsart* sich zeigt, bei anderen, die bewusst oder unbewusst weiterhin heteronom, also entweder von nicht vernunftgebotenen oder äußerlichen Antrieben geleitet handeln, nicht. Dass allerdings die Möglichkeit besteht, dass der Mensch zu dieser *Revolution* im Sinne einer innerlichen *Emanzipation* kommt, ist nach Kant unbestreitbar. Damit stand wie bei Rousseau weniger die Erziehungsbedürftigkeit als vielmehr die dem Menschen von Geburt an zukommende latente *Vernunftfähigkeit*, die zur Erziehungsbedürftigkeit führt, die aber auch das Erziehungspotenzial birgt, im Vordergrund. Auch *Freiheit* ist hier von Bedeutung, diejenige nämlich, sich zu einem Menschen zu entwickeln, der sich zum einen selbst versorgen kann und der

4 Für Rousseau ist Erziehung immer nur die für das Individuum und ihr zufolge wird es auch nur wenige geben, die in der Art am Rande der Gesellschaft leben können. Kant demgegenüber sieht ausschließlich die Erziehung der Gattung im Vordergrund.

5 „Das intellektuelle Ingenium des Gattungsfortschritts setzt Kant in das Regulativ einer teleologischen Urteilskraft.“ (Irrlitz; 2002; S. 409) Der tatsächliche Fortschritt ergibt sich aus eben dieser Gattungsbestimmung des Menschen. Kants universalgeschichtlicher Fortschritt findet statt in: Kultivierung – Zivilisierung – Moralisierung, wobei diese keine aufeinanderfolgende Stufen darstellen, sondern ein Miteinanderschreiten, ein „Ineinandergehen von Ebenen im unabschließbaren [aber sich stetig zum Besseren wendenden] Prozess“ (Irrlitz; 2002; S. 409).

zum anderen anderen ihre Freiheit lässt. Um diese Anlagen im Menschen sich entfalten zu lassen rekurriert Kant auf eine Idee Rousseaus: Aus Unabhängigkeit in der Natur wird Freiheit unter dem Gesetz, das ist der Gedanke, den Kant an Rousseau sehr bewunderte; man muss den Menschen zwingen frei zu sein.

Nach der Erläuterung des Kantischen Erziehungskonzepts zuerst in Hinblick auf die *Erziehung des Einzelnen* wird dann die *Erziehung der Gattung* dargestellt. Hierfür werden Kantische Grundbegriffe wie *reine Vernunft*, *praktische Vernunft*, *Öffentlichkeit* und *Rechtsstaat* zu erläutern versucht, die allesamt eine wichtige Rolle in der Erziehung der Öffentlichkeit im Sinne der Epoche der und auch der philosophischen Bedeutung von *Aufklärung* spielen.

Immanuel Kant ist wohl zurecht einer der bekanntesten Denker der Philosophiegeschichte. Dies liegt wohl daran, dass er seine ganze Kraft und Ausdauer dafür verwendete, um nichts weniger als einen Umschwung in der Philosophie zu bewerkstelligen. In den ersten Schriften, die von Anfang an zum einen vom Nachdenken über die Rolle der *Vernunft* und zum anderen von einer gewissen *Skepsis gegen die Dogmatik* besonders des Christentums geprägt waren⁶, zeichnete sich schon ab, was dann mit Kants Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, zu einem Einschnitt und zu einer Neubestimmung des zeitgenössischen Denkens führte. Angesetzt wurde bei einer Kritik der beiden Hauptströmungen der Geisteswissenschaften zu der Zeit, dem Rationalismus und dem Skeptizismus oder Empirismus. Kant hatte vor, die *Metaphysik als Wissenschaft* zu etablieren und musste so die Schwächen beider Anschauungen lokalisieren und eliminieren, das heißt: zum einen den fehlenden Bezug auf das Nichtidealistische bei den Rationalisten, zum anderen die fehlende Möglichkeit der Verallgemeinerung bei den Empiristen. Kants Antwort war, dass es auf der einen Seite, und damit spricht er für den Rationalismus, erfahrungsunabhängige Urteile gebe, und auf der anderen Seite, damit spricht er für den Empirismus, seien diese auf die Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt und ohne diese nicht beweisbar. So konnte Kant aufzeigen, wie weit die *reine Vernunft* gehen könnte, ohne sich in die *Aporien* dessen zu verlaufen, was über das sinnlich Erfassbare hinausgeht. Kant begrenzte die Vernunft und sah alles, was rein idealistisch postuliert wurde, als *Scheinproblem*. Die Grenze der reinen Vernunft macht auf der anderen Seite den Tätigkeitsbereich der *reinen praktischen Vernunft* frei. Was die reine Vernunft nicht festzustellen vermag, wird nun zur notwendigen Voraussetzung für die Art, wie der Mensch – auch anderen gegenüber, was die Bedeutung der praktischen Vernunft für die Ethik zeigt – handelt. Die von der reinen Vernunft nicht

⁶ Was später auch zu Problemen mit der Preußischen Zensur führte. Kant reagierte sehr sokratisch auf die Anklage, indem er der Zensur nachgab, obwohl er dies nicht unbedingt hätte machen müssen. In dieser Haltung zeigt sich der Glaube an den Staat, der notwendig, allerdings eben noch von seiner damaligen Form hin zum republikanischen gebracht werden müsse, indem die Zensur von der öffentlichen Diskussion ersetzt werden sollte.

zufriedenstellend bearbeitbaren Bereiche der *unsterblichen Seele*, der *Freiheit* und des Begriffes von *Gott* stellten für Kant die Ausgangsbedingungen für moralisches Handeln überhaupt dar, denn nur durch sie erhalte die Ethik ihren Anspruch auf Objektivität durch Vernünftigkeit⁷ – ohne die unsterbliche Seele gebe es keine Motivation, die regulative Entwicklung der Moralität zu verfolgen, ohne Freiheit, die den Menschen von der reinen Tierheit abhebt, als vernunftbegabtes Tier charakterisiert, gebe es keine Entscheidung gegen, und deshalb auch keine Möglichkeit zur Anwendung der Moral⁸ und ohne Gott gäbe es keine außerweltliche Instanz, die das Handeln auf die gesamte Einstellung, die Gesinnung, den Willen, hin beurteilt. Handeln verfolgt immer einen *Zweck*, nur reflektiertes Tun ist Handeln. Zwecke, die wir haben, die uns von Natur aus zum zwecksetzenden Wesen machen, bedeuten die *Willkür* des Einzelnen, die Zwecke, die wir haben sollen, sind spezifisch auf den Menschen ausgerichtete Zwecke, sie bilden unsere *Tugendpflicht*. Der *kategorische Imperativ* betrifft jeweils eine bestimmte Handlung, die Tugendlehre betrifft die Handlung in Hinblick auf ein tugendhaftes Leben als Ganzes.

An den Begriff der Freiheit, allerdings nun nicht mehr derjenigen von den tierischen Vorbedingungen, sondern der, die dem Einzelnen im Zusammenleben mit anderen zukommen muss⁹, schließen sich Kants Überlegungen zur Politik an. Darin im Vordergrund stehen die Begriffe *Rechtsstaat* als *Republik*, *Verfassung* und *Frieden*, damit das *Weltbürgertum*. Im Vordergrund der politischen Bemühungen steht jedoch der Begriff der *Aufklärung*, den Kant wie kein anderer ausarbeitet und auf die Formel des Ausbruchs aus der *selbst-* (und *fremd-*)*verschuldeten Unmündigkeit* bringt. Kant, so wird es herauszuarbeiten versucht, hat eine völlige Neubestimmung des Begriffes der Aufklärung¹⁰ vorgenommen und sie als die zweifach angewandte *Kritik*¹¹ geprägt.

7 Die vernünftige Handlung ist die *gute* Handlung.

8 Hieraus entsteht die Konzeption des *kategorischen Imperativ*. Dieser meint das freiwillige Handeln nach Maximen aus Pflichtgefühl, das sich auf verallgemeinerbare Grundsätze stützt. Er kann nicht empirisch abgeleitet werden, er liegt einfach im Menschen begründet. Auffällig ist die Ähnlichkeit mit der Definition von Augustinus der Zeit: „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären soll, weiß ich es nicht (Augustinus; 2003; S. 314). Parallel nicht nur wegen der Unaussagbarkeit beziehungsweise Unmöglichkeit einer empirischen Aussage darüber, sondern auch wegen dem Stellenwert, den die Zeit im Inneren bekommt.

9 Kants Begriff der Freiheit im politischen Sinne ist ähnlich dem von John Stuart Mill später gebrauchten: Jeder hat die Freiheit zu tun, was er möchte, solange er damit niemand anderen in dessen Freiheit einschränkt.

10 Das Hauptaugenmerk der Kantischen Aufklärung liegt in Religionsdingen. Gott sei nicht Ursprung des Guten im Menschen, sondern er sei eine *regulative Idee der praktischen Vernunft*, durch die das moralische Handeln seinen Sinn erreichen sollte. Gott wird so zum *Endzweck* des menschlichen Handelns. Dies stellt den Endpunkt der Widerlegung der Gottesbeweise dar, die schon in frühen Jahren im Denken des Philosophen Eingang gefunden hatte. Ähnlich wie Rousseau ging auch Kant von einem *Sündenfall* aus, dieser war auch ähnlich gelagert, doch lässt sich der leichte Unterschied feststellen, dass Rousseau den Sündenfall innerhalb der Entwicklung der Menschheit sieht, während Kant

Im dritten großen Abschnitt geht es um den Vergleich der beiden Philosophen, ihre Gemeinsamkeiten aber auch die Unterschiede ihrer Konzeptionen. Neben anderen werden hier besonders drei Hauptschwierigkeiten angesprochen: 1. Das Paradox der Erziehung, das sich ergibt, wenn aus Heteronomie Autonomie werden soll; wie ist es möglich, durch eine fremdbestimmte Erziehung zur Eigenbestimmtheit im Sinne einer Selbstgesetzgebung zu gelangen? Rousseau antwortet darauf mit der prinzipiell angelegten Vernünftigkeit im Menschen, die nur davor bewahrt werden müsste, sich nicht entwickeln zu können, Kant mit einer ebenso angelegten Vernünftigkeit im Menschen, die sich bei ihm jedoch ein wenig anders ausmacht: Bei ihm soll die Vernunftbegabung durch den Erzieher in die Vernunftfähigkeit übergehen und sich konkret im Fortschritt der menschlichen Gattung manifestieren. Beide Konzeptionen setzen jedoch damit das Resultat schon voraus, was die eine, und lösen nicht das Paradox von der Erzieherseite, das nämlich, einen Erzieher zu haben, der selbst schon in dem Sinne erzogen sein muss, wie er das Kind erziehen soll, was die andere Schwierigkeit ausmacht. 2. die nächste Problematik betrifft den Übergang, die *zweite Geburt* nach Rousseau, den *revolutionären Schritt hin zum guten Charakter* nach Kant, vom Zögling zum guten Menschen oder Bürger, oder vom Kind zum Erwachsenen. Dieser Punkt lässt sich nie genau zeitlich festlegen, es lässt sich nicht festlegen, wann das Kind zum Erwachsenen, wann es mündig wird, wann die Erziehung in der Hinsicht abgeschlossen ist. Der 3. Punkt schließlich befasst sich mit der Frage, inwiefern Rousseau und Kant überhaupt als Denker einer Philosophie der Aufklärung, besonders in Hinsicht auf die Pädagogik, angesehen werden können. Das Resultat dieser Untersuchung bringt hervor, dass Rousseau, neben seiner Unverträglichkeit mit den meisten anderen Philosophen der Epoche der Aufklärung, die die Zivilisation als Ausweg sahen, was er vehement verneinte, eher das *Zeitalter der Empfindsamkeit* als die Aufklärung eingeleitet habe, was sich besonders durch seine literarischen Bemühungen im *Emile* und der *Julie* ausdrückt. Behauptet wird, dass die beiden Schriften als Ausgangspunkt für die literarischen Gattungen des Erziehungs- und des Briefromans, wie sie signifikant für das Zeitalter der Empfindsamkeit waren, viel eher Rousseau charakterisieren als das Denken der Aufklärung, womit er nicht zuvorderst als Denker der Aufklärung angesehen werden kann. „Rousseaus Roman *Julie ou la Nouvelle Heloise* betont die Bedeutung des Gefühls¹² und des Herzens für das Verhalten

ihn als den Übergang vom Tier hin zur Entstehung des Menschen darstellt – dies hat erhebliche Auswirkungen auf beide Konzeptionen.

11 Wie bereits in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt meint zweifach Kritik *durch* und gleichzeitig Kritik *an* der Vernunft. Dieser Gedanke kommt auch im Sinne der Aufklärung zum Tragen.

12 Das Aufkommen des Gefühls als das Subjekt bedingend zeigte erst, wie sehr dasselbe im politischen (Aufmärsche, Propagandareden), religiösen (verkleinernden Menschen in der Kirchenarchitektur) und in anderen Bereichen wichtig

der Menschen untereinander und für die Beziehung zur Welt.“ (Mensching; 2000; S. 9). Bei Kant wird eine andere Antwort gefunden: Er ist sicher eher kein Philosoph des Zeitalters der Empfindsamkeit – allein schon seine Nichtbeachtung der Psychologie, seine stringent vertretene Vernünftigkeit und so weiter lassen ihn nur schwerlich als solchen erscheinen. Und doch ist Kant auch kein Denker im Sinne der Epoche der Aufklärung. Kant hat durch seine Ideen viele Momente der Aufklärung zwar übernommen, hat sie aber mit einer äußerst neuartigen Bedeutung versehen. Erst mit seiner Forderung nach *Kritik*, im Sinne von Hinterfragung der Zustände, aber eben auch der Hinterfragung der Kritik, also der aufklärerischen Bemühungen selbst¹³, wurde die *Aufklärung* als Begriff ihrer Zeitlichkeit enthoben und ist in der Form noch heute gültig. Damit kann auch Kant nicht zugeschrieben werden, er sei ein Philosoph der Aufklärung, da er eine Neuinterpretation derselben geliefert hatte, die nicht nur der Höhepunkt, sondern auch die Umwertung der Aufklärung bedeutete.

Das Endresultat dieser Schrift soll also sein, dass es zum einen gewisse Schwierigkeiten gibt, denen nicht nur noch immer heutige Philosophien der Pädagogik anheim fallen, sondern die auch schon bei Rousseau, einem der Pioniere einer humanen Erziehung, und bei Kant, dem Denker, der den Ausgang aus der Unmündigkeit gefordert und in seine Erziehung miteingeschlossen hat, vorgekommen sind. Zum anderen soll aufgezeigt werden, dass es ein gewisses Vorurteil in Bezug auf die Rollen von Rousseau und Kant gibt, wenn es um die Philosophie der Erziehung im Denken der Aufklärung geht, das ihren Erfolg zwar nicht schmälert, aber um ihnen gerecht zu werden, eine andere Art der Zuordnung verlangt.

1.1. Die Erziehung des Einzelnen bei Rousseau

Die Entwicklung des Menschen unterteilt Rousseau in mehrere Abschnitte, die stufenweise durchgemacht werden müssen. Das *Säuglingsalter* ist die Zeit der Schwäche, in der die Vernunft schläft. Die physische Tätigkeit ist prominent und hilft beim Erlernen des Gesetzes der Notwendigkeit. Dies ist die Zeit der Ausbildung des Körpers und der Sinne, die Zeit der „sinnenhaften Vernunft“ (Rousseau; 1998; S. 111), auf deren Basis die Intellektualität sich erst bilden muss. In der *Kindheit*, also im Alter von zwei bis zwölf Jahren, steht die Entwicklung der

geworden war; die Französische Aufklärung, die dies noch nicht letztgradig verstand, musste Rousseau auch deshalb sehr suspekt gewesen sein.

13 Seit Kant lässt sich behaupten: „Aufklärung ist ein bestimmter Erkenntnistyp: sie ist betont kritische Erkenntnis bis hin zur Erkenntniskritik, und nicht zuletzt Selbstkritik – also Aufdeckung und Abbau von Erkenntnishindernissen, inneren wie äußeren, selbstverschuldeten und fremdverschuldeten.“ (Schneider; 1991;/6; S. 1137)

Sprache im Vordergrund. Die Ordnung der äußeren Gegebenheiten wird immer mehr zu erfassen versucht. Dies ist die Zeit der physikalischen Experimente. Das Kind lernt langsam die Kausalität kennen, die physikalischen Gesetze, die Geometrie. Im Knabenalter vom zwölften bis zum fünfzehnten Lebensjahr entwickelt das Können sich schneller als die Bedürfnisse, der Zögling lernt „auf Vorrat“ (Amon; 1991; S. 78). Dies ist die Zeit, in der Emile das einzig wichtige Buch neben dem „Buch der Natur“ lesen sollte: *Robinson Crusoe*¹⁴. Er soll weiterhin die Dinge, noch nicht die Menschen kennenlernen, mit Moralischem soll er noch nicht konfrontiert werden. Und doch hat er nun schon einen Begriff der Nützlichkeit, der ihn bald zu dem gelangen lässt, was wahr, „schicklich und gut“ (Rousseau; 1998; S. 158) ist. Im Jünglingsalter wird aus dem bis dahin sinngeübten und zum Denken angeregten Mensch ein „liebendes und fühlendes Wesen“ (Amon; 1991; S. 79). Dies ist die Zeit der Freundschaft und der Nächstenliebe, die *zweite Geburt* ins Moralische. „Wir werden sozusagen zweimal geboren; einmal um zu existieren, das zweite mal um zu leben; einmal für die Gattung und einmal für das Geschlecht“ (Rousseau; 1998; S. 210). Die Erziehung wird schlussendlich dadurch abgeschlossen, dass man den Zögling seiner eigen gestalteten Zukunft übergibt. Dies meint, ihm zu helfen, die richtige Frau zu finden, mit der er eine Familie gründen kann. Es muss eine Frau sein, die ein Ebenbild der Erziehung von „Emile“ ist, nur als Mädchen erzogen, mit dem Natürlichen des Weiblichen ausgestattet, das das Komplementär zum Männlichen darstellt. „Die Fähigkeiten, die beiden Geschlechtern gemeinsam sind, sind ihnen nicht gleichmäßig zugeteilt; im ganzen genommen, gleichen sie sich aber aus“¹⁵ (Rousseau; 1998; S. 393). Dieser „Ausgleich“ für Rousseaus Protagonisten in dessen Erziehungsroman *Emile* heißt „Sophie“. Über Umwege – Emile soll vorher noch die Welt kennenlernen, damit er weiß, was er an Sophie hat – führt der Erzieher die beiden zusammen und entlässt sie in ihr gemeinsames Leben. Am Ende dieser Entwicklung steht ein tugendhaftes Individuum, das darauf vorbereitet ist, sich mit anderen in einer (Vertrags-)Gesellschaft als Bürger zusammenzutun. Nur hier ist auch gewährleistet, dass der nunmehr erwachsene Zögling sich frei entfalten und alles, was er zur Erarbeitung der Selbsterhaltung braucht, erarbeiten kann.

14 Defoes Roman sei deshalb so wichtig, weil er zeige, wie sich der Mensch auch ohne Hilfe der Zivilisation, ohne Arbeitsteilung und Wissenschaften, selbst erhalten kann. Allein mit den Händen und seinem Geist als Mittel.

15 Es sei am Rande erwähnt, dass Rousseaus Einstellung gegenüber Frauen – die sich wahrscheinlich vor allem aus dem schrecklichen Gefühl ergeben hat, das ihn lebenslang quälte, weil seine Mutter bei seiner Geburt gestorben war – in diesem Satz besonders gut zum Ausdruck kommt. Sie ist geprägt einerseits von Zuwendung zu den weiblichen Tugenden als eine Art Respektbeziehung für das Weibliche überhaupt und andererseits von einem „leise“ vertretenen Gefühl der Unzulänglichkeit der Frauen. Paradigmatisch dafür ist zum Beispiel folgender Satz: „Die dem weiblichen Geschlecht verliehene, ihm eigentümliche Geschicklichkeit ist ein sehr gerechter Ausgleich für die Kraft, die ihm fehlt“ (Rousseau; 1998; S. 402)

1.1.1. Die Erziehung durch die Natur

Die Erziehung des Kindes wird nach Rousseau von drei Instanzen vorgenommen:

Die Natur oder die Menschen oder die Dinge erziehen uns. Die Natur entwickelt unsere Fähigkeiten und unsere Kräfte; die Menschen lehren uns den Gebrauch dieser Fähigkeiten und Kräfte. Die Dinge aber erziehen uns durch die Erfahrung, die wir mit ihnen machen, und durch die Anschauung. (Rousseau; 1998; S. 10)

Die reinste und wichtigste Art der Erziehung ist die durch die Natur. Rousseau ging davon aus, dass dem Menschen eine *natürliche Güte* angeboren sei, die es so lange wie möglich zu erhalten gelte. Die Erziehung durch die Natur meint, diese natürliche Güte sich unbeschadet entwickeln zu lassen. Damit schafft Rousseaus Ansatz der Pädagogik eine damals neue Anschauung: „Zum ersten Mal handelt es sich nicht mehr darum, einen Menschen zu einem vorgegebenen Ziel zu führen, sondern darum, ihn nach seinen Fähigkeiten zu erziehen, seine Gaben zu erkennen und sie zur Entfaltung zu bringen“ (Rousseau, Nachwort; 1998; S. 537). Bis dahin herrschte die Ansicht, dass durch die Vernunft des Erziehers erst dem Zögling Vernunft eingepflanzt werden müsse. Rousseau entgegnet hier: Nicht der Erzieher erzieht das Kind, sondern die Natur! Für das Rousseausche Erziehungskonzept ist wichtig, dass das Kind nicht als „unfertiger Erwachsener“ gesehen werden darf, es hat seine eigene Art, an die Welt heranzugehen und mit und in ihr zu leben. Diese Ansicht war dahingehend neu, dass er „Kindheit und Jugend als ein Lebensstadium mit eigenen Anforderungen, als einen Wert“ (Mensching; 2000; S. 125) entdeckt hatte. Dieser Gedanke bleibt bis heute als Leitsatz all jener bestehen, die ein ernstzunehmendes Konzept der Pädagogik zu entwickeln versuchen.

1.1.2. Die Erziehung durch den Menschen

Die Erziehung durch andere Menschen bleibt so lange wie möglich Sache des Erziehers. Sie nimmt sich negativ aus. Negativ heißt in diesem Zusammenhang: möglichst ohne dass der Erzieher eingreifen müsste. Der Natur soll immer freier Lauf gelassen werden. Erst wenn das Kind dafür vorbereitet ist, soll es auf andere Menschen treffen und sich der Unterweisung durch die Gesellschaft unterziehen. Bis dahin soll es nur mit dem Erzieher zu tun haben und deshalb im besten Falle auf dem Land aufwachsen, da es dort, weit weg von den Städten und den dort lebenden, ihrer eigenen Natur entfremdeten, Menschen am ehesten seiner Natur gemäß aufwachsen

könne¹⁶. Der Zögling soll nicht aus Büchern lernen, damit es nicht zu früh zur überentwickelten Neugier kommt, die vor allem die Wissenschaften und die Literatur anregen.

Nicht grenzenlose Neugier und Verstehen-Wollen leiten Emiles Lernprozess; sein Lernen ist stets projektbezogen und unterliegt den Erfahrungen, die man macht, wenn es um die Notwendigkeit der Maßnahmen zum eigenen Überleben geht. (Spaemann; 2008; S. 134)

Emile soll nicht aus Büchern lernen, sondern die Welt mit allen seinen Sinnen erfahren¹⁷. Schwer zu verstehen ist hier bei Rousseau allerdings, wie es dazu kommen soll, dass das Kind den Umgang mit einer Gesellschaft lernt, von der es keine Ahnung hat. In allen Belangen solle das Kind eigene Erfahrungen machen, um sich als moralischer Mensch in die Gesellschaft zu integrieren, außer bei der Aufgabe, sich auf diese Gesellschaft einzustellen. Für Rousseau war wohl die Beantwortung dieser Frage nicht relevant, denn das Ziel seiner Erziehung ist ein Leben auf dem Lande, eine Existenz am Rande der Gesellschaft, bei der die Selbstversorgung im Mittelpunkt steht und damit die Umgehung der Gesellschaft und ihrer Entfremdung von der eigenen Natur. Die Erziehung des Einzelnen entspricht dem Halten der Balance zwischen den Bedürfnissen und den Kräften zu ihrer Befriedigung bei Aufrechterhaltung der weitestgehenden Autarkie, die darin besteht, so wenig Bedürfnisse wie möglich sich entwickeln und die Kräfte so weit wie möglich sich entfalten zu lassen um diese Bedürfnisse selbst zu befriedigen¹⁸. Die Freiheit von künstlichen Bedürfnissen der Gesellschaft, die Bewahrung der Unabhängigkeit ist für Rousseau die Grundlage für ein gutes Leben. Seine Erziehungsschrift – wie sein Werk überhaupt – lehrt die Bewahrung der *Unabhängigkeit* und der *Aufrichtigkeit*. Der Erzieher legt sich ein Konzept zurecht, das dem Lauf der Natur und den grundlegenden Bedürfnissen des Menschen entspricht. Jede Zuwendung des

16 Er wurde von einem Pfarrer der Dom-Musikschule in Annency unter die Fittiche genommen, weil Jean-Jaques als Sänger positiv aufgefallen war. Er begleitete seinen Lehrer nach Lyon, besuchte – er war zu Fuß unterwegs – Lausanne, Lyon und 1731 auch Paris, wo er die Gesellschaft der gekünstelten Höflichkeit kennenlernte, die ihm später so verhasst wurde. Seine Abneigung gegenüber dem städtischen Leben gründet sich nicht nur auf methodische Belange, sondern auch auf persönliche Erfahrung.

17 Bloßes hinein Trichtern von Wissensinhalten ist nicht zielführend und zerstört den Wissensdrang des Kindes. Jede Frage muss von ihrer Ursprungssituation her durchdacht und durch eigene Erfahrungen beantwortet werden können, dann bleibt das Interesse bestehen. Die wichtigste Aufgabe ist es, dieses Interesse zu wecken. „Die methodische Kunst besteht darin, die Dinge in den Prägehorizont des Kindes zu bringen“ (Amon; 1991; S. 88).

18 Damit rekurriert Rousseau auf prominente sokratische, stoische, kynische, epikuräische Aussagen, die jedes überflüssige Bedürfnis als Last ansahen. Bei Rousseau wird es erweitert um das Vermeiden der durch Arbeitsteilung erzeugten Güter.

Menschen auf sich oder auf andere ist Folge eines Bedürfnisses. „Solange sich diese im Rahmen der ihm gemäßen natürlichen Bedürfnisse bewegen, solange wird er auch durch sich selbst Mittel finden, die zu dessen Befriedigung führen“ (Amon; 1991; S. 73). Dies erzeugt ein harmonisches Gleichgewicht zwischen Wollen und Können, das solange funktioniert, solange die Bedürfnisse nicht das eigene Können übersteigen. Der Mensch ist stark, wenn er sich selbst genügt, und schwach, wenn er über seine Möglichkeiten hinausgeht und sich damit in Unfreiheit und in Vergleich mit anderen bringt. Daher lautet das oberste Prinzip: „Erziehung zur Freiheit“ (Amon; 1991; S. 90); man müsse nichts dafür tun, um frei zu sein, nur dafür, es zu bleiben. Ein möglichst unverdorbener Mensch, so meint Rousseau, entwickle sich zwangsläufig, wenn der Erzieher der Natur freien Lauf lasse. Allein der, der sich seine Wünsche aus eigenen Kräften erfüllen kann, ohne auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein, ist ein glückliches, weil freies Wesen.

Leidenschaften sind die wichtigsten Werkzeuge zur Erhaltung des Lebens. Sie entspringen der *Selbstliebe* (amour de soi). Verliert die Selbstliebe ihre Aufgabe, indem sich der Mensch durch die Gesellschaft abhängig und damit unfähig macht, sich auf sein genügsames Leben zu konzentrieren, schlägt sie ins Negative um, die *Eigenliebe* (amour propre), die sich die Möglichkeiten anderer Menschen aneignen will, sich ständig mit ihnen vergleicht, deshalb immer unzufrieden ist, wodurch Neid, Missgunst, die Unaufrichtigkeit, entstehen, wovor das Kind bewahrt werden soll. Dies soll Rousseau zufolge besonders in der Zeit des Knabenalters passieren.

Diese kurze und einmalige Zeit, in der die Kräfte die Bedürfnisse übersteigen¹⁹, da die Leidenschaften noch schlafen, muss die Entwicklung der individuellen und intellektuellen Fähigkeiten unterstützt werden. Die wichtigste Frage in diesem Lebensabschnitt lautet: Was nützt das? Sobald nämlich die erwachsenen Leidenschaften durchbrechen, sollte sich Emil seinen Erfahrungen und Erkenntnissen völlig sicher sein, vor allem aber in seiner Intellektualität gefestigt sein (Amon; 1991; S. 95).

Erst spät beginnt Emile durch den Umgang mit der Gesellschaft zu lernen; Rousseau nutzt dafür die Phase, in der Emile sich in Sophie verliebt. Dies meint die „Pädagogik der Liebe“ (Amon; 1991; S. 65). Hier wird erzogen durch die Folgen der eigenen Gefühle. In dieser Zeit reist Emile herum, um sich den Platz suchen zu können, an dem er mit Sophie leben möchte.

An diese Frage schließt sich die Frage nach der gewünschten Berufstätigkeit an. Rousseau präferiert hier die „Erziehung zum Handwerk“ (Rousseau; 1998; S. 194); Emile soll nicht zum

19 „In dem Maße, in dem er [der Schüler] als empfindsames Wesen aktiv wird, gewinnt er ein Urteilsvermögen, das seinen Kräften angemessen ist. Die Denkfähigkeit entwickelt sich erst mit dem Überschuss an Kraft, die er zu seiner Erhaltung nicht mehr braucht und die er daher zu anderen Zwecken verwenden kann.“ (Rousseau; 1998; S. 102)

Fürsten erzogen werden, da der alles verlieren kann, wenn Widrigkeiten ihn dazu bringen. Er soll etwas haben, das immer ihm gehört: die Fähigkeit, sich durch seine eigene Arbeitskraft selbst erhalten zu können. Dabei soll das Handwerk keines sein, das von einem auf den anderen Tag verschwinden kann, so wie der „Perückenmacher“ (Rousseau; 1998; S. 197). Er braucht ein Handwerk, das Robinson auf seiner Insel dienen könnte. Das geeignetste Handwerk ist das der *Landwirtschaft*. Das Bearbeiten der Natur, die einfache Sprache und das ehrliche Verhalten des Landwirts ist der erstrebenswerteste Beruf für Emile, so schreibt Rousseau: Bei den Bauern sei die natürliche Güte noch am meisten ausgeprägt, da sie der Natur noch am nächsten stehen²⁰. Der Naturzustand kann zwar nicht mehr erreicht werden, doch eine Kurierung der Verderbnis ist möglich in der Erziehung; sie liegt in der „Verlangsamung des für unvermeidlich gehaltenen Verfalls des Menschengeschlechts“ (Rousseau; 1998; S. 27). Rousseau fordert nicht, dass die Menschen wieder zu Wilden werden und in den Wald zurückkehren, sie sollen sich nur selbst erhalten können und sich, wenn dies nicht möglich ist und der Einzelne doch auf die Gesellschaft angewiesen ist, „im Strudel des sozialen Lebens weder durch Leidenschaften noch durch die Meinung der Menge fortreißen“ lassen. Rousseau verlangt, dass der Mensch „mit eigenen Augen sieht; daß er mit seinem Herzen fühlt; daß ihn keine Autorität außer der eigenen Vernunft

20 Es bleibt zu fragen, inwiefern Rousseau das Bild des Bauern, den er so sehr romantisiert hat, wirklich analysiert hatte. Es scheint, als wäre der „Bauer“, wie der Philosoph ihn beschreibt, nur ein Idealbild, das ihm dabei behilflich war, seiner Theorie ein Gesicht zu verleihen. Auf die realen Zustände der Bauern hat Rousseau so gut wie gar nicht Bezug genommen, „weder was die vielfach menschenunwürdige Arbeit noch was die Drangsalierungen durch die traditionellen Herren oder gar durch die neuen betrifft, die auf dem Land Fabriken bauten und die verarmten oder gänzlich besitzlos gewordenen Bauern als Lohnsklaven einstellten.“ (Mensching; 2000; S. 120). Man könnte diese verklärte Sicht allerdings auch als nicht unbedingt idealistische, sondern vielleicht als prophetisch sehen, was die weitere Entwicklung der Bauern im Zeitalter der Industrialisierung betrifft. Die Beschreibung wäre dann eine gewollt überzeichnete, die durch die teilweise überspitzt wirkende Beschreibung des nichtrealen Zustandes auf den realen hinweisen wollte. Dies würde Rousseau eine recht vorausschauende Überzeugung zugestehen. Es liegt wohl hier wie in anderen Belangen an der eigenen Überzeugung das Rousseausche Denken betreffend, ob man denselben als wohl etwas weltfremden Reaktionär oder als genialen Vorausdenker sehen will. Ebenfalls mit der Präferenzierung des bäuerlichen Lebens verbunden ist Rousseaus sehr fortschrittliche Sichtweise der Globalisierung der Nahrungsbereitstellung. „Je komplexer die Herstellung der Güter ist, die zum täglichen Leben gebraucht werden, desto höher ist eine Zivilisation entwickelt, desto stärker sind aber auch die in ihr lebenden Menschen voneinander abhängig.“ (Mensching; 2007; S. 67) Im Emile bringt Rousseau das Beispiel von den „Millionen“ von Menschen, die Hand anlegten und vielleicht sogar ihr Leben haben lassen müssen, um auf den Tisch zu bringen, was Emile dann am Abend im „verschwiegenen Kabinett wieder von sich gibt“. Ungleich reaktionärer war hingegen die sich für Rousseau aus dieser Überlegung ergebende Forderung nach Lebensmitteln, die eben nur durch „wenige Hände“ (Rousseau; 1998; S. 68) gegangen seien, was schon zu seinen Lebzeiten nur mehr illusorisch zu sein schien.

beherrscht“ (Rousseau; 1998; S. 263). Ein solch gebildeter Mensch ist nun entweder der, der seiner Natur entspricht, oder der (aufgeklärte) Bürger einer Sozietät.

1.1.2.1. Die natürliche Religion

Der in der Weise erzogene Mensch entwickelt, motiviert durch das entstandene Gewissen und sein Gefühl, auf das er sich verlässt, einen natürlichen Glauben, der sich als *natürliche Religion* zeigt. Rousseau verwirft die katechistischen Gottesvorstellungen und die Autorität der Kirche und steht für eine Religion ein, die sich auf die natürlichen Anlagen der Güte und dem Mitempfinden stützt. „Es gibt keine Ur-Verderbtheit des Herzens“ (Rousseau; 1998; S. 71). Dies ist das Motto und für Rousseau der Beweis für Gott als den Erschaffer der besten Welt für den Menschen. Diese natürliche Unverdorbenheit schließt auch das *Mitleid* mit ein, das sich mit der Selbstliebe ergibt. Dies sind die Ureigenschaften des Menschen, würde der Mensch sich nur auf die verlassen, lebte er im Paradies der Natürlichkeit. Rousseau sieht in der bestmöglichen Rückbeziehung auf diejenigen Erkenntnisse, die sich aus diesen Grundbestimmungen heraus ergeben, einen Weg, zu einer bestmöglichen, von Gott geschaffenen Welt zurückzukehren. Allein das lässt er als theologisches Prinzip gelten.

Mit seiner Abneigung gegenüber der Institution der Kirche folgt er einer zu seiner Zeit recht ausgeprägten Bewegung der Befreiung vom Joch der Päpste und Kirchenväter. Ähnlich wie andere Aufklärer bis hin zu Kant versucht auch Rousseau vom Katechismus, der bloßen Kathedergelehrigkeit, wegzukommen, um zum Leben zu erziehen. „Nicht Aufklärer Unwissender will er sein, sondern die Anmaßung sophistischer Lehrer zunichte machen“ (Spaemann; 2008; S. 54). Weder die Wissenschaft noch die Kirche können das Kind zur Vernunft und zum sittlichen Handeln erziehen, es muss seine Vernunft selbst ausbilden. Sie ist das Vermögen, das sich in der Entwicklung als Letztes ausbildet, weil sie sich auf alle vorhergehenden Fähigkeiten stützt. Es sei, so meint Rousseau, ein Fehlschluss anzunehmen, dass durch eine Art der Vernunft das Kind zur Vernünftigkeit gebracht werden könnte, denn das hieße das Ergebnis voraussetzen, das man erreichen will. Erst nach einer gelungenen natürlichen Erziehung, in der die natürliche Güte und das Mitempfinden mit anderen, Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit erhalten bleiben, ist der Schüler bereit, sich einen Gedanken von Theologie und Moral zu machen. Das Universum hat eine Gleich- oder Gesetzmäßigkeit, die sich vom spontanen Tun des Menschen unterscheidet. Dies erkennt das Kind im Studium der Natur. Die Gesetzmäßigkeit, die der Güte entspricht, der Ordnung, führt zum Gedanken an einen ersten Bewegter: Gott. Rousseau begründet mit diesem Gedanken der natürlichen Religion auch seine Idealvorstellung vom Patriotismus: In diesem sind Religion und

Staat eins; über den Gesellschaftsvertrag hinaus entsteht ein durch eine Transzendenz bedingtes Wir- oder „Vertragsgefühl“ (Amon; 1991; S. 72).

Rousseau scheint trotz seines Skeptizismus und seiner pessimistischen Haltung der Gesellschaft gegenüber eigentlich Philanthrop gewesen zu sein. Dies zeigt sich in Aussprüchen wie diesem besonders: „Aber glaubst du wohl, daß es auf der ganzen Erde einen einzigen Menschen gibt, der so verdorben ist, daß er niemals in Versuchung gekommen wäre, Gutes zu tun?“ (Rousseau; 1998; S. 307) Dieser feste Glaube an die natürliche Güte des Menschen ist Voraussetzung für sein gesamtes theologisches, auch anthropologisches, politisches und pädagogisches Konzept.

Nur diese unerschütterliche Überzeugung ließ Rousseau das Kind als vollwertigen Menschen erst entdecken. Was für uns heute völlig klar scheint, war in der Zeit der Aufklärung noch keineswegs Allgemeingut. Erst durch Rousseau konnten sich Institutionen wie zum Beispiel das *Philanthropin* entwickeln.

So stehen nun künftig das Kind, seine Bedürfnisse, seine Gefühle, seine geistige und körperliche Entwicklung im Mittelpunkt der pädagogischen Betrachtung. Die gesamte nachrousseauische Pädagogik ist diesem Ziel gewidmet und verbessert, was Rousseau selbst vielleicht undeutlich oder gar nicht gesehen hatte. Aber vieles von dem, was wir unter Schule und Pädagogik verstehen, ist das Resultat revolutionärer Bemühungen seit 1848, d. h. seit der Revolution, die die Ideen und Träume von 1789 erst zum Blühen gebracht hatte. (Rousseau; Nachwort; 1998; S. 539)

Die Pädagogik Rousseaus wird meist als bedingt durch die Entfernung des Menschen zum Naturzustand, seine Entfremdung von demselben angesehen; die meisten Interpreten stellen diesen Anspruch als Basis auf und beziehen sich dazu auf den Grundgedanken Rousseaus, dass die Gesellschaft in jedem Falle schlecht für die Entwicklung des Menschen sei. Spaemann meint, dass es dem Philosophen viel mehr um die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst gegangen sei; der Mensch sei nicht zu weit weg von der Natur, er sei nur zerrissen zwischen derselben und der Gesellschaft – weder ganz Bürger noch ganz Mensch, das sei das eigentliche Problem²¹: der Mensch, der „mit sich selbst im Widerspruch steht“ und eine Erziehung, die „kein Ziel erreicht, weil sie zwei anstrebt“. (Spaemann; 2008; S. 35) Es ist eben dieser Fokus, den Rousseau auf den Menschen legt, der ihn auch das Kind als Menschen erst entdecken lässt. Die Einstellungen von Friedrich Schleiermacher, die Erziehung sei ein „behutsames Begleiten und denkendes Mitwirken

21 Eine Möglichkeit, diesem Zwiespalt zu entgehen, ist die Flucht in die Natur. Eine andere ist es, aus beiden Ansprüchen denselben zu machen, wie es Rousseau am Anfang des Emile betonte. Er selbst allerdings war der Lösung dieses Problems nicht sehr nahe, erst Marx versuchte – und dabei berief er sich ausdrücklich auch auf Rousseau – den Unterschied zwischen Mensch und Bürger im Gewande des Klassenunterschieds effektiv anzugehen.

an dem, was im Zusammenleben der Menschen, also unabhängig von der Erziehung, von selbst geschieht“, der Selbstlauf soll nur verstärkt, etwas korrigiert und vor schädlichem Einfluss bewahrt werden, die von Hans-Joachim Gamm, dass die in jedem Zögling liegenden Möglichkeiten des Reifens als soziale Fähigkeiten ausgebildet werden sollen, damit sie den gesellschaftlichen Bedingungen, den sittlichen Normen und den politischen Vorstellungen der Epoche“ entsprechen, die von Paul Oestreich: „Erziehung ist Aufdeckung und Entfaltung der Persönlichkeit des Einzelnen, wie sie in ihm aufgrund seiner Veranlagung schlummert und wie sie aus ihm unter den günstigsten Umständen durch den Gemeinschaftseinfluss entwickelt werden kann. Die Potentialität des Individuums ist in soziale Aktualität und Aktivität zu übersetzen“ (Zahler [Hrsg.]; 1989; S. 10), stellen alle genau den Standpunkt dar, den Rousseau durch sein Werk vorbereitet hatte.

Die Hauptaufgabe des Erziehers ist es, für die Bewahrung der Unverdorbenheit zu sorgen. Dies ist seine Lebensaufgabe, er hat seine ganze Kraft und Aufmerksamkeit in dieses Unterfangen zu setzen. Für diesen Einsatz muss er „Gehorsam“ (Rousseau; 1998; S. 27) erwarten können. Das Kind solle seine Eltern ehren, aber dem Erzieher Gehorsam versprechen. Erlangt wird dieser Gehorsam allerdings nicht, wie es zu Rousseaus Zeit üblich war, durch Disziplinierung und Bestrafung, sondern durch das Verständnis des Schülers dafür, dass es den Erzieher braucht, um sich entwickeln zu können und das Vertrauen ihm gegenüber. Der Gehorsam, der so entsteht, ist keiner, der das Kind sich sehnsüchtig wünschen lässt, stark genug zu sein, um sich aus der Mangel des Erziehers zu befreien, sondern nach Rousseau einer, der dem Erzieher das Gewähren der Freiheit des Kindes ermöglicht. Hilft dem Kind bei der Ausbildung seiner Kräfte „wie es deren bedarf um frei zu sein, nicht aber um zu befehlen“ (Rousseau; 1998; S. 63). Ähnlich wie der Bürger seine Freiheit ein Stück weit aufgeben muss, um durch den Gesellschaftsvertrag, der dadurch entsteht, frei zu werden, muss auch der Schüler einen Gehorsam wahren, ohne den er nicht mit voller Freiheit seine Kräfte erproben kann.

1.1.3. Die Erziehung durch die Dinge

Falls der Gehorsam verletzt wird, bedarf es bei der richtigen Erziehung keiner Strafen, denn der Rahmen ist so gesteckt, dass das Kind dann eben schlechte Erfahrungen machen wird, dabei aber vor ernsthaftem Schaden bewahrt bleibt. So ist der verlangte Gehorsam keine willkürliche Regelung, sondern er schlägt um in *Notwendigkeit*. Folgt das Kind nicht den Anweisungen, wird es nicht vom Erzieher bestraft, auch nicht gerügt, denn es erhält seine Strafe durch den Lauf der Dinge, den das Kind mit seiner Vernunft zu erfassen gerade erst lernen muss. Natürliche Strafe durch Notwendigkeit; dem Kind werden die Folgen seines Tuns nicht vorenthalten, dadurch lernt es

seine Grenzen kennen, ohne dass jemand den Zeigefinger heben müsste. „Meine Freiheit besteht eben darin, daß ich nur das wollen kann, was mir angemessen, oder was ich dafür halte, ohne daß mich irgendetwas Fremdes dazu bestimmt“ (Rousseau; 1998; S. 293) Dies ist ein Leitsatz, der allerdings beim Kind einer Einschränkung unterlegt werden muss, da es sich mancher Gefahren noch nicht bewusst sein kann und seine Kräfte noch nicht voll entwickelt hat und deshalb der Unterstützung des Erziehers bedarf, der dem Kinde allerdings nur zeigen darf, was es im jeweiligen Entwicklungsstatus erreichen und deshalb wollen kann.

Der Zögling muss so lange es geht von der Gesellschaft abgeschirmt werden, nicht für die gesellschaftlichen Rollen und Berufe vorbereitet werden, nicht durch Belehrung, Beschämung, Strafe, nicht unter Druck, sei es von Zeitplänen, von ehrgeizigen Zielen, von Vergleichen und so weiter, nicht im Auftrag der Eltern, der Zukunft erzogen werden. Alle Meinungen sind ungeeignet für das Kind zu lernen, solange es sie nicht beurteilen kann. Dies bestimmt die *negative* Seite der Erziehung. Zu den *positive* Bestimmungen gehört: „Zeit geben“ als oberstes Motto. Der Gehorsam wird also erwirkt allein durch das Vertrauen, dieses wiederum wird erweckt durch die Hilfeleistung, das Zur-Seite-Stehen des Erziehers. Er lässt das Kind sein Potential an natürlichen Kräften ausbilden und schränkt dessen Macht nur insoweit ein, als es die störungsfreie Entwicklung gebietet. Er wirkt nicht direkt auf das Kind ein, sondern er richtet die Rahmenbedingungen der Entwicklung ein, indem er vorgibt, in welcher Weise diese passiert²². Das Wichtigste dabei ist, dass die erste Erziehung immer rein negativ bleiben muss, sie ist ein „Nichtstun“, um der angelegten Natur ihren Lauf zu lassen.

Rousseau konnte bei dieser Thematik dem sich schnell einstellenden Widerspruch nicht entgehen, dass sich Autonomie aus Heteronomie heraus entwickeln sollte. „Die vollständige Abhängigkeit vom Erzieher ist nach Rousseaus Überzeugung die Vorbedingung der Autonomie seines Zöglings“ (Mensching; 2000; S. 127). Das größte Problem beim Rousseauschen Erziehungskonzept ist mit der Rolle des Erziehers verbunden. Die vorgeschlagene Erziehung ist, auch wenn Rousseau versucht dies immer wieder mit den Worten zu beschönigen, dass der einzige, der ihm gefährlich werden kann, „er selbst“ (Rousseau; 1998; S. 359) sei, und man ihn deshalb vor sich selbst bewahren müsse, trotz allem eine *repressive* Erziehung. Durch Einwirkung von außen soll Autonomie, also ein ausgeprägtes, dem Zögling eigenes, Urteilsgefühl entwickelt werden. Von außerhalb bedeutet: von einem Erzieher. Aber wie soll es dazu kommen und wer erzieht die Erzieher? Dies sind die

22 Hierbei trifft Rousseau der Vorwurf einer Erziehung, die ja vom Trug und Schein der Gesellschaft fernhalten sollte und immer doch schon auf Lug und Schein aufgebaut, denn der Schüler sollte immer denken, dass er selbst Herr seiner Entscheidungen wäre, die in Wirklichkeit allerdings sein Erzieher für ihn fällt, er also genau dem Lug und Trug ausgesetzt wurde, der durch Rousseaus Erziehungsmethode eigentlich vermieden werden sollte.

beiden Kernprobleme der Erziehung überhaupt und Rousseau ist nicht vorzuwerfen, sie nicht gelöst zu haben. Was ihm vorgeworfen werden kann ist jedoch, dass er diese Fragen, so scheint es, eher zu vermeiden versuchte. Viele andere Denker haben sich mit ihnen beschäftigt und bis zu ihrer Beantwortung bleibt die Erziehung ein „fensterloser Gang“ und das „Zuchthaus der Geschichte“, denn Beherrschung sei immer schon enthalten, wie Hans-Joachim Heydorn, oder „Teufelszeug, das nur zur Anpassung in unserer Brave New World dient“, wie Wilhelm Flitner meint (Zahler [Hrsg.]; 1989, S. 8). Gegen Rousseau spricht, dass er dieser Frage wohl durchaus begegnet ist, er jedoch den Erzieher meist als Übermenschen bezeichnet hat, den es hervorzubringen wohl erst gelte; ähnlich wie er sein Konzept des Patriotismus auf den richtigen Menschen dafür aufbaut. Der Zirkelschluss besteht darin, dass der Erzieher ein guter, vernünftiger und autonomer Bürger sein soll, der Bürger jedoch erst durch die richtige Erziehung herangezogen wird. Rousseau vermied die Frage nach dem richtigen Erzieher und verlagerte sie in die Zukunft, die sich durch die richtige Pädagogik der Erzieher erst ergeben sollte. Alternativen wie die, die Erziehung an Institutionen zu übergeben, um den Erzieher dort als eine so gut es geht ausgebildete Fachkraft zu übergeben, verneint Rousseau strikt, man kann Rousseau ohne Weiteres unterstellen, dass er die Schule gänzlich verworfen und so – ganz seinem Denken gemäß – die Institutionalisierung der Erziehung absolut verworfen hat. Die einzige verbleibende Lösung wäre, den Erzieher sich selbst erziehen zu lassen; dies fordert er auch im *Emile*. Damit wird der Zirkelschluss aber nicht aufgelöst, sondern nur innerhalb eines einzelnen Menschen angelegt, dessen innere Bereitschaft zur Selbstaufklärung nicht näher erklärt werden kann. Die Möglichkeit einer Lösung bringt, sich das Rousseausche Konzept der Pädagogik als komplementär zu seinen Überlegungen zur Politik zu beschauen.

1.2. Erziehung der Gesellschaft bei Rousseau

Die Methode der Erziehung im *Emile* ist so beschrieben, als ginge es um einen spezifischen Jungen, doch ebendies ist nicht der Fall. Platons Politeia wirkt wie eine sehr allgemeine Darstellung eines Staats, will aber eigentlich einen ganz spezifischen Staat beschreiben; Rousseaus *Emile* wirkt wie ein sehr auf einen einzelnen bestimmten Menschen hingetrimmtes Erziehungssystem, dabei wollte Rousseau sehr allgemeine Ratschläge geben, die nicht im Einzelnen zu befolgen sein sollten. Platons Staat ist kein politischer, sondern ein Erziehungsratgeber, Rousseaus *Emile* ist weniger Erziehungsratgeber, sondern eher Erziehungsplan als Politikum. Die Rousseausche Form der Erziehung war jedoch keinesfalls für ein ganzes Volk gedacht; sein Ideal war es vielmehr, ein paar wenigen Menschen die höchste Art der Existenz zu ermöglichen: die nämlich, „am Rande der Gesellschaft“ leben zu können. (Spaemann; 2008; S. 136). So wie Rousseau selbst, besonders am

Ende seines Lebens und schon zu der Zeit als er den *Emile* schrieb²³. Das Bindeglied zwischen persönlicher und politischer Erziehung bilden Rousseaus gesellschaftskritische Schriften.

Die einflussreichsten Kritiken, die wirksamsten Umdeutungen und Umwertungen der zeitgenössischen Gesellschaft (die von Defoe, Swift, Marivaux, Mandeville, Voltaire, Lamettrie) sind wie die Rousseaus durchgespielte Alternativen zur gelebten Wirklichkeit. Gemein ist ihnen, dass sie nicht sagen: „So sollt ihr es machen!“, sondern: „Wie ihr es macht, ist lächerlich und schadet“. Sie fordern mit ihren Utopien, Satiren, Fabeln vorgehaltenen Spiegeln vor allem: „Erkennt euch und denkt um!“ (von Hentig; 2003; S. 11)

Mehreren Interpreten zufolge ist Rousseau als der Autor anzusehen, der – schon vor diesem selbst sehr in kantischer Manier – eine *Kulturkritik* begründete, der es nicht nur um das Kritisieren einzelner Manifestationen der Kultur zu tun war, sondern deren Grundlage überhaupt in Frage stellen und hinterfragen wollte. Dieses kritische Beschauen der Kultur führte zu Fragen, die unter anderem wegen Rousseaus Vorarbeit gestellt werden konnten, und zu Begriffen, von denen einige „in Verfassungen und Menschenrechtschartas aufgenommen“ (Durand; 2007; S. 9) wurden.

1.2.1. Kritik an der Kultur

Seine erste aufsehenerregende Schrift verfasste Rousseau im Alter von 38 Jahren. Es war die Antwort auf die Preisfrage von Dijon: „Hat die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Sitten zu reinigen?“ Seine Antwort war ein deutliches *Nein*. Er schrieb eine ätzende Kritik²⁴, in der er aufzeigte, dass „die Kultur das Glück des Menschen zerstört, die Tugend

23 Rousseaus Schriften lassen sich in vier Teilbereiche einteilen: Anthropologie, Soziologie, Pädagogik und Rechtfertigungsschriften. Besonders sein Spätwerk besteht hauptsächlich aus letzteren. Rousseau fühlte sich von der Gesellschaft ungerecht behandelt, ja sogar verfolgt, so zog er in die Einsamkeit mit seiner Frau. Dennoch war es ihm bis zum Ende seines Lebens ein Anliegen, sich zu rechtfertigen; er zog das Konzept der Zurückgezogenheit, das er selbst vertrat, in dieser Hinsicht nicht voll durch. Die späten Schriften Rousseaus zeigen, wie sehr er darum bemüht war, sich vor der Gesellschaft zu rechtfertigen. So entstanden die autobiographischen Schriften *Les Confessions* (Bekenntnisse) erst posthum erschienen, geschrieben 1765 – 1770, das Werk *Rousseau juge de Jean-Jaques* (Rousseau urteilt über Jean Jaques), posthum erschienen, geschrieben 1772 - 1775 und *Les rêveries du promeneur solitaire* (Die Träumereien des einsamen Spaziergängers) erschienen posthum, geschrieben 1776 – 1778.

24 Rousseau war auf dem Weg zum Gefängnis von Vincennes, wo er Denis Diderot besuchen wollte – dieser war wegen seines religionskritischen *lettire sur la les aveugles* inhaftiert worden –, als er im *Mercure de France* die von der Akademie in Dijon ausgeschriebene Preisfrage „Le Rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mæures?“ [Übers. d. A.: Haben die Sitten und Künste dazu beigetragen, die Sitten zu reinigen?] entdeckte. Noch unterwegs machte er sich sofort an die Beantwortung und schrieb die „Prosopopöie des Fabrizius“, in der er die

verdrängt, das Herz mit Misstrauen, Kälte und Hass erfüllt, und seinen Charakter, die Sitten und die Natur in ihm zum Verderben gebracht haben“ (Amon; 1991; S. 12). In der Antwort auf die Preisfrage wendet er sich entschieden gegen die Wissenschaften und die Künste²⁵. Rousseau erwähnt nicht das Wort „Kultur“, denn das Wort *culture* bezeichnet im Französischen des 18. Jahrhunderts ausschließlich den landwirtschaftlichen Anbau von Pflanzen, sondern er spricht von „Zivilisation“.

Der bürgerliche beziehungsweise gesellschaftliche Zustand (*état civile*) oder die Gesellschaft (*société*) sind die Ergebnisse des Zivilisationsprozesses. Sie werden der Natur gegenübergestellt. Wissenschaften und Künste haben zunächst eine Trostfunktion, durch ihre Entwicklung können unterworfenen, gesitteten Völkern (*les peuples policés*) sich über den Verlust der vormaligen Freiheit hinwegtrösten. Sie werden zu einem Macht- und Manipulationsmittel der neuen Herrscher. Die Verfeinerung der Sitten, die den Fortschritt der Wissenschaften und Künste begleitet, kreiert neue Bedürfnisse, die die Abhängigkeit der Untertanen von ihren Herrschern und untereinander weiter vertieft. Die Menschen gewöhnen sich an ein bequemer Leben und begeben sich in neue Abhängigkeiten. Die neuen Verhaltensweisen, die mit dem materiellen Fortschritt einhergehen, sind für Rousseau der entscheidende Punkt. Es etablieren sich Verhaltensnormen, die sich unter dem Begriff „Höflichkeit“ (*politesse*) zusammenfassen lassen. Die Menschen lernen, unaufrichtig zu sein. Höfliche Gesellschaften sind der Unauthentizität verfallen, der Schein entspricht nicht mehr dem Sein. Auch wenn Wissenschaften und Künste nicht per se verwerflich sind, führen sie unweigerlich zum Verfall der Sitten. (Durand; 2007; S. 18)

Die Abkehr von der Natürlichkeit, also die reflektierten Umgangsformen führen zum *Luxus*²⁶. Dieser kommt immer in Gemeinschaft mit den Wissenschaften und Künsten. Durch ihn verfallen die Menschen in Geldgier und in den Wunsch künstlich erweckte Bedürfnisse zu befriedigen und sorgen damit für den Verfall von Sittlichkeit und Gemeinschaftssinn. Dieser Hinweis auf den Luxus, der aus Erpressung und Ausbeutung besonders der ländlichen Bevölkerung, also der Ungleichheit

gestellte Frage mit einem entschiedenen *Nein* beantwortete. Diderot machte Rousseau Mut, die Schrift nach Dijon zu schicken und „klar gegen die Zivilisation Farbe zu bekennen“ (Durand; 2007; S. 17). Zur großen Überraschung, auch Rousseaus, gewann der Text den Schreibwettbewerb. Viele Interpreten sprechen von dem „überraschenden Sieg“, anderen, wie Spaemann, zufolge habe Rousseau den Preis der Akademie gewonnen, weil diese die negative Antwort, die er gegeben hatte, „unterstützen wollte“ (Spaemann; 2008; S. 48). In jedem Fall wurde durch diese Publikation und die darauffolgende Diskussion darüber Rousseau schlagartig in Paris und über die Grenzen Frankreichs hinaus bekannt.

25 Kunst ist im Sinne der griechischen *techné* zu sehen, die sich im Lateinischen zur *ars* entwickelte, sie schließt neben den schönen auch die mechanischen Künste ein, die wir heute Technik und auch Handwerk nennen.

26 Im 18. Jahrhundert war die Position zum Luxus nicht eindeutig. Rousseau zählt zu den Pessimisten in dieser Frage, während zum Beispiel Voltaire der Auffassung war, dass Luxus den Fortschritt der Gesellschaft erst ermöglichen könnte. Zweitere war wohl die verbreitetere Meinung und so stand Rousseau hier ein wenig „quer zum Zeitgeist“ (Durand; 2007; S. 21)

der Menschen, die durch die Begriffe „arm“ und „reich“ aufgekommen war, war mit eines der Hauptmotive der aufklärerischen Bewegung, die in weiterer Folge zur Revolution führten²⁷.

Im *ersten Discours* hatte Rousseau die Ungleichheit unter den Menschen für ihren Verfall verantwortlich gemacht, im zweiten Diskurs, der *Abhandlung über die Ursprünge und Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* untersuchte er diese Ungleichheit. Dies ist die Ausgangsbasis für das weitere Denken Rousseaus. Von dort, wo er sich mit den ersten beiden Diskursen befand, entwickelte er seine Philosophie der Politik und der Pädagogik. Diese beiden Aspekte führten zu zwei Ansätzen des Auswegs aus der Misere der Gesellschaft: 1. der *Gesellschaftsvertrag* und 2. die *Erziehung*, die beiden Wege sind komplementär. Gesellschaft basiert auf der Unterscheidung zwischen *Schein und Sein*. Für Rousseau löst sich dieser Umstand nur auf, wenn der Mensch durch die richtige Erziehung zum Sein, also zur Natur, zurückkehrt oder sich vollends dem Schein ergibt, der dadurch eine Wahrheit wird und zum vermeintlichen Sein sich wandelt, das dann durch den *Gesellschaftsvertrag* geregelt ist. Rousseau durchläuft hierfür mehrere Stufen, scheinbar mehrere Anläufe, um zu einem Konzept zu kommen. Am Anfang steht die Kritik an der Gesellschaft, die zur negativen Betrachtung führt. Dies nicht nur im Sinne des Kulturpessimismus, sondern auch im Kantischen Sinne, als Hinterfragung der Bedingungen der Kultur. Hinter dieser negativen Bestimmung des Menschen sucht Rousseau die noch immer bestehenden seiner Meinung nach wirklich menschlichen Regungen, die durch die Gesellschaft, die Wissenschaft, die Künste und so weiter zerstört worden sind. Rousseau kommt durch die Negation der zivilisationsbedingten Eigenschaften zu seinem anthropologischem Konzept, zu seinem Menschenbild.

1.2.2. Zurück zur Natur!

Die Rousseausche Pädagogik ist geprägt durch den Begriff der *Genese*. Es geht ihm darum, das Wirkliche der Dinge zu erfassen. Dies führt zu den Anfängen und der Entwicklung des einzelnen Menschen selbst und der verschiedenen Kulturen im Allgemeinen. Die Naturvölker waren dafür von großem Interesse, da sie sich als Beispiel für die Entwicklung des Menschen zu eignen schienen. Inspiriert von Hobbes, weil dieser deutliche Unterschiede zwischen dem Naturzustand und dem der Gesellschaft machte, jedoch mit anderen Vorzeichen versehen, versuchte Rousseau

²⁷ Die grundlegende Kritik an Institutionen, die zu seiner Zeit als positiv galten, also Wissenschaft und so weiter, wurde von seinen Zeitgenossen noch nicht verstanden und als bloße rhetorische Anklage verstanden; erst im 20. Jahrhundert, besonders durch die Entwicklung der Atombombe und den Zweiten Weltkrieg bedingt, wurde die Überlegung gängiger, dass der moralische Gehalt wissenschaftlicher Aussagen eben aufgrund der rationalistischen Denkweise derselben fragwürdig zu sein scheint. Die Technik trat hierbei die Nachfolge der Wissenschaften an.

alles wegzustreichen, was den zivilisierten Menschen ausmacht um seine *natürliche Güte* aufzuzeigen. Einen großen Unterschied zwischen den beiden Denkern machte aus, dass Hobbes den Naturzustand als den Krieg eines jeden gegen jeden bezeichnete, während Rousseau diesen antagonistischen Zustand als durch die Gesellschaft bedingt ansah und den natürlichen Menschen als sich in Harmonie befindlich. Dieses Wegstreichen von allem, was den Menschen von seiner natürlichen Beschaffenheit wegbrachte, wurde als die Doktrin bekannt, die oft falsch verstanden, ihm deswegen oft vorgehalten wurde: „Zurück zur Natur!“. Das Missverständnis kommt dann auf, wenn Rousseau unterstellt wird, er habe eine Rückbeziehung auf, oder sogar Rückentwicklung zu einem vorkultivierten Zustand der Gesellschaft gefordert. Ihm war klar, dass dieser nicht mehr zur Wahl steht. „Zurück zur Natur!“ bedeutet nur soviel wie den natürlichen Menschen dem gekünstelten vorzuziehen. Der natürliche Mensch besitzt eine natürliche Güte, diese Güte ist gleichbedeutend mit einer gesunden, natürlichen Entwicklung. Ein Handeln, das durch Egoismus und Eigenliebe motiviert wird, ist deshalb widernatürlich, weil es dem natürlichen Prinzip der Entwicklung und des Gedeihens überhaupt widerspricht. Während Hobbes den Zustand der Übervorteilung und des Egoismus, den Krieg aller gegen alle, als Naturzustand ansah, sah Rousseau ihn als von der Gesellschaft bedingt und nicht als den Menschen inhärent, als *sekundär*.

„Die Erziehung des Emile ist der Versuch, den Weg der Phylogenese in einer neuen Ontogenese zu korrigieren, den Sündenfall zu vermeiden und die Einheit des natürlichen Menschen mit sich selbst vom kindlichen Hominiden zum erwachsenen Gewissenssubjekt durchzuhalten.“ (Spaemann; 2008; S. 132)

Der daraus erwachsende Erwachsene ist gut genug vorbereitet, um sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, geeignet und würdig, den Gesellschaftsvertrag abzuschließen und als freier Bürger zu leben. Dieser allgemeine Anspruch komplettiert die Erziehung des Einzelnen, wie sie im *Emile* vorgeschlagen wurde. Durch die Lösung auf das von Rousseau aufgeworfene Problem der Zivilisation, nämlich die *Natur*, entsteht neben der Kulturkritik eine neue Herangehensweise an dieselbe, die sie als das Schöne, Wahre, Gute schlechthin annimmt, ohne auf hergebrachte Transzendentalienlehren auch nur im Mindesten Bezug zu nehmen²⁸. Im Gegensatz zu anderen Denkern wie Newton und Descartes weist Rousseau aber auch die mechanistische Deutung der Natur zurück. Dies tut er mit zweierlei Argumentation. Er kritisiert am mechanistischem Weltbild, dass die Ursachen nicht in sich selbst, sondern in einem vorausgehenden Willen liegen müssten und

28 Dabei bleibt aber Rousseau, genauso wie andere Denker der Zeit, die sich von der bedrückenden Metaphysik lossagen wollten, ebendieser doch noch verhaftet. Rousseau kann deshalb auf jeden Fall eine unfreiwillig vertretene Metaphysik unterstellt werden. Siehe dazu: Mensching; 2000; S. 32

dass in weiterer Folge dieser Wille eben das Göttliche sein müsse, allerdings nicht in seiner Gestalt der „Heilslehre“ (Mensching; 2000; S. 33) – darin geht er konform mit anderen Aufklärern, mit denen er in anderen Dingen in strengem Widerspruch stand –, sondern als nur durch ein inneres Gefühl sich zeigendes wahres Sein. Rousseau erkennt in der dem Gefühl nach den menschlichen Geist übersteigenden Ordnung anscheinend einen Beweis für die Existenz Gottes, scheint also den *physikotheologischen Gottesbeweis* zu bemühen. Indes hat dieser nur sehr geringe systematische Bedeutung. Er soll nur dazu dienen, „rhetorisch den Kontrast zur bearbeiteten, menschlichen Zwecken nutzbar gemachten Natur vor Augen zu führen.“ (Mensching; 2000; S. 34) Das theologische Konzept von Rousseau ist geprägt von seiner Vorstellung einer *Weltreligion*. Scharf kritisiert er diejenigen, die sich als Mittler zwischen Gott und der Welt sehen. Besonders das Christentum greift er dabei an. Das Christentum sei für den erbärmlichen Zustand der Gesellschaft genauso verantwortlich wie die Kultur, denn es habe die Macht im Staate getrennt, habe sich selbst „von der humanen Religion zur Religion der Bürger gemacht“. (Spaemann; 2008; S. 29) Damit steht er voll auf der Linie der Französischen Aufklärung.

Grundsätzlich sieht Rousseau die Natur meist unter ästhetischen Aspekten²⁹, womit er das Gedankengut der Romantik vorwegnimmt. Ästhetisch bedeutet: sinnlich wahrgenommen, ebenso wie dem erkennenden Geist wohlgefällig. Zentral in Rousseaus Denken ist eine „nichtteleologische Natur“ (Spaemann; 2008; S. 17), die entweder als Anarchie und damit als ständige Revolution gegen die herrschenden Verhältnisse oder als konservative Regression zum primitiven Zustand auftritt. Durch seinen Naturbegriff eröffnet Rousseau die Möglichkeit, die menschliche Natur nicht mehr als mit einem Plan, einer Entelechie versehen zu begreifen, wie es von der Antike bis ins Mittelalter noch getan wurde, sondern als sich durch seine Geschichte und von seiner eigenen Natur loslösen könnend. Am Anfang steht der *gute Mensch der Natur*. Dieses „Gute“ im Menschen bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch von Natur aus moralisch handeln würde, sondern ist eben in der Hinsicht zu verstehen, hinreichend für sich selbst sorgen zu können und schadlos für die anderen zu sein³⁰.

29 Problematisch wird diese Auffassung von Natur da, wo sie in ihrer Ganzheit bezweifelt wird, was spätestens mit Kant passierte. Die Natur ist dann nur noch ein nicht in seiner Ganzheit erkennbarer, nur als regulatives Prinzip anzusehender Begriff, der in seiner Verbindlichkeit zweifelhaft erscheint und nicht mehr als der Fixpunkt erhalten kann, den Rousseau noch in ihm gesehen hat.

30 Der erwachsene Mensch der Gesellschaft beschneidet sich in seinen Kräften, weil er ohne die Gesellschaft nicht mehr auskommen kann. „Seine Wünsche werden immer größer, sie vermehren sich mit seiner Schwäche“ (Amon; 1991; S. 44). Die Natur versorgt den Menschen mit allem, was er braucht, wenn er in einer Selbstgenügsamkeit und damit Ungefährlichkeit für andere lebt.

„Natur“ wird bei Rousseau oft missverstanden, da viele Interpreten den Fehler machen, nur einen Übergangspunkt von der Natur zur Kultur anzunehmen, wo der Philosoph doch zwei sieht. In Rousseaus Konzeption des natürlichen Menschen gibt es zwei Schnitte: einen *vertikal* durch die Achse der Geschichte und einen, der *horizontal* entlang dieser Achse liegt. Der erste ist der zwischen dem naiven Menschen der längst vergangenen Geschichte und dem zivilisierten Menschen, der zweite, der zwischen verdorbener Gesellschaft und erhaltener Individualität, beziehungsweise Autonomie. Missverständnisse treten dann auf, wenn diese beiden Konzepte vermischt werden, indem die so berühmt gewordene Parole des „Zurück zur Natur!“, die Rousseau niemals explizit erwähnt hat, als: „Zurück zu den Anfängen der Zivilisation!“ gedeutet wird. Dies trifft jedoch nicht zu, denn im einen Fall meint er den Urzustand des Menschen, doch es steht außer Frage für ihn, dass dieser Zustand jemals wieder erreicht werden könnte, im anderen Fall meint er die Negation seiner Negation der Zivilisation. Von der zweiten Perspektive her muss die ihm in den Mund gelegte verkürzte Fassung des „Zurück zur Natur!“ verstanden werden, es meint das geordnete Zusammenleben einer, die natürliche Freiheit des einzelnen Menschen weitgehendst bewahrenden, Sozietät des Gesellschaftsvertrages in politischer und die Erziehung zur Autonomie in pädagogischer und politischer Hinsicht. Nicht um die Rückkehr zur Natur geht es ihm, sondern darum, „daß die im wesentlichen auf Eigentum basierende Herrschaft von Menschen über Menschen einem freien Miteinander Platz macht, daß aus dem Herrschaftsobjekt ein Subjekt werde, ein Bürger. Der zweite Diskurs stellt die Diagnose, für die der Gesellschaftsvertrag die Therapie sein soll.“ (Rousseau; 2006; S. 191)

1.2.2.1. Naturbegriff der vertikalen Grenze

Der Urmensch war „frei, das heißt den anderen nicht unterworfen, er war faul, das heißt nicht auf der Welt um zu arbeiten, und er war ausgesetzt, das heißt nie sicher, immer von Gefahr umgeben.“ (von Hentig; 2003; S. 13) Der Zustand der primitiven Menschen war Rousseau zufolge der Zustand der Glückseligkeit. Wieso blieb der Mensch nicht in seinem Naturzustand? Rousseau antwortet darauf mit dem Konzept der *perfectabilite*, also der „Fähigkeit sich zu vervollkommen“ (von Hentig; 2003; S. 34). Perfektibilität, die im Menschen angelegt, weniger Teleologie als genetische Bedingung ist. Sie entsteht nach Rousseau aus der Freiheit heraus, die den Menschen eine gewisse Unabhängigkeit vom Instinkt verschafft. Sie ist keine Entelechie, geht auf kein Endziel des Menschen hin. Manche Interpreten sehen sie bei Rousseau als durch zufällige äußere Umstände entstandene Disposition des Menschen, die zu sozialen Verbindungen mit anderen führt und damit aus dem Naturzustand heraus, in dem jedes Lebewesen einzeln und nur mit sich beschäftigt ist.

Andere Interpreten insistieren auf die schwache Grundlage einer solchen Annahme. „Die Gesellschaftslehre Rousseaus bestehe darin zu erklären, wie diese Verkehrung des Natürlichen und Guten ins Zivilisierte und letztthin Böse sich vollzogen hat“ (Mensching; 2000: S. 42). Der Punkt wird hier als zentral dargestellt und eben weil die Annahme so zentral ist, ist sie manchen eine genauere Untersuchung wert. Bei der Erklärung des Übergangs von der natürlichen zur künstlichen und vom Schein dominierten Lebensweise Rousseaus gegenwärtiger Zeit konnte dieser, wie er es eben im ersten Diskurs ausladend gemacht hatte, auf die zivilisationsbedingten Entwicklungen verweisen, die für den verdorbenen Zustand der Menschen der zivilisierten Gesellschaften verantwortlich waren. Beim Übergang vom ursprünglichen Menschen der Anfangszeit, vom glückseligen Menschen zum sich zivilisierenden, hatte es Rousseau schwerer, denn: Warum blieb der Mensch nicht in seinem ursprünglichen und glückseligen Zustand? Wie dies passieren hat können, kann Rousseau nur durch impliziten Verweis auf einen innerweltlichen *Sündenfall* erklären. Auch die positive Bestimmung des Menschen im Urzustand, der nur auf sich selbst bezogen ist, der sich also sozusagen abseits der Bestimmungen „gut“ und „böse“ befindet, ist im Grunde theologisch bedingt. Sie nimmt Anklang am Neoplatonismus, der die Entstehung der menschlichen Seele und ihren Abfall in die Vielheit der Welt ähnlich beschreibt (Mensching; 2000; S. 44). Für Rousseau bestimmt der Übergang vom animalischen, also nur beseelten Zustand zu dem des reflektierten Menschen den Anfang der (Menschheits-)Geschichte. Damit stellt sich Rousseau in die Tradition von Augustinus und Meister Eckhart. Dieser Sündenfall kann aber nicht nur als am Anfang stehend gesehen werden, sondern auch als nicht abrupt, immer als Kehrseite der menschlichen Errungenschaften, sich zeigend.

Ob er sich dieser „unterschwellig“ Metaphysik bewusst war, ist nicht klar zu eruieren. In jedem Fall steht Rousseau damit zwischen den beiden dominierenden Konzeptionen der Natur ohne göttlichen Ursprung, wie sie in Frankreich und der Konzeption der bösen oder böse gewordenen Natur, wie sie im protestantischen Raum, also Preußen und England vorkommt. Denn Rousseaus „Natur“ wehrt sich nicht gegen den Ursprung aus einem göttlichen Willen heraus und eine Art Sündenfall, sieht die Natur als etwas an sich Gutes, das durch die Vergesellschaftung des Menschen böse geworden ist. Manche Interpreten versuchen, den Übergangspunkt nicht auf den Gedanken eines Sündenfalls bei Rousseau zurückzuführen, sondern auf geschichtliche Begebenheiten, also ökonomische, gesellschaftliche Bedingungen und so weiter. Diese Lesart sah das 18. Jahrhundert als Aufbruchzeit der historischen Betrachtungsweise, die der biblischen Entstehungslehre noch andere Faktoren zugibt. Diese Denkart wird oft als ein treibendes Element im 18. Jahrhundert angesehen, das zu der Zeit neu war und das besonders die Denker der Aufklärung beeindruckte. Sie kann auch Rousseau unterstellt werden, denn er nimmt existentielle Notsituationen in der

Geschichte – wie zum Beispiel eine Sintflut – an, die die Menschen dazu brachten, sich zusammenzutun, um der Natur trotzen zu können. Aus dieser Zusammenkunft ergab sich der erste *Gesellschaftsvertrag*, dieser stellte gegenüber der ursprünglichen Art des solipsistischen Zusammenlebens eine Zwangssituation dar, der sich die Menschen ergaben. Im Zuge dieses Zusammenlebens entwickelte der Mensch auch erst Mittel zur Kommunikation, die *Sprache*. Der ursprüngliche Mensch bei Rousseau brauchte sich nicht mitzuteilen, weil er alleine für sein Auskommen sorgte, er nicht abhängig von anderen war. Diese Abhängigkeit der Menschen voneinander war laut Rousseau ihre erste große Schwäche, denn wenn keiner des anderen bedürfte, dächte er gar nicht daran, sich mit ihnen zusammenzutun. So entsteht gerade aus unserer Schwäche heraus das vermeintliche Glück unserer Zivilisation. „Ein wahrhaft glückliches Wesen ist ein einsames Wesen: Gott allein genießt ein absolutes Glück“ (Mensching; 2000; S. 44). Der Zusammenschluss der Menschen zu Gemeinschaften führte zum *Eigentum*. Das Eigentum verkomplizierte das ursprünglich friedliche Zusammenleben und führte zu *Ungleichheit*, diese führte zu Neid, aggressivem Verhalten, Gesetzen und so weiter. Die Menschen, die als erste ein Stück Land einzäunten, wie Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* schrieb, und damit das Eigentum begründeten, waren die Begründer der Gesellschaft, die sich zu der unsrigen hin entwickelte und sich von der ursprünglichen entfremdete. Die gesamte Konzeption Rousseaus von der Natürlichkeit des Menschen beruht auf der und ist bemüht die Annahme zu verstärken, dass die Böswilligkeit nicht beim Einzelnen zu suchen ist, sondern immer im Kollektiv, aus „den objektiven Bedingungen, die dem Einzelnen gar keine Wahl ließen, die ursprüngliche Güte zu praktizieren“ (Mensching; 2000; S. 26). Diese objektiven Bedingungen entstehen aus der Abhängigkeit heraus, unter die sich die Menschen begaben, als sie sich zusammenschlossen. Zu ihnen gehört das Eigentum. Ob die ursprünglichen Menschen sich sesshaft machten, weil sie das Eigentumsrecht an den Dingen erkannten, oder ob erst das Sesshaft-Werden erst zur Ausbildung des Eigentums geführt hat, ist bei Rousseau nicht eindeutig auszumachen. Auf jeden Fall führte es zu einer aufkommenden Bequemlichkeit und zum Anwachsen der *Bedürfnisse* der Menschen, die sich von den nur physisch notwendigen und von jedem ohne Hilfe von anderen zu gewährleistenden hin zu gewollten entwickelten. Diese neuen Bedürfnisse führten, da nicht alle Aufgaben zu ihrer Befriedigung von jedem Einzelnen bewältigt werden konnten, zur *Arbeitsteilung*, diese wiederum zu einer immer größeren *Abhängigkeit* der Menschen voneinander, zur *Ungleichheit* unter den Menschen, das heißt: zum Unterschied zwischen arm und reich sowie zum *Verlust der natürlichen Freiheit* des Menschen.

Neben den negativen Bestimmungen des Menschen in Naturzustand, also allem, was er nicht (mehr) ist, gibt Rousseau auch eine positive grundlegende Bestimmung des natürlichen Menschen:

Er besitzt eine *natürliche Güte*, die ihm in der Zivilisation abhanden kommt. Die natürliche Güte des Menschen drückt sich als *Mitleid*, als die Fähigkeit der Empathie, des Mitleidens zum Beispiel bei Schmerzen des anderen aus. In seiner Abkehr vom natürlichen Zustand entwickelt der Mensch seine Verstandesfähigkeiten, sein Reflexionsvermögen. Da das Mitleid ein Gefühl ist, ist ihm die Reflexion entgegengesetzt. Die Reflexion führt zur Entfremdung des Menschen vom Mitgefühl und damit der Menschen voneinander³¹. Das *Mitleid* setzt bei Rousseau die *Selbstliebe* als komplementären Gegenpart voraus. Man kann diese beiden Grundbestimmungen in Kantischer Manier: *die Sorge um andere und um sich selbst* nennen. Im Stande der Gesellschaft verkehrt sich diese eigentlich positive Charakteristik des Menschen in ihr Gegenteil und wird böse. Der, nunmehr nicht mehr natürliche, Mensch der Gesellschaft, mit seiner Sprache, seinem geordneten Zusammenleben und seinem Eigentum entwickelt zum einen eine Aufteilung in sich selbst, seine Selbstliebe bleibt bestehen, nicht jedoch seine Selbstgenügsamkeit. So wird aus der Selbstliebe (*amour de soi*) die *Eigenliebe* (*amour propre*), der Neid und so weiter³² zum anderen allerlei Rationalisierungen, die das Mitleid unterdrücken. Die Menschen finden Befriedigung darin, einander zu übervorteilen und zu betrügen. Die Selbstliebe verliert ihre ursprüngliche Funktion der Selbsterhaltung und wird zur Eigenliebe.

Rousseaus Naturmensch ist sprachlos und asozial³³. Nur das Mitleid lässt ihn überhaupt am anderen teilhaben. Dieses Mitleid entwickelte sich zur falschen Tugend der *caritas*. Diese ist, wie alle moralischen Bestimmungen abseits der natürlichen Moral, für Rousseau nur Trug.

Die moralischen Eigenschaften, die sich aus der Rücksicht auf andere ergeben, sind für Rousseau nur scheinbar gut, denn sie verschleiern ihren wahren Grund, den Verlust der ursprünglichen Güte des Menschen. Takt und Rücksicht sind in dieser Perspektive nur heuchlerische Verkleidungen für Hinterlist und Herablassung. (Mensching; 2000; S. 25)

Denn eine ursprüngliche und reine Form des Mitleids gibt es nicht mehr; alles, was an Moral sich an den Umgang miteinander bindet, ist bereits verdorben durch die Gesellschaft und ihre verkappte Selbstbezogenheit. *Vérité* (Wahrheit) und *Vertu* (Tugend) sind die Begriffe, die Rousseau allen entgegenwirft, Wissen, Gesetze, Ehre, Moral, Vernunft und so weiter entstehen in der Gesellschaft,

31 Mensching merkt an, dass, wenn statt der Reflexion an das andere Ende des Spektrums die Eitelkeit, nach der jeder Mensch sich selbst mit den Augen anderer zu sehen trachtet, gesetzt wird, die Unmittelbarkeit des Mitleids fragwürdig geworden wäre. (Mensching; 2000; S. 41)

32 „Der Widerspruch zwischen Selbstliebe und verllorener Selbstgenügsamkeit ist die Wurzel aller Schwäche des Menschen.“ (Spaemann; 2008; S. 121)

33 Nicht asozial im Sinne von ungesellig, sondern nicht sozialisiert.

bedingen eine falsche Tugend und entfernen den Menschen von Wahrheit und Tugend in Rousseaus Sinne. Tugend im ursprünglichen Sinne ist das, was die Menschen verbindet. Ungleichheit kommt durch mit dem Aufkommen der Arbeitsteilung, die mit den Wissenschaften und den Künsten, damit mit dem Luxus einhergeht; die Arbeitsteilung führt zu Ungleichheit und ist deshalb mit schuld am Verschwinden der ursprünglichen Tugend. Dazu kommt noch das Moment „des *Habens* des Wissens und der Fertigkeiten im Gegensatz zum *Sein* in dem, was der Mensch von Natur aus weiß³⁴“ (Spaemann; 2008; S. 62). Mit dieser Konzeption steht er in klarem Widerspruch zu den Aufklärern, die eben die Tugenden der Vernunft und der Moral als zuträglich für die Weiterentwicklung der Gesellschaft ansahen. „Tugend“ meint für Rousseau aufrichtige Empathie und Gemeinschaftsgefühl und ist weniger ein Begriff der Ethik, sondern eher ein politischer Begriff. Sie steht für das *Wir-Gefühl* des Gemeinwesens, also einen *Patriotismus*. Patriotismus ist die letzte Möglichkeit um das verloren gegangene Wir-Gefühl zu ersetzen, ist auch dieses Gefühl verloren, gibt es nur noch Hoffnung für den Einzelnen, durch Erziehung und Bildung eine solche Empathie zu entwickeln, nicht aber für eine ganze Gesellschaft³⁵.

Für Mensching ist die gesamte anthropologische Konzeption Rousseaus problematisch. Er weist darauf hin, dass, auch wenn Rousseau sich bemüht den natürlichen Menschen darzustellen, er diesen natürlichen Menschen „den Kern seiner späteren Entwicklung schon in sich“ tragen lässt. Auch wenn Rousseau versucht, den Zustand als unreflektierten hinzustellen, ist nach Menschings Meinung dies ohne Grund gesetzt. Besonders die *Selbstliebe* ist „per definitionem reflexiv“ (Mensching; 2000; S. 46). Was Rousseau stillschweigend umgangen habe sei, dass Selbst- und Fremdbewusstsein schon eine gewisse Art der Reflektiertheit bedeuten und dieses Reflektieren die Intuition zunichte mache. Dies kommt an anderer Stelle wieder auf:

34 Wissen potenziert die schlechten Eigenschaften der Menschen; gelehrte und technisch versierte richten mehr Schaden an als primitive. (Durand; 2007; S. 20).

35 Dies Wir-Gefühl ist oft falsch verstanden worden, besonders in der dunklen Epoche des Nationalsozialismus, der Rousseau einen völlig anders ausgelegten Begriff von Patriotismus in den Mund legte. Rousseau war es hauptsächlich darum zu tun, eine scharfe Kritik an die sich für den Menschen wohltuend handelnd Glaubenden, die denselben durch ihre Institutionalisierung der Ehre, der Tugend usw. verbessern wollten, zu richten; also hauptsächlich die Aufklärer in Form der Rationalisten, die die populärste Strömung im damaligen Frankreich ausmachten. Dies war ein Fehdehandschuh, der ihn in eine Zeit seines Lebens andauernde Streitigkeit mit der vorherrschenden Philosophie seiner Zeit bringen sollte. Für Rousseau waren Kunst und Wissenschaft eher schädlich für die Moral als förderlich, da sie den Blick des Menschen auf das Gekünstelte, weg von dessen natürlicher Beschaffenheit, lenken. Mit deswegen kommt es zum Zerwürfnis mit Voltaire. Spannend ist, wie das von Anfang an der Aufklärung in der Form der gängigen Philosophie abgeneigte Denken Rousseaus ebenso zu einer Grundtriebfeder derselben wurde.

Die im Verlaufe von Jahrtausenden allmählich zutage tretende Abwendung des Menschen von seiner Natur erfolgt selbst als eine Naturgeschichte, die sich dem menschlichen Eingriff weithin entzieht, wenn sie auch dem reflektierenden Bewusstsein zugänglich ist, das sich wiederum nur in der Zivilisation bilden kann (Mensching; 2000; S. 55)

Das heißt, dass der Naturzustand des Menschen erst erkennbar wird, die Umkehr des schlechten Zustandes der Zivilisation erst als gut erkannt und gefordert werden kann, wenn dieser erreicht ist. Einer der Hauptwidersprüche im Rousseauschen Denken ist sein Insistieren auf der Ablehnung der Zivilisation als „Korruption einer ursprünglichen Natur“ (Mensching; S. 12), was nur durch einen Gemeinschaftswillen erreichbar wäre, der allerdings, so wie das Reflektieren auf den Naturzustand, nur noch weiter weg davon führen muss. Dies erinnert ein wenig an die Konzeption Jaspers von der *Unschuld*, die, solange sie vorherrscht, nicht, erst wenn sie sich in den Zustand der Schuld verwandelt hat, erkennbar ist. Dies könnte man der Negation der Negation, wie Rousseau laut Mensching interpretiert worden ist, entgegensetzen; nicht die Negation der Negation ist das Grundprinzip, sondern das Erkennen desjenigen, das man verloren hat, gerade dadurch, dass man es verloren hat und die eben dadurch aufkommende Unmöglichkeit der Rückkehr zum Ausgangszustand. Nicht die Negation der Negation, sondern eher eine *Philosophie der Läuterung* scheint eher im Einklang mit der Rousseauschen Philosophie zu sein. Sie scheint eher mit dem von Rousseau als quasi-paradiesisch beschriebenen Zustand der Präzivilisation übereinzustimmen. Allerdings ist Rousseau auch hier auf mehrere, teilweise sich sogar widersprechende, Arten deutbar³⁶.

Nicht nur hier ergibt sich die Möglichkeit, Rousseau unterschiedlich oder sogar gegensätzlich zu interpretieren. Die Arbeitsteilung – sie entwickelte sich hauptsächlich aus der Notwendigkeit heraus, kompliziertere Werkzeuge für den Ackerbau zu entwickeln, was zur Aufteilung zwischen Landwirten und Werkzeugherstellern führte (Mensching; 2000; S. 65ff) –, von der sich die aufklärerischen Zeitgenossen Rousseaus mehr Geistigkeit und Moralität versprechen, ist für ihn zusammen mit dem Eigentum, das besonders in Form des *Grundeigentums* hervorgehoben wird, da der Ackerbau die erste Form der Reproduktion darstellt, das größte Übel. Die Kritik an Zweitem

36 Engels zum Beispiel verweist auf die Konzeption des Gesellschaftsvertrags und sieht hier die dialektische Negation der Negation; vom Zustand der Gleichheit über die Negation desselben in der Unterdrückung durch Herrscher und Tyrannen hin zur Negation dieser Negation durch das Erkennen der bereits vorhandenen Gleichheit der Unterdrückten und der affirmativen Setzung dieses Zustandes in der Unterdrückung der Unterdrücker mit Hilfe des Gesellschaftsvertrags. Dies scheint jedoch eine recht abenteuerliche Interpretation zu sein, ist mit Rousseaus expliziten Aussagen nur schwer in Übereinstimmung zu bringen und scheint weniger gangbar als oben vorgeschlagener, eher theologieaffiner Interpretationsvorschlag, der sich auf einen *Sündenfall* bezieht.

konnte in Rousseaus Nachfolge auf zwei gegensätzliche Weisen ausgelegt werden; 1. als Grundlage der Verfechter der Französischen Revolution und deren Freiheitsdenken und 2. nach der Revolution als Grundlage für die sozialistische und kommunistische Position, die von den Revolutionären selbst so gut wie gar nicht eingenommen wurde. Bei ersterem Begriff nahm Rousseau die damals neue Abgrenzung vor zwischen dem, was der Mensch zur Bedürfnisbefriedigung unternahm und dem, was Rousseau als „Arbeit“ bezeichnete und was bei ihm einer historischen Entwicklung unterliegt. Laut Mensching konnte Marx erst aus diesem Konzept der Arbeit, die der Natur das abzwinge, was sie von sich aus nicht hervorbringe, heraus den Stoffwechsel mit der Natur in der von ihm vorgenommenen Art beschreiben. Widersprüchlich bleibt bei Rousseau auch hier, ähnlich wie bei dem unzureichend beschriebenen Übergang von Natur- zu Zivilisationszustand, die Entstehung dieses Sachverhalts selbst; Rousseau bleibt auch hier eine Erklärung schuldig, weshalb es zum Übergang hin zur zweiten Konzeption der Arbeit gekommen ist und auch hier lässt sich die oben bereits erwähnte Kritik anbringen, nach der als vor dem neuen Zustand bereits das vorausgesetzt werden muss, was sich erst nach dem Übergang entwickelt zu haben scheint.

Wenn nämlich das Spätere im Früheren schon angelegt ist, dann ist die Entwicklung keine; denn ihr Anfang und ihr Ende sind im Kern identisch. Entspringt aus dem Ersten aber real von ihm Verschiedenes, dann sind Ersteres und Zweiteres, Grund und Begründetes unvermittelt, und die Erklärung versagt.“ (Mensching; 2000; S. 63)

Marx entgeht dieser Problematik, indem er den Übergang von der ursprünglichen und der zivilisierten Arbeit umgeht und gleich beim „fertigen“ Konzept der Arbeit ansetzt³⁷ und sich keine Gedanken über die Entwicklung macht.

Rousseaus Konzept der Natur hat darüber hinaus noch mit anderen Problemen zu kämpfen. Denn,

[a]uch wenn wir heute mit „Natur“ etwas anderes meinen – Rousseau meinte die Natur des Menschen oder die Natur im Menschen, wir meinen damit die Welt um den Menschen herum, insofern diese Welt vom Handeln des Menschen unberührt bleibt –, konnten wir seine Zweifel am „künstlerischen“ (das heißt auch technischen) und wirtschaftlichen Fortschritt sehr gut nachvollziehen. [...] Die tatsächliche Instrumentalisierung von Wissenschaft, Kunst und Kommunikation durch totalitäre Regime, eine rational begründete Gewalt und Zerstörungswut könnten ein Gesicht dessen sein, was Rousseau mit der Barbarei der Zivilisation meinte. (Durand; 2007; S. 24)

Doch bietet die bei Rousseau gemachte Annahme, aus dem großen Ganzen der Natur ließen sich Maximen für ein politisches Handeln beziehen, die sich im späten 20. Jahrhundert in dem Bemühen

37 Ähnlich wie Kant es beim Eigentum konzipiert: nicht vom Nichteigentum zum Eigentum, sondern vom Gemeingut zum Privateigentum sei der Übergang verlaufen. Dabei ist das Eigentum immer schon vorausgesetzt.

um eine ökologisch ausgerichtete Politik wiederholt³⁸, eben keine konkrete „Anweisung an das politische und moralische Handeln“ (Mensching; 2007; S. 37). Wenn Rousseau sich auch bemüht hat, ebensolche evident zu machen, ebenso wie die moderne Umweltpolitik sich vielfach auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse beruft, kranken doch beide Modelle dennoch an ähnlichen Widersprüchen. Während Rousseau das kosmische Gefühl der Verbundenheit aller Naturwesen beschwört, das sich etwa beim Anblick einer Berglandschaft einstellt, betont die ökologische Bewegung die universale Vernetzung der Natur, die sich wissenschaftlich, wiederum nur auf Teilbereiche bezogen, unter der Kategorie der Wechselwirkung darstellen lässt. Nach Mensching fehlt es beiden an den konkret formulierten Handlungsanweisungen in politischem und ethischem Sinne.

1.2.2.2. Der Naturbegriff der horizontalen Grenze

Dieser zweite Rousseausche Naturbegriff, der nicht den Schnitt zwischen dem ursprünglichen Menschen und dem zivilisierten meint, sondern den, der sich durch die Geschichte hindurch durch die Gesellschaft zieht, der den von seiner Natur entfremdeten Menschen zeigen soll, beschreibt keinen geschichtlichen, keinen wirklich jemals gewesener Zustand, sondern ist rein hypothetisch, eine philosophische Spekulation; eine Entkleidung des Menschen von allem, was ihn ausmacht: die Sprache, die Wissenschaft, die Künste und so weiter. Rousseaus Kritik bezieht sich im Besonderen auf zwei Aspekte der Zivilisation: 1. die Formen, die an sozialen, ökonomischen, auch ästhetischen Institutionen und 2. diejenigen Formen, die sich an der moralischen Gesinnung und den sozialen Zuständen der Menschen ablesen lassen. Zu Ersteren gehören die Wissenschaften, die Rousseau skeptisch betrachtet, weil er zum Einen den Intellektualismus ablehnte³⁹, zum Anderen weil sie seiner Meinung nach nur eine Folgeerscheinung der Überheblichkeit des sich seines Verstandes aber nicht seiner Vernunft bedienenden Menschen waren, die Kunst und das Handwerk – zwei

38 „Seine Theorie hierzu setzt einen Begriff von Natur voraus, der in der Ökologiebewegung wiederkehrt. Sie fragt, welches die unverfälschte Natur sei, der nicht korrumpierte sittliche Verhältnisse, eine ehrliche Sprache und eine gesunde Lebensweise entsprechen“ (Mensching; 2007; S. 10)

39 Meinungen entstehen aus der sophistischen, leeren Beschäftigung. Dies ist Rousseaus Kritik an der Intellektualisierung. Alle reine Theorie ist sinnlos; nur das – vorwiegend politische – Handeln wird von Rousseau erwartet. Die Philosophie ist Zeitvergeudung. Es kann durchaus sein, dass Marx von dieser Einstellung beflügelt seinen bekannten Leitsatz formuliert hat, nach dem die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert, sie aber nicht geändert hätten. Eine interessante Gegenfrage wäre, inwiefern denn Nichtphilosophen die Welt im Sinne des Wesens des Menschen geändert haben und wenn, dann hin zu einem begrüßenswerten oder abzulehnenden Zustand.

Begriffe die Rousseau synonym gebrauchte, was zu seiner Zeit nicht ungewöhnlich war -, weil sie für den Luxus und die Arbeitsteilung stehen, die Rousseau wie beschrieben verurteilte, die soziale Etikette, also der Höflichkeit, die für das Heuchlerische in der Gesellschaft steht und die Ethik, weil sie eine verdorbene Ausgeburt der Gesellschaft war, die sich von der ursprünglichen Güte des Menschen entfernt hatte. Zu Zweiten gehören vor allem die Politik und das Recht.

Rousseau setzt bei dem Naturbegriff der horizontalen Grenze wieder bei der Gesellschaft an und kommt über deren Negation zum „natürlichen Menschen“, der nun allerdings nicht dem ursprünglichen entspricht, sondern dem Menschen, wie er wäre, wenn alle Aspekte der Gesellschaft entfernt würden. Wieder sind es hier die unnatürlichen Bedürfnisse – in Abgrenzung zu den natürlichen, also rein durch physische Notwendigkeit bedingten -, die für den verdorbenen Zustand verantwortlich sind. Vermehren sich die Bedürfnisse, steigert sich die Abhängigkeit der Menschen voneinander, so entsagt sich die Gesellschaft ihrer Freiheit⁴⁰. Gibt es Abhängigkeit, dann gibt es Eigentum, gibt es Eigentum, dann gibt es Ungleichheit unter den Menschen.

Diese Ungleichheit führt zu einem Diktat der Menschen, die als „Reiche“ bevorteilt sind.

Sie nutzen ihren Vorteil, indem sie den Minderbemittelten ein Schutzbündnis vorschlagen, das ihnen den wie immer erworbenen Besitz als rechtmäßiges Eigentum sichern soll und den Armen die Notwendigkeit der Arbeit auferlegt. [...] Die weitere Geschichte ist eine Folge dieses Betrugs, der sich zum politischen System erweitert und das Recht zu seiner Form hat. Hier wird die Ungleichheit als Gerechtigkeit ausgegeben, und der Reichtum weniger erscheint als Bedingung für den Schutz, den die Herrschenden den Armen gewähren. (Mensching; 2000; S. 74)

Die „Reichen“ meint im Besonderen den Adel. Rousseau teilt eine in der Aufklärung verbreitete Meinung über das absolutistische Regime, das er wie auch Helvétius und d'Holbach als Folge moralischer Fehler der ihm Unterworfenen ansieht.

Neben der Ungleichheit durch die Besitzverhältnisse beunruhigt Rousseau, dass der Mensch, wenn er mehr Bedürfnisse entwickelt, als er alleine befriedigen kann, sich in immer größere Abhängigkeit, also in *Unfreiheit* begibt, er sich immer mehr von sich und seiner natürlichen Freiheit entfremdet. Dieser Entfremdung begegnet Rousseau nun auf zwei Arten. Zum Einen entwickelt er eine Art der *Erziehung*, bei der diese Entfremdung durch den Erhalt der natürlichen Freiheit von Anfang an möglichst verhindert werden sollte, zum Anderen macht er sich Gedanken über den

40 Wichtig zum Verständnis des Rousseauschen Denkens ist, dass man sich den Unterschied zwischen *natürlicher*, nur von dem Individuum begrenzter und *bürgerlicher*, vom Gemeinwillen begrenzter Freiheit vor Augen hält. Ebenso den zwischen dem Eigentum, das dem durch Stärke erstem Besitzergreifen und dem, das sich auf das positive Recht stützt.

Vertrag, den die Menschen unweigerlich in der Abhängigkeit entwickeln und dem es in seiner besten Ausformung um die bürgerliche Freiheit des Menschen geht. Da er nicht glaubt, dass die Menschen wieder in den Zustand ihrer natürlichen Freiheit zurückgebracht werden können, ist der dabei entstandene Gesellschaftsvertrag Rousseaus der einzige Weg, um den Menschen aus der für ihn abträglichen Gesellschaft zu befreien und, wenn schon eine Gemeinschaft sein muss, diese auf ein solides Fundament zu stellen.

Jeder neugeborene Mensch ist zunächst unverfälschte Natur [...] Mit jedem neu begonnenen Leben kann demnach individuell die im Ganzen fehlgeschlagene Gattungsgeschichte zwar nicht rückgängig gemacht, aber doch korrigiert werden. Da die Situation, in der „Solitäre“ sich in der unbearbeiteten Natur durchschlugen, nicht wieder zurückzuholen ist, kommt es darauf an, die Bedingungen anzugehen, unter denen die Ungebundenheit des einzelnen als feste Disposition im gesellschaftlichen Kontext erhalten bleibt. (Mensching; 2000; S. 123)

Der Naturmensch wurde durch das Einführen des Eigentums verdorben. Nur ein Gesellschaftsvertrag konnte nun noch dafür sorgen, dass die Menschen halbwegs miteinander leben konnten. Dieser Vertrag entsprach einer Zwangssituation im Gegensatz zur vorherigen Natürlichkeit. Aus dieser, für die Aufklärung bezeichnenden, Kritik heraus entstand Rousseaus Anspruch der Entwicklung einer adäquaten Form der Erziehung. Dabei blieb er nicht nur im bloßen Negieren und im Skeptizismus stecken, sondern erfüllte die Kritik im Sinne der Möglichkeit des Schaffens von etwas Neuem; er wollte einen konstruktiven Beitrag zur Debatte leisten. Rousseau sucht seine Kulturkritik mit seiner politischen Konzeption und mit seiner Erziehungslehre zu vereinigen.

Das Kind soll die Qualitäten seiner Natur, zumal seine Singularität, im Heranwachsen bewahren und doch Bürger eines Gemeinwesens werden, dessen Bestehen von seinem Willen wie von dem von allen anderen abhängt. Wenn der Mensch also unwiderruflich dazu verdammt ist, in Gesellschaft zu leben, dann stellt sich die Aufgabe, diesen Zustand mit der ihm zugrunde liegenden, aber zugleich ihm widerstrebenden Natur zu vereinen. (Mensching; 2000; S. 79)

Hier schließt Rousseaus politisches Konzept an, das er die *Denaturierung* nennt. Wenn schon nicht zum Selbstversorgerleben zurückgegangen werden kann und die Menschen sich ihrer natürlichen Freiheit vollkommen entledigt haben, dann sollen sie dafür ihre Freiheit als Bürger erhalten⁴¹.

41 Die vollkommene Denaturierung ist in modernen, von Rousseau beschriebenen Staaten wie Frankreich, Deutschland und England nicht mehr möglich, weil die Menschen ihren Glauben an einen von ihnen selbst gestützten Staat, einem „Vaterland“ aufgegeben haben, woran laut Rousseau zu einem nicht minderen Teil das Christentum verantwortlich

1.2.3. Direkte Demokratie

Rousseau präferierte die Demokratie und bezog sich auf die konventionelle Form, wie sie auch in der Antike schon geläufig war⁴². Die Struktur der Gesellschaft war jedoch recht verschieden von der in der Antike, in der Hinsicht ist Rousseaus Konzeption der Demokratie eine Neuinterpretation. Die größten Unterschiede der Konzeption bestehen darin, dass das Allgemeine, das auch für Rousseau den Inbegriff des Politischen bedeutet, nicht eine von Natur bestehende Gegebenheit, sondern im *zweiten Discours* eine Fatalität, im *Contrat social* aber das Postulat eines planvoll vorgehenden Willens darstellt. Darin kommt eine in der Zeit der Aufklärung gegenüber der Antike gewandelten Stellung des Denkens zum Allgemeinen zum Ausdruck. „Der Wille als die Triebkraft des politischen Handelns soll durch Vernunft⁴³ bestimmt werden und damit Verbindlichkeit erhalten.“ (Mensching; 2000; S. 82) Das Allgemeine steht nicht mehr „für immer“ fest, sondern es kann und soll darüber reflektiert werden.

Im 14. Jahrhundert entstehen die Grundelemente der Willentheorien, die den modernen Begriff des Souveräns und somit auch den der Volkssouveränität ermöglicht haben. [...] Vor diesem Hintergrund ist Rousseaus politische Philosophie ein Glied in einer folgerichtigen Entwicklung, die mit Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua begonnen hat. (Mensching; 2000; S. 85 ff)

Das Thema der politischen Philosophie im engeren Sinne ist in der Neuzeit die rechtliche Ordnung der Kräfte des Weltlichen (des Königs), der Geistlichen (des Papstes) sowie der partikulare Mächte der Herzöge und die Frage, wer die Souveränität haben und mit welchem Recht dies begründet sein sollte. Um zu diesen Ergründungen zu gelangen, wurden in der Zeit der Aufklärung und auch schon davor psychologische und anthropologische Aspekte angebracht.

Schon bei Machiavelli und mehr noch bei Thomas Hobbes werden psychologische und anthropologische Argumente angeführt, um die Technik des Machterhalts oder die Notwendigkeit einer unumschränkten Zentralgewalt zu erläutern. Alles dies vereinigt sich bei Rousseau, der seine Lehre von der unbedingten Volkssouveränität auf eine Anthropologie und eine daraus folgende Kulturkritik stützt. [...] Rousseaus Lehre von Gesellschaft und Staat hat aus der nominalistischen Liquidation des Allgemeinen, das bis zum Ende des

gewesen sei. Nur kleine Staaten wie Polen räumt er aufgrund der dort herrschenden orthodoxen Religion noch die Chance ein, dass sich die Einwohner mit dem Staat als ihrem Vaterland identifizieren könnten.

42 Die Demokratie wurde in der Antike keinesfalls als die beste Regierungsform gesehen. Siehe zum Beispiel Platons *Politeia*.

43 Diese Form der Vernunft entspricht noch nicht der Kantischen Konzeption.

Mittelalters als substantiell galt, nicht allein die Konsequenzen gezogen, die bei Ockham und Marsilius von Padua angelegt sind. Vielmehr ist seine politische Konstruktion – weit darüber hinaus – implizit ein Versuch, die Absolutierung der Individualität zurückzunehmen und sie mit einem Allgemeinen zu vermitteln, das jedes Individuum als Produkt seines eigenen Willens erkennen kann. Umgekehrt soll dieses Allgemeine dergestalt Verbindlichkeit haben, dass es Gesetze als Regeln des Handelns geben und deren Befolgung erzwingen kann. Dies ist ein neuer Gedanke, war doch bisher die Funktion, Entscheidungen zu treffen, an natürliche Personen gebunden. Bei Rousseau aber ist ein Allgemeines souverän. [...] Der Schlüsselbegriff der rousseauschen Gesellschaftslehre lautet „volonté générale“. Der Gemeinwille [auch: „kollektiver Wille“; Anm. d. A.] ist die oberste Bedingung der Gesellschaft, die ohne ihn kein „corps politique“ ausmachen würde. Anhand der empirischen Existenz von Staaten versucht Rousseau deren Lebensprinzip herauszufinden. Ein Staat erscheint hierbei als ein substantieller Organismus, dessen treibender Kraft Autonomie zukommt⁴⁴ (Mensching; 2000; S. 90ff).

Rousseau meint damit, dass auch der Staat, so wie ein Lebewesen, einen eigenen Willen hat, eben den Gemeinwillen, der sich auf das Wohl des Ganzen, sowie auf seine einzelnen Teile richtet. So entschieden Rousseau gegen die Gesellschaft aufgetreten ist, wenn es um den Unterschied zwischen dem natürlichen Menschen und dem zivilisierten geht, so gibt er Ersten als unwiederbringlich auf und konzentriert sich auf die andere Möglichkeit, die, den Menschen, wenn schon in Gesellschaft, dann in der bestmöglichen leben, ihn frei sein zu lassen in einer Gesellschaft mit einem möglichst angemessenen Gesellschaftsvertrag. Es ist nun eine andere Freiheit, die nun nicht mehr der Mensch der Natur, sondern die der *Bürger* erreichen soll, von der Rousseau spricht. Der Bürger gibt seine Freiheit der Autarkie auf, schließt mit seinen Mitmenschen einen Pakt, einen Gesellschaftsvertrag und erhält dafür seine bürgerlichen Rechte.

Was der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist seine natürliche Freiheit und sein unbegrenztes Recht auf alles, wonach ihm gelüstet und was er erreichen kann; was er erhält, ist die bürgerliche Freiheit und das Eigentum an allem, was er besitzt. (Rousseau; 2006; S. 22)

Nur wenn jedes Mitglied des Staates alle seine Rechte zugunsten des Gemeinwesens aufgibt, dann sind alle gleich. Dies ist der Versuch Rousseaus, die Ungleichheit unter den Menschen zu beheben, wenn es um die ihnen zukommenden Rechte und das Rechtsverhältnis untereinander geht. Mit diesem Ansatz widerspricht Rousseau hauptsächlich dem angelsächsischen Ansatz, wie er zum Beispiel von Mandeville in dessen *Bienenfabel*, zwar in etwas anderem Sinne, aber durchaus in Einklang zu bringen, vertreten wurde, der besagt, dass neben Betrug und gegenseitiger Übervorteilung besonders der Egoismus als gesellschaftskonstitutiv fungiert, oder wie Adam Smith

44 Das Gleichnis des Organismus für das Gemeinwesen stammt von Menenius von Agrippa um 494 v. Christus.

es später formulierte, die einzelnen, sich entgegenstrebenden egoistischen Einzelinteressen zu einem Gemeininteresse verbinden. Es kommt also zu einer sich zwar nicht zufällig, aber dennoch nicht kontrollierbar sich ergebenden Entwicklung des Gemeininteresses. Bei Rousseau ergibt sich dieser Gemeinwille nicht durch die sich widerstrebenden Partikularinteressen, sondern durch eine möglichst ausgewogene *Gleichheit* aller Bürger, die der Gesellschaftsvertrag garantiert, und einem *Patriotismusgefühl* und kann so zielgerichtet hergestellt werden.

Mensching zufolge übersah Rousseau jedoch, dass nicht nur diese von ihm aufgestellte formalrechtliche, sondern auch eine *reale* Gleichheit durch Abschaffung des Privateigentums, hergestellt werden müsste. So gesehen sei die antagonistische Sichtweise adäquater, weil dieser konsequenterweise das Privateigentum beibehält, dabei den Antagonismus der Interessen nicht zu eliminieren versucht. Was Rousseau noch gar nicht bedacht habe, sei gewesen, dass der Wille nicht unbedingt auf das Interesse, also auf psychologische, sondern auf objektive, also grundlegend materialistische Ursachen, die sich durch die Produktionsweisen der Gesellschaft ergeben, zurückzuführen ist. So stelle das Gemeinwesen – besonders in einer kapitalistischen Gesellschaft – eher den *Willen aller*, also die Summe der Einzelwillen (*volenté de tous*), als den *Gemeinwillen* (*volenté générale*) dar. So gesehen werde aus dem politischen Konzept von Rousseau ein ökonomisches. Dann werde viel klarer, dass es keinen im Ganzen auf ein gemeinsames Ziel gerichteten Willen geben kann, sondern nur viele, in verschiedene Richtungen gehende Einzelwillen. Die Analogie vom „Staatskörper“ werde damit ebenfalls obsolet. Aus unserer heutigen Perspektive erscheine der Gemeinwille sogar recht suspekt, weil er gern als Vorwand vorgestellt wird, um den Einzelnen dazu zu bewegen, sich dem vermeintlichen Gemeininteresse zu beugen, ein Opfer zu bringen, um dem „Ganzen“ zu dienen, und damit auf seine eigenes Interesse zu verzichten, ein Kniff, der gern in populistischen Überzeugungsreden von repressiven Regierungen vorkomme. Rousseau war sicher diese Möglichkeit, der, sich dieses an und für sich edlen Prinzips zu bemächtigen, um die Freiheit des Einzelnen zu beschneiden, bewusst, aber da er so viel Wert auf das Gefühl gelegt hatte, das jeder Staatsbürger haben sollte, das nämlich, sich als Bürger als Teil des Souveräns zu fühlen, nahm er wohl die Möglichkeit des Missbrauchs in Kauf⁴⁵.

45 Nach der Meinung des Autors dieses Textes kann dieser Vertrauensvorschuss daher kommen, dass Rousseau wohl die „alten“ Staaten als hoffnungslos unerrettbar angesehen hat und sich mit seinen Bestimmungen wohl eher auf „junge“ Staaten konzentriert hatte, in denen die Aufmerksamkeit der ihm Angehörigen wohl noch als wacher und vertrauenswürdiger einzuschätzen ist. Diese Annahme begründet sich allerdings nur auf ein gewisses Gefühl, dass unter, oder neben, oder über dem doch recht prominenten Kulturpessimismus Rousseaus ein philanthropischer Optimismus spürbar ist, was sich in seiner politischen Konzeption etwas, in seiner pädagogischen Konzeption auf jeden Fall erkennen lässt. Dass sich Rousseaus Konzeption eher an neue, explizit kleine Staaten richtet ist übrigens ein Punkt, in

Rousseau hoffte wohl, dass dieses Gefühls des Patriotismus, das nicht erst in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft so einen verdorbenen Beigeschmack erhalten hat, in Verbindung mit der richtigen Erziehung und einem daraus resultierenden Gewissen zu einer besseren Gesellschaft führen würde.

Besonders bemerkbar wird dies auch in der *Julie*. In dem Briefroman, der wohl nicht weniger als *Die Leiden des jungen Werther* zum Beispielstück des Zeitalters der Empfindsamkeit wurde, ist das Gefühl, die Stimme des Herzens und so weiter immer die dominierende Instanz gegenüber der Vernunft und auch der ökonomischen Überlegung, oder besser: das Gefühl ist die „tiefere Vernunft“. Für seine politische Konzeption, auch für seinen Gemeinwillen bedeutet dies, dass es wohl eher darauf ankommt, dass alle Einzelnen in einer Form von Gefühl voneinander wissen, dieses Gefühl den Willen des Volkes begründet, der in seinem Kern, wie auch Mensching bemerkt, jedoch „irrational“ (Mensching; 2000; S. 117) und schwer zu fassen ist. Nur durch die richtige „Vorsorge“ in Form der Erziehung wird diesem Gefühl eine Richtung gegeben. Die „angemessene rechtliche Ordnung“ und die „richtige Erziehung“ wirken zwar als Schlagwörter etwas suspekt, doch Rousseaus Überlegung ist auch ein Versuch, die – und damit ist er wohl radikaler gewesen als viele seiner Mitstreiter für die Aufklärung – *direkte Demokratie* zu etablieren; das Volk ist Souverän und das zu gleichen Teilen, ein gemeinsamer Wille entsteht, weil alle Beteiligten dasselbe wollen können müssen. Dieser Wille entspricht dem Souverän. Innerhalb eines Staates ist er ausnahmslos ungeteilt, würde er sich teilen, würde Rousseau zufolge sich dieser abgetrennte Teil in den, wieder einigen, Gemeinwillen eines damit neu entstandenen Staates verwandeln⁴⁶.

Mit seinem Anliegen der Gleichheit und Gerechtigkeit stand Rousseau ganz in der Linie der Aufklärer. Im 18. Jahrhundert setzte sich die Überzeugung immer mehr durch, dass wohl eine Reform nicht mehr angebracht, sondern eher eine *Revolution* vonnöten wäre, denn allein durch Gesetzesänderungen war anscheinend dem Zustand der Ungleichheit nicht mehr beizukommen. Der Schrei nach einer Umkehrung der Ordnungsverhältnisse wurde immer lauter und fand seinen Höhepunkt in der Französischen Revolution, die vor allem mit der Ständeeinteilung abzuschließen

dem er sich offensichtlich von anderen Aufklärern abhebt, deren Großteil eher universalistisch denkt, also großflächige Veränderungen im Auge hat.

46 Dies klingt im ersten Moment etwas dubios, doch wenn man sich die geschichtliche Entwicklung in Rousseaus Epoche ansieht wird klar, dass im Europa des 18. Jahrhunderts eine solche Einstellung wohl nicht sehr ungewöhnlich gewesen sein kann. Besonders der Preußenkönig Friedrich sorgte dafür, dass die Besitzverhältnisse der einzelnen großen und kleinen Staaten und ihre Verteilung auf der Landkarte sich stetig änderten, Europa war zu Rousseaus Lebzeiten großen Umstrukturierungen ausgesetzt. Dazu kommt, dass Rousseau durch seine vielen gewollten oder ungewollten Reisen wohl ein Gefühl entwickelt haben mochte, das einen ganz eigenen Umgang mit dem Begriff „Heimat“ und dem Verweilen in und dem Wechseln der Länder bedeutete.

versuchte. Hierfür diene der *Contrat social* als wirkmächtige Grundlage, obwohl Rousseau selbst sich nie recht für eine Revolution begeistert hatte. Er erwog immerhin die Revolution, doch „ob diese eine fundamentale Verbesserung bringen kann, untersucht er nicht“ (Mensching; 2000; S. 75). In Frage kommt die Revolution, weil sie eine Möglichkeit darstellt, der fatalen Entwicklung, dass immer weniger zu immer mehr Macht über die Mehrheit gelangen, so wie es Hobbes auch vorschlug, entgegenzuwirken. Für Rousseau kommt aber eher – implizit – die *Reform* in Frage, zum Beispiel durch eine „modifizierte Steuerpolitik“ (Mensching; 2000; S. 77) Lieber ist ihm dann noch die Reform durch die Wissenschaften und Künste, „denn die vermögen wenigstens zu mildern, was sie vorher im Menschen verdorben haben“. (Spaemann; 2008; S. 82). Während zum Beispiel Voltaire sich in seinem Enzyklopädieartikel explizit für den Luxus und die Wissenschaften als Lösung für die Probleme der Gesellschaft ausgesprochen hatte und eine Revolution gutgeheißen hat – was seinem sonst recht subversiven Denken eigentlich widerspricht –, sieht Rousseau die Revolution als inadäquate Vorgehensweise und den Luxus und die Wissenschaften wie beschrieben als Übel. Als Übel jedoch, das sich durch sich selbst einigermmaßen aufheben kann. Während im *ersten* und *zweiten Discours* der Mensch seine Freiheit entwickeln, sich autonom verhalten und sich bilden können soll - es war dort für Rousseau ein Ausweg aus dem Dilemma der Kultur, die sich selbst durch sich selbst erziehen will, einen Ort, an dem sich der Mensch auf die nichtinstitutionalisierten und dadurch natürlichen Bedingungen des Menschseins zurückziehen kann, ohne Kultur, ohne Wissenschaften und Künste, anzunehmen –, geht es in den späteren Werken darum, die Gesellschaft, wenn sie schon nicht vermeidbar ist, in die richtige Richtung zu lenken, wobei auch Wissenschaften und Künste ihren Betrag leisten konnten. Rousseau stellte sich wohl vor, dass in einer richtig erzogenen Gesellschaft die Wissenschaften und Künste automatisch ihren angemessenen Platz erhalten sollten. Wenn schon aus dem Naturzustand ausgetreten, ist die einzige noch verbleibende Möglichkeit, den Menschen in einen vollkommenen Zustand der staatlichen Gemeinschaft zu bringen. Also einen vollkommen denaturierten Zustand. Das *Sein* des Natürlichen verschwindet und an dessen Stelle tritt der *Schein* der Gesellschaft, in dem die Menschen dann wieder aufgehoben seien. Ist der Mensch aus der reinen Selbstgenügsamkeit ausgetreten, gibt es für die Erziehung nur das Ziel, ihn wieder zu einer gewissen Art von Selbstgenügsamkeit zurückzuführen – als Erziehung für den Zögling. Da dies aber nie mehr zur völligen Rückbeziehung führen kann, ist die höchste Stufe dieser Erziehung das *Gewissen* – die Erziehung zum Bürger. Das Gewissen des Bürgers ist für Rousseau wohl die zu erreichende Voraussetzung für einen ungefährlichen Patriotismus.

Die Mixtur ist Rousseau immer ein Übel; so wie die Mixtur von sich widersprechender Erziehung der drei Grundvoraussetzungen *Menschen*, *Dingen* und *Natur* – nur wer in allen drei Bereichen auf

einen Punkt hin, auf ein Ziel hin, entweder zum Bürger oder dazu er selbst zu sein erzogen wird, ist gut erzogen worden. Dabei geht es Rousseau nicht so sehr darum, wozu der Mensch dann wirklich erzogen wird, ob zum Menschen oder zum Bürger, es geht ihm vielmehr darum, diese „Übereinstimmung mit sich selbst“ zu erreichen. Diese ungebrochene Identität der Person ist es, um die es ihm geht; wie sich diese Identität ausdrückt, variiert von Fall zu Fall, von Buch zu Buch. So will der *Gesellschaftsvertrag* den Menschen zum Bürger, der *Emile* ihn zum Menschen erziehen. In Rousseaus Staatslehre wird der Mensch, wenn schon nicht zurück zur Naturform, so doch wenigstens in einen künstlichen Zustand der Freiheit gebracht.

Schon vor seinem Tod hatte Rousseau es zu beachtlicher Bekanntheit, im positiven wie im negativen Sinne, gebracht. Unbestritten ist seine gute Nase wenn es um Neuerungen ging. Die brachte ihm das Privileg ein, gleich in mehreren Hinsichten als Wegbereiter gelten zu können; Er begründete mit die Literaturgattungen des empfindsamen Briefromans und des Erziehungsromans, gestaltete als Kritiker den Umschwung zum empfindsamen Musiktheater mit und interessierte sich für die erst Anfang des 18. Jahrhunderts aufkommende Garten- und Parkplanung und Botanik, die in der Romantik ihren großen Aufschwung fand. Rousseau kann deshalb wohl als einer der einflussreichsten Autoren des 18., aber auch noch in vielen Hinsichten des 19. Jahrhunderts angesehen werden. Seine politischen Schriften gelten als Fixpunkte in der europäischen Politikgeschichte. Nicht zuletzt wegen ihrer Mehrdeutigkeit sind Rousseaus Überzeugungen und Schriften gern und oft als argumentum ad verecundiam vorgebracht worden.

Romantische Sehnsucht nach natürlichen Lebensverhältnissen, bürgerliches Streben nach dem demokratischen Rechtsstaat und sozialistischer Kampf gegen das Privateigentum hielten das Interesse an einem Autor wach, auf den sich alle diese einander auf vielfache Weise feindliche Tendenzen schienen berufen zu können. (Mensching; 2000; S. 7)

2.1. Die Erziehung des Einzelnen bei Kant

Der Mensch ist ein Wesen, das einerseits der Kausalität der Natur unterworfen ist und andererseits ein Vernunftwesen, das in sich die Freiheit der Entscheidung, den Willen, angelegt hat, der danach trachtet, sich von der natürlichen Beeinflussung zu lösen. Der Mensch ist ein „Wesen mit zwei Naturen“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 101), einer der Tierheit und einer der Umbearbeitung der Natur. Als Wesen zwischen Natur und Kultur ist der Mensch nicht darauf eingeschränkt, sich biologisch-natürlich zu erhalten, sondern er kann die Selbsterhaltung zu einem *Kulturprozess* machen. Durch die Stellung als Vernunftwesen ist dem Menschen auch ein Drang eigen, sich seiner Bestimmung,

die in der Vernunft angelegt ist und die sich notwendig zu erfüllen trachtet, sobald der Mensch als Vernunftwesen handelt, anzunähern. Durch dieses Streben, das die Entfaltung durch die Vernunft hin zu einem Endzwecke fordert, entwickelt sich die Ausformulierung des moralischen Handelns, der Wunsch nach einem friedlichen Zusammenleben und so weiter. Das Endziel, der Zweck, wie er besonders in Kants Geschichtsphilosophie beschrieben wird, ist die zumindest regulativ angestrebte Vervollkommnung durch die in der Vernunft angelegten geboten Gesetze. Kants Ausgangspunkt ist eine gesellschaftliche Erziehung, die zu einer moralischen wird. Vor Kant war Erziehung hauptsächlich Disziplinierung, Kultivierung und Zivilisierung, was nur zur Inhaberschaftnahme gut war; erst mit Kant begann eine *Moralisierung*, nach der der Zögling selbst denken lernen sollte – damit wird die Erziehung erst zur Erziehung im Denken der Aufklärung.

Ein Philosoph, dessen Denken in so ausgesprochenen Maße im Ethischen wurzelt, dem ein auf höchste Vernunftideen gerichtetes Handeln über alles Vernünfteln geht, dessen Lehrgebäude nichts anderes will als eine Anleitung zur Verwirklichung des idealen Reiches der Zwecke, zur Verwirklichung der Idee von reinen Vernunftwesen im Menschen und in dessen Kultur, ein solcher Philosoph wird auch eine ganz bestimmte Einstellung zum Erziehungsproblem und zum Erziehungswerk haben. Diese Einstellung wird sich auszeichnen durch Betonung der Erziehbarkeit des Menschen und der Notwendigkeit seiner Erziehung (denn der Mensch ist ja nur der Anlage d. h. der reinen Möglichkeit nach gut). Sie wird sich weiter auszeichnen durch die Betonung der Gesinnungs- und Willensbildung vor der intellektuellen Bildung (dem Primat des Praktischen); sie wird gerichtet sein auf Bemeisterung der Leidenschaften und Affekte, also auf „ethische Gymnastik“, durch die allein moralische Gesundheit und echtes Selbstgefühl, die Genugtuung der Pflichterfüllung und das Bewußtsein menschlicher Würde erzielt werden kann. (Schmidt; 1932; S. 445)

Schon früh hatte Kant sich für die Pädagogik interessiert. Zeuge dafür ist seine Parteinahme für das von dem Hamburger Pädagogen Johann Bernhard Basedow im Jahre 1774 in Dessau als „Philanthropinum“ oder „Schule der Menschenfreundschaft“ gegründeten Erziehungsinstituts, das sich der „Wohlfahrt und Verbesserung der Menschen feierlich geweiht hatte.“ (Edmundts [Hrsg.]; Overhoff; 2000; S. 136). Die beiden Aufsätze, *das Philanthropin betreffend*, die Kant 1776 und 1777 verfasste und die in der Monatsschrift „Pädagogische Unterhandlungen“ herausgegeben wurden, sind Vorstellungsschriften dieser neuartigen Erziehungsmethode. Basedow hatte Schriften publiziert, auf die sich Kant ausdrücklich bezog und die sehr viel vom gegenwärtigen und zukünftigen Gedankenmaterial Kants in Bezug auf Erziehung beinhalteten⁴⁷: *Für Cosmopoliten*

47 Kant setzte sich in den späteren Jahren immer weniger enthusiastisch für das Philanthropin ein: dies mag wohl daran gelegen haben, dass es eine unglaubliche Kraftanstrengung darstellte sein Hauptziel, die Fertigstellung der ersten Kritik

*etwas zu lesen*⁴⁸; Leipzig 1775 und *Erstes Stück des Philanthropischen Archivs*⁴⁹; Dessau 1776, daneben: das *Methodenbuch* [für Väter und Mütter der Familien und Völker; Altona/Bremen 1770] und das *Elementarwerk* [Dessau/Leipzig 1776]. Eine philanthropische, auf die Natur der Kinder abgestimmte Erziehung sollte auf körperliche Züchtigung verzichten und statt dessen freundschaftlich, mittels einer sinnlich-spielerischen Methode, Sprachen und Mathematik, aber auch Theater, Handwerk und Gartenpflege in möglichst ganzheitlichem Sinn vermitteln, um die Kinder ihren Talenten gemäß zu „wahren Bürgern unserer Welt“ zu erziehen. (Edmundts [Hrsg.]; Overhoff; 2000; S. 139). Wichtig war für Basedow auch die Toleranz in religiösen Dingen. Der Unterricht sei für Kinder von Christen, Israeliten und Mohammedanern gleichermaßen geeignet. Den Glauben an einen einzigen, allmächtigen, allwissenden, allgütigen Gott, der alle Menschen nach dem Leben in ein weiteres, unsterbliches führt, verbinde alle drei Weltreligionen. Außerdem, dass sich das Schicksal aller künftigen Menschen nach dem moralischen Zustand der Menschen in ihrem Leben ausmacht und dass die aufrichtige Besserung so glücklich, oder so wenig unglücklich machen kann, wie Gott es nur machen kann. Gottesdienste, im philanthropischen Sinn, werden nach „allen gemeinsamen Religionssätzen“ und auf „tugendhaftes Verhalten im Menschen“. (Edmundts [Hrsg.]; Overhoff; 2000; S. 139) ausgerichtet. Kant ging später über die Basedowsche Deutung hinaus, als er den Kirchenglauben nur als vorläufig nützliche Erziehungshilfe sah, der „eine moralisch gereifte Menschheit in Zukunft aber entwachsen sein werde“ (Edmundts [Hrsg.]; Overhoff; 2000; S. 146). Ebenso in der Annahme, dass es „Privatbemühungen“ (Kant 2; 1977; S. 705) und nicht der Fürsten, also nicht einer Erziehung von oben herab bedarf. Den größten Einfluss auf Kants Philosophie der Erziehung hatte jedoch Rousseau – Kant begegnete ihm affirmativ genauso wie kritisch. Dass Kant besonders den *Emile* von Rousseau sehr gewürdigt hat zeigt sich nicht nur in der Anekdote, dass dieser das einzige mal seinen mit rigider Regelmäßigkeit stattfindenden Spaziergang versäumte, als er das Werk las, sondern auch in der Beschreibung des kleinen Jungen, der in der 1764 erschienenen Schrift *Räsonnement über einen Abenteurer Jan*

zu verfolgen und deshalb nebenbei nicht viel Zeit übrig blieb, um sich auf die Entwicklung des Philanthropins zu verfolgen. Nichtsdestotrotz bezeugen Briefe und die Empfehlung, George Motherby, den fünfjährigen Sohn eines Freundes von Kant, einer philanthropischen Erziehung teilhaft werden zu lassen, Kants Überzeugtheit davon.

48 Die Schrift Basedows fordert, dass „Jugendliche ohne Widerspruch der Geistlichen, das Menschliche und Bürgerliche zusammen gemeinschaftlich lernen und zugleich in den ersten Jahren sich zur heilsamen Vertragsamkeit gewöhnen können“, Basedow spricht auch von einer „natürlichen Religion“ (S. 37).

49 Ähnliche Grundsätze, aber zudem noch eine Erweiterung um die „Intoleranz“ (S. 141): „Gleiche politische sollen also für alle Religionsgemeinschaften gelten, solange deren Glaubensbekenntnis sich mit einem an Grundsätzen der Tugend orientierten Gemeinwesen verträgt“ (S. 141)

Pawlikowicz Idomozyrskich Kormanicki, der ihm ein Beispiel für den naturwüchsigen Knaben bei Rousseau zu sein schien. (Schultz; 1992; S. 85). Auch die Sammlungsschrift der Vorlesungen Kants zur Pädagogik bezeugen die Verbindung der Philosophien der beiden Denker.

Kants Bemühungen um ein Konzept der Pädagogik, auch seine Erfahrungen als Hauslehrer⁵⁰ und als Universitätsprofessor, sind in einem der Spätwerke zusammengefasst. Die Betrachtung der Pädagogik Kants ist allerdings schwierig, vor allem weil die Hauptschrift diesen Bereich betreffend, nicht von Kant selbst, sondern als Vorlesungszusammenfassung von einem seiner Schüler, Friedrich Theodor Rink, verfasst wurde. Kauder macht den Stil der Schrift, die ja eigentlich nur aus gesammelten Vorlesungsunterlagen zusammengestellt wurde, dafür verantwortlich, dass Kants *Über die Pädagogik* teilweise zusammenhanglos sei und mit den übrigen Schriften Kants nicht viel gemeinsam habe⁵¹. Sein „Vortragsstil“ unterscheide sich sehr von seinem „Schreibstil“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 23). Kant habe „nicht für Genies gelesen“ (ebd.), deshalb sei auch keine Systematik wie in Kants Druckschriften zu erwarten, zudem sei Rink nicht zuzutrauen, dass dieser wirklich alles Vorgetragene inklusive Bemerkungen zusammenzutragen vermochte. Kant folgte, nach der Aussage einiger seiner damaligen Schüler, nicht dem Leitfaden der Lehrbücher⁵², die er

50 Kants Mutter erlag einer Fiebererkrankung als er dreizehn Jahre alt war. Neun Jahre später starb der Vater. So musste der zweiundzwanzigjährige Immanuel sein Studium abbrechen um als Hauslehrer für ostpreußische Adelsfamilien zu arbeiten. Er war mit sich in dieser Tätigkeit nur bedingt zufrieden; er meinte, dass „es wohl kaum jemals einen schlechteren Hofmeister mit besseren Grundsätzen gegeben habe.“ (Schultz; 1992; S. 18). Er unterrichtete die Kinder in den Familien Andersch, von Hülsen und Keyserling, was auch die Begleitung zum Tanzen, Reiten, Fechten und zur französischen Konversation und andere gesellschaftliche Verpflichtungen beinhaltete und fand nebenbei immer noch Zeit um zu schreiben.

51 Ein Beispiel für die Problematik in der Schrift bietet die Frage, mit der Kant anscheinend hinter seine eigene Denkart zurückfällt. Ob denn der Mensch von Natur aus edel sei oder roh. Warum kommt Kant auf einen Punkt zurück, den er bereits durch das Setzen einer Vernunft, mit der der Mensch von Anfang an hervorgegangen war, umschiffte hatte? Nach Konzeptionen in anderen Schriften ist es nicht notwendig, sich festlegen zu müssen, ob der Mensch zu Anfang roh war oder edel. Auch dass er sich erst zur Vernünftigkeit hin entwickeln müsse ist verwirrend und kommt in der Explizitheit nur in der *Pädagogik* vor. Viel eher gelöst ist dies Problem wenn man das Wesen das vernünftig ist überhaupt erst zur Gattung der Menschen zählt. Es geht dann um eine Weiter- nicht um eine ursprüngliche Entwicklung der Vernunft. Ebenfalls seltsam ist weiters, dass das in früheren Schriften eher ausgeglichene Verhältnis zwischen Achtung vor sich selbst und der Achtung für andere in der Pädagogik zugunsten der Achtung für sich selbst verlagert wird, „denn ich muß frei sein, wenn ich Wohltaten tun will“ (Kant 2; 1977; S. 751). Diese Bevorzugung des Egoismus, der als Grundlage vorhanden sein muss, damit sich die Sittlichkeit gegen andere erst ergeben kann, schwingt zwar bei Kant immer mit, doch er hat wohl an nur wenigen Stellen seines Werkes in dem Maße Stellung bezogen.

52 Grundlage für die Vorlesungen (die reihum immer verschiedene Professoren vorzunehmen hatten), war D. Bocks Lehrbuch der Erziehungskunst, „ohne sich indessen, weder im Gange der Untersuchung, noch in den Grundsätzen, genau daran zu halten „ (Kauder/Fischer; 1999; S. 38) Komplettierend meint Kauder zu dieser Aufstellung Rinks, dass

besprach, sondern benutzte sie als Ausgangspunkt, von dem aus er in eigene Gedankengänge sich bewegte, von denen er immer wieder recht plötzlich auf den Ausgangspunkt zurücksprang. Kauder ist der Meinung, dass dies mit ein Grund ist, weshalb die *Pädagogik*, die als Vorlesung vorgetragen und aus Mitschriften heraus zusammengestellt wurde, sehr schwer als abgeschlossenes Werk mit konsequent verfolgter Systematik angesehen werden kann. Wichtig bei der Lektüre sei, sich vor Augen zu halten, dass Rink hier mehrere Schriften, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind und die unterschiedlichen Zwecken dienen wollten, zusammengestellt hat, was eine einheitliche Struktur natürlich so gut wie gar nicht zulasse. Es scheint, als stehe dieses Werk ein wenig quer zum restlichen Schaffen Kants. Um seine *Pädagogik* zu verstehen ist es unablässig, ein anderes Werk zu lesen, das Kant noch selbst korrigiert und zusammengestellt hatte, die *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. Mit Inbezugnahme anderer Schriften lässt sich erst ein Bild der Kantischen Pädagogik aufstellen.

Der Mensch ist nicht mehr mit den Instinkten versehen, die dem Tiere von Geburt an zukommen und die ihm helfen, sich sehr bald schon selbst erhalten zu können. Der Mensch ist zwar auch Tier, doch die Rolle des fehlenden Instinktes nimmt bei ihm die Erziehung ein, die zu ebendem gleichen Resultat führen soll: zur Selbsterhaltung. So wird der Mensch wieder das vom Naturzweck vorgesehene Wesen, das er in sich als Keim trägt. Die Erziehung gewährleistet die Ausbildung der Vernunft, nach der der Mensch leben kann, wie das Tier nach seinem Instinkt und darüber hinaus auch als moralisches Wesen. „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. Unter Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disziplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung. Dem zufolge ist der Mensch Säugling, - Zögling, - und Lehrling“ (Kant 2; 1977; S. 697). *Wartung* meint neben der Hilfe zur Stillung der Grundbedürfnisse und der Ausbildung der Sinne⁵³, auch, dass die Kinder davon abgehalten werden sollen, ihnen unzutraglich von ihren eigenen Kräften Gebrauch zu machen. Neben der Wartung geht es um 1. die *Disziplinierung*, das heißt um die Hilfe zum Ausgang aus der *Rohheit* hin zum vernunftgeleiteten Leben, bei dem das Regelwerk nach dem die Gesellschaft zusammenleben kann, als Rüstzeug

auch Basedow und besonders Rousseau großen Einfluss auf Kant hatten und er deren Werke nachweislich als Vorlesungsunterlage gebraucht hatte.

53 Hier soll nicht mit „starken Empfindungen“ (Kant 2; 1977; S. 462) angefangen werden, da diese das Kind für die folgenden Empfindungen unempfindlich machen. Die Ausbildung der Sinne bedingt auch die Verbesserung des Vermögens der „Reproduktion“ (Kant 2; 1977; S. 466) von Sinneseindrücken. Besonders der Tastsinn sei hierbei primär zu fördern. Er sei der „wichtigste und am sichersten belehrende“ Sinn, weil er der einzige „von unmittelbarer äußerer Wahrnehmung“ (Kant 2; 1977; S. 447) sei und damit am besten dafür geeignet, um beim Kind die „Aufmerksamkeit“ (Kant 2; 1977; S. 459) zu wecken.

zuhanden ist. Disziplinierung ist das konstitutive Prinzip der Erziehung überhaupt, da sie den Menschen vor seiner *Wildheit* behütet. Das bedeutet aber nicht, dass jegliche Form von natürlicher Lebensfreude abzuerziehen sei, es solle nur „nicht jeder Neigung des Kindes nachgegeben werden“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 70), 2. um die *Kultivierung*, unter die *Belehrung* und *Unterweisung* fallen. Sie ermöglicht die Ausbildung der *Geschicklichkeit*, die das Vermögen, auf das, was dem Fortkommen des Menschen im Leben zuträglich ist, was aber noch beliebigen und nicht moralischen Zwecken unterworfen ist, meint. Hierher gehört auch das Ausbilden der „Gründlichkeit“ (Kant 2; 1977; S. 746); sie soll zum Einen bedingen, dass der Zögling die Dinge, die er erlernt auch wirklich so gut es geht beherrscht und zum Anderen die Gründlichkeit im Denken fördern, 3. um die *Klugheit*, das heißt, sich in der Gesellschaft durchzusetzen und Einfluss zu gewinnen. Hieraus entwickelt sich die „Z i v i l i s i e r u n g“ (Kant 2; 1977; S. 707), die sich nach dem Treiben des jeweiligen Zeitalters richtet. Hierzu gehört auch der *Anstand*, das heißt die Zurückhaltung gepaart mit dem Verständnis für andere und das *Temperament*. Hier kommt – im Gegensatz zu den ersten beiden Punkten – der Mensch nicht nur als Einzelwesen vor. Durch die Bildung zur Klugheit wird der Zögling zum *Bürger*, bekommt „einen öffentlichen Wert“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 73). Weil es hier um die Gemeinschaft geht, beinhaltet das Konzept der Kultivierung ein Problem: mit der Ausbildung der eigenen Klugheit kann die Anlagenausbildung von anderen beeinträchtigt werden; deshalb hat der Zögling zum Einen zu lernen, wie man die Gesellschaft zu den eigenen Gunsten lenkt⁵⁴, zum Anderen, wie man sich in ihr bewegt, ohne anderen in ihrer Freiheit zu schaden. Die Zivilisierung nimmt so eine vorläufige „Stellvertreterfunktion“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 74) ein, solange das moralische Gefühl noch nicht ausgebildet ist. Und 4. um die *Moralisierung*, die vormals beliebigen Zwecke zu prüfen lehrt, um nur guten Zwecken zu folgen, also solchen, die notwendigerweise von allen Partizipanten der Gesellschaft angenommen werden können, also im Sinne des *kategorischen Imperativs* formuliert sind, und ihre, sowie die eigene *Würde* erhalten. Dies bedeutet nicht, dass Mitleid und ein „weiches Herz“ (Kant 2; 1977; S. 751) herangebildet werden sollten, vielmehr soll einfach ein Pflichtgefühl

54 Kant bezeichnet dies als die Ausbildung des „Witz“ (Kant 2; 1977; S. 731), was nicht die Fähigkeit zur Komik meint, sondern eher die Gewitztheit, Beschlagenheit. Sie soll unter Einhaltung aller notwendigen Vorbedingungen passieren, sonst wird er leer und hohl. „Verstand ist die Erkenntnis des Allgemeinen. Urteilskraft ist Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere. Vernunft ist das Vermögen, die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besonderen einzusehen. Diese freie Kultur geht ihren Gang fort von Kindheit auf, bis zu der Zeit, da der Jüngling aller Erziehung entlassen wird. Wenn ein Jüngling z. E. Eine allgemeine Regel anführt, so kann man ihm Fälle aus der Geschichte, Fabeln, in die diese Regel verkleidet ist, Stellen aus Dichtern, wo sie schon ausgedrückt ist, anführen lassen und so ihm Anlaß geben, seinen Witz, sein Gedächtnis u. s. w. zu üben“ (Kant 2; 1977; S. 731ff)

im wackeren Herzen vorhanden sein. Ebenso soll die Moralisierung den Willen moralisch zu handeln in den Zögling tragen. Damit wird eine gute Gesinnung ausgebildet, die nicht nur zum *pflichtgemäßen* (also dem Handeln dem Gesetz nach), sondern auch zum Handeln *aus Pflicht*⁵⁵ (also mit der richtigen, tugendhaften Gesinnung hinter den Entscheidungen bringen – nicht die Absicht steht dabei im Vordergrund, sondern die Maxime, die der Handlung zugrunde liegt). Zivilisatorisch Handeln, also den Gesetzen nach ist *klug* (hypothetischer Imperativ), aber noch nicht *moralisch* (kategorischer Imperativ). Besonders die moralische Erziehung sei wichtig, weil sie es sei, die den Menschen als Vernunftwesen auszeichnet und werde Kant zufolge dennoch meist sträflichst vernachlässigt. Sie werde den „Predigern“ (Kant 2; 1977; S. 707) überlassen, die das Kind allerdings selten bis gar nicht lehren, aus eigenem Drang der eigenen Vernunft nach und nicht aus Furcht vor der Strafe Gottes gut zu handeln – die Idee Gottes sollte sich erst durch die Moral ergeben, jene diese nicht bedingen. So sollen Erzieher versuchen die Kinder zuerst

auf das, was dem Menschen ziemt, zu führen, ihre Beurteilungskraft zu schärfen, sie von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke zu unterrichten, dann noch eine erweiterte Erkenntnis des Weltgebäudes hinzufügen, und hierauf erst den Begriff des höchsten Wesens, eines Gesetzgebers, ihnen zu eröffnen. (Kant 2; 1977; S. 755).

Die viergliedrige Einteilung entspricht auch dem zeitlichen Abfolge Erziehungsstufen im jeweiligen Alter. Wie bei Rousseau darf keine Stufe übersprungen werden, jede braucht ihre Zeit um durchlebt zu werden⁵⁶. Die negative oder erste Erziehung, darunter fallen Versorgung, physische Erziehung, im Sinn von körperlicher, ist die Zeit, in der man die Natur nicht stören dürfe. Alles Künstliche soll vom Kleinkind ferngehalten werden. Als nächstes folgt die Übung und Bildung der Gemütskräfte, das bedeutet physische Erziehung im weiteren Sinne, die Entwicklung der oberen und unteren Kräfte des Erkenntnisvermögens⁵⁷. Am Ende steht die Begründung des *Charakters*, der nach Kant nicht von Natur aus gegeben ist, sondern erworben, angeeignet werden

55 Zivilisation meint, den Zögling für allerlei Zwecke zu erziehen, die gut sind, wie zum Beispiel den Menschen als letzten Zweck anzusehen. Moralisieren heißt, dass der Zögling diese guten Handlung auch machen will. Dass er verstanden hat, weshalb er so handeln soll und dies nicht nur mechanisch macht. Zivilisiert handeln heißt: pflichtgemäß, oder legal, moralisch handeln heißt: aus Pflicht.

56 So hält Kant nichts von Erziehern, besonders Eltern, die die Entwicklung zu beschleunigen versuchen, zum Beispiel stolz darauf sind, wenn ihre Kinder „frühzeitig altklug reden können“ (Kant 2; 1977; S. 745).

57 Den unteren Kräften entsprechen die Sinne, den oberen der Verstand und die Vernunft. Das obere Erkenntnisvermögen besteht darin „(mittel- oder unmittelbar) zu urteilen“ (Krainer; 1980; S. 23). Dass der Mensch diese Urteilskraft besitzt, ist auf seine Konstitution zurückzuführen; „Tiere können nicht urteilen, Gott braucht nicht zu urteilen“ (Krainer; 1980; S. 25), der Mensch stellt ein Zwischenstadium dar.

muss und dies nicht „nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion“ (Kant 2; 1977; S. 637), also auf einen Schlag, einer einmaligen EntschlieÙung gemäß, die dazu führt, dass nicht mehr nach Neigungen, sondern allein aus Pflicht gehandelt wird. Dies meint praktische Erziehung im engeren Sinne, sie ist es, die zur Moralisierung führt. Der physischen Erziehung folgt die praktische oder moralische. Letztere ist diejenige Erziehung, die den Menschen zur Persönlichkeit hin erzieht, die sich frei entscheiden kann und von selbst moralisch handeln will.

Ihren Anfang nimmt diese Entwicklung mit dem Streben des jungen Persönchens, „einen eigenen Sinn“ (Kant 2; 1977; S. 410) zu haben und zu behaupten, auch, sich Gefährlichem zu nähern, um die eigenen „Kräfte zu versuchen“ (Kant 2; 1977; S. 596). Dieser Drang nach der Freiheit der (anfangs noch moralfreien) Selbstbestimmung, später zur moralischen Handlung der Vernunft nach, macht den Menschen besonders, gibt ihm die Sonderstellung in der Natur. Zuerst ist der Mensch ein *zur Vernünftigkeit nur begabtes Wesen* (animal rationabile), durch Erziehung wird diese Möglichkeit ausgearbeitet und der Mensch wird zum *vernünftigen Wesen* (animal rationale). Diese potentielle Vernunftbegabtheit meint nicht, dass das vernünftige Handeln quasi genetisch in dem Menschen angelegt wäre und, wenn es nicht gehindert wird, ohnehin zum Vorschein kommen würde, es bedeutet eher, dass die Begabung zum vernünftigen Handeln „vorausgesetzt“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 178) werden muss, die sich durch die richtige Erziehung erst entfalten kann. Kant entgeht mit dieser Beschreibung dem Problem, das sich zwangsläufig beim Denken der angeborenen Vernunft ergibt. Wäre der Mensch von Natur aus mit dem vernünftigen Handeln versehen, dann könnte er gar nicht anders als vernünftig handeln. Dies hätte zwei Konsequenzen: zum Einen würde der Mensch nicht für sein Tun verantwortlich gemacht werden können, denn alles Böse das er tut, wäre von seinem Milieu, der Gesellschaft bedingt und selbst der Unmoralischste wäre entlastet. Zum Anderen wäre die für Kant wichtige Differenz im Menschen zwischen dem zum Tierreich gehörenden und dem rationalen Wesen verwischt. Bei Kant kommt jedoch gerade aus dieser Zweiteilung der Natur des Menschen die Möglichkeit moralisch zu handeln. Damit stellt sich Kant gegen Rousseau und dessen Annahme vom angeborenen natürlichen Guten. Dies wird bei Kant zum *potentiellen* Guten, das sich erst herausstellen muss, das erst zu einem *guten Willen* werden muss. Nach Rousseau kann der Mensch im Naturzustand, abseits der Gesellschaft, nicht anders als so zu handeln, wie es für ihn und andere am zuträglichsten wäre, erst in der Zivilisation ergibt sich das Gegenteil. Bei Kant lebt der Mensch, egal ob allein oder in Verbindung mit anderen so lange als sich seinen Neigungen ergebenden Wesen, bis er den Sprung in das Handeln nach vernünftigen Maximen tut. Erst mit diesem Sprung ergibt sich die Moral.

Erst nach und nach ordnet der Verstand die Eindrücke der Außenwelt. Solange dies noch nicht bis zu einem gewissen Grade fortgeschritten ist, braucht das Kind Hilfe bei dieser Ordnung und muss

von den gefährlichen Dingen, die ihm in der Welt begegnen geschützt werden. Unter *Zucht* versteht Kant die für den Menschen notwendige Motivation zur Erstellung eines eigenen Verhaltensregelwerks, was zu Anfang noch nicht vom Kind selbst gewährleistet werden kann und deshalb von dem Erzieher bewerkstelligt werden muss. Dieses Verhaltensregelwerk geht von einem zuerst erreichten pflichtgemäßen Handeln in ein durch moralische Maximen bedingtes Handeln aus Pflicht über. Die anfängliche Zucht ist so vor allem als „negative Erziehung“ (Kant 2; 1977; S. 698) zu verstehen, da das Kind hier nur von etwas abgehalten wird, was der Entfaltung des menschlichen Zwecks unzuträglich ist, so wie zum Beispiel die Gewohnheit aus Gemächlichkeit und Faulheit. Den positiven Aspekt der Erziehung macht die *Unterweisung* aus. Zur Förderung der physischen Erziehung gehört bei Kant, so wie Rousseau dies beschrieben hatte, dass dem Kind der Gebrauch des eigenen Geistes und der eigenen Hände vor dem Umgang mit Werkzeug nahegelegt wird; so soll es zum Beispiel eine Entfernung mit Hilfe des Augenmaßes, die Zeit mit einer Sonnenuhr ermitteln, auch schwimmen lernen, bevor es ein Boot benutzt. „Es kommt darauf an, daß die natürliche Geschicklichkeit kultiviert werde“ (Kant 2; 1977; S. 725). Zu dieser Kultivierung gehören das Spiel gleichermaßen wie die Arbeit. Erstere ist die „freie“, Letztere die „scholastische“ (Kant 2; S. 729). Beides erhält sich bis ins Erwachsenenalter, da, wenn man zum Beispiel einen „Spaziergang“ (ebd.) unternimmt, man es um des Zweckes des Spazierganges Willen tut, so wie es im Spiel, und wenn man geht, um ein Ziel zu erreichen, dies auf einen anderen Zweck hin tut, das Gehen dabei eher Arbeit entspricht – dies Tätigsein, obwohl es keinem Zweck entspricht als der Tätigkeit selbst (siehe dazu auch zum Beispiel das Kartenspiel) ist dem Erwachsenen ebenso eigen wie dem Kinde schon das Tätigsein, auf einen anderen Zweck hin, wobei diese Tätigkeit dann eher aus Zwang passiert. Kinder also ausschließlich spielerisch an die Welt herangehen zu lassen missbilligt Kant⁵⁸. Durch das Aufzeigen von Handeln nach Zwecken und Handeln zum bloßen

58 In Bezug auf die Arbeit kann die Schule nützlich sein, da sie eine „zwangmäßige Kultur“ (ebd.) darstellt. „Mit dem Botanisieren, mit der Mineralogie, und der Naturbeschreibung überhaupt den Anfang machen, von diesen Gegenständen einen Abriss zu machen, das gibt dann Veranlassung zum Zeichnen und Modellieren, wozu es der Mathematik bedarf. Der erste wissenschaftliche Unterricht bezieht sich am vorteilhaftesten auf die Geographie, die mathematische sowohl, als die physikalische. Reiseerzählungen, durch Kupfer und Karten erläutert, führen dann zu der politischen Geographie. Von dem gegenwärtigen Zustande der Erdoberfläche geht man dann auf den ehemaligen zurück, gelangt zur alten Erdbeschreibung, alten Geschichte u. s. w.“ (Kant 2; 1977; S. 733). Von der institutionellen Erziehung hält Kant ansonsten nur insofern etwas, als sie nützlich ist, wenn sich Geister, die die Idee der Entwicklung der Menschheit vor Augen haben, für sie verantwortlich zeigen. Die eigentliche Anstrengung aber fängt im Privaten an. Genauso wie Rousseau bevorzugt Kant die Erziehung durch einen Privatlehrer, dem „Hofmeister“ (Kant 2; 1977; S. 709), der den Zögling in den Belangen des Lebens anführt und ihn nicht nur über Wissenschaften, Künste, bloß akademische Dinge belehrt; die öffentliche, institutionelle Erziehung kann im besten Falle nur die „Beförderung einer

Mittel kommt es beim Kind eher zur Erkenntnis der Unterscheidung zwischen diesen beiden Herangehensweisen auch später, wenn es um den moralischen „Gebrauch“ der Menschen als Zweck und nicht als Mittel geht.

Alles, was das Kind lernt, soll einen Bezug zur Wirklichkeit haben, bloßes Wissen aus „Romanen“ (ebd.) ist ihm unzutraglich⁵⁹. Diese Art von Zerstreuung führt zu einem Hang zur *Zerstreuung* überhaupt, die hinderlich ist, um die Talente zur vollen Entfaltung zu bringen. Lesen und Schreiben sind zwar sehr wichtig, doch sollten das Gedächtnis und der Verstand auf andere Art gebildet werden⁶⁰. Hierbei wichtig ist, dass dem Zögling gleich der Unterschied zwischen *Wissen*, bloßem *Meinen* und *Glauben* nahegelegt wird⁶¹, so lernt er den richtigen Gebrauch der Ideen. Nur so wendet er sein Wissen nicht bloß mechanisch an, sondern unterlegt es einer Regel, die es gut und durch eigene Kraft nachvollziehen kann. „Ein richtiger Verstand, geübte Urteilkraft, und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellektuellen Erkenntnisvermögens aus; vornehmlich sofern dieses auch als Tüchtigkeit zur Beförderung des praktischen, d. i. zu Zwecken, beurteilt wird“ (Kant 2; 1977; S. 507)⁶². Die höchste Stufe in diesem Sinne ist es, auf *Maximen* zu kommen, die die echte Moralisierung bedingen, die nicht nur die gelernten Regeln

guten Privaterziehung“ (ebd.) bedeuten. Unnütz ist die Schule aber nicht, denn in ihr lernt das Kind kennen, dass es nicht nur seine eigene Freiheit ausleben kann, sondern dies mit Rücksicht auf die Freiheit anderer tun sollte, es lernt den Gegenpol des Gesellschaftlichen zu seinen eigenen Interessen kennen; dies sollte aber immer in Hinsicht darauf passieren, dass das Kind eine gesunde „Geselligkeit“ (Kant 2; 1977; S. 745) entwickelt. Daneben hat die Arbeit den positiven Aspekt, dem Kind den „größten Sinnesgenuß, der gar keine Beimengung von Ekel mit sich führt“ (Kant 2; 1977; S. 613) zu bereiten: nämlich die *Ruhe nach der Arbeit*.

59 Kant spricht sich negativ gegen die Belletristik, aber doch positiv gegenüber der Poesie aus, die einerseits ein gutes Mittel darstellt, um Dinge zu memorieren, andererseits der „Blüte“ der Kultivierung entspricht, wohingegen jedoch die Wissenschaft immer doch die „Frucht“ (Kant 2; 1977; S. 577) bleibt.

60 Kant spricht in diesem Zusammenhang vom *Memorieren* (Kant 2; 1977; S. 487), also dem Erfassen von etwas ins Gedächtnis. Dies kann *mechanisch*, *ingeniös* oder *judiziös* sein.. Erstes meint das bloße Auswendiglernen, Zweites meint die Assoziation und Drittes das Bilden eines Systems, nachdem erinnert wird. Kant bemerkt jedoch, dass es „eine Gedächtniskunst (ars mnemonica) als allgemeine Lehre“ (Kant 2; 1977; S. 489) nicht geben kann, der Zögling also selbst Methoden zu entwickeln angehalten werden soll.

61 „Ein richtiger Verstand ist der: welcher nicht sowohl durch Vielheit der Begriffe schimmernd ist, als vielmehr durch Angemessenheit derselben zur Erkenntnis des Gegenstandes, also zur Auffassung der Wahrheit, das Vermögen und die Fertigkeiten erhält.“ (Kant 2; 1977; S. 506)

62 Um diesen praktischen Bezug herzustellen können angegebene drei Begriffe auch gleichgesetzt werden mit: Kultur = Verstand; Zivilisation = Urteilkraft; Moralität = Vernunft. Dies meint die Betrachtung des Guten hinsichtlich seines Zweckes und seiner objektiven Bedeutung; ebenso geschieht dies bei der Betrachtung des Menschen als lebendes, vernünftiges und Vernunftwesen, also als Tier, Mensch, Person.

nachbetet, sondern aus dem Selbstdenken, einer *Selbstgesetzgebung*⁶³ entsteht. „Nach Maximen soll das Kind handeln lernen, deren Billigkeit es selbst einsieht“, sie müssen „aus dem Menschen selbst entstehen“ (Kant 2; 1977; S. 740). Damit kommt es zur Ausbildung der *Weisheit*, die sich auf drei führende Maximen stützt: „1) Selbstdenken, 2) sich (in der Mitteilung mit Menschen) an die Stelle des anderen zu denken, 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“ (Kant 2; 1977; S. 511).

„Kinder werden verzogen, wenn man ihren Willen erfüllt und ganz falsch erzogen, wenn man ihnen Willen und ihren Wünschen gerade entgegen handelt“ (Kant 2; 1977; S. 738). Wie Rousseau meint Kant damit, dass das Kind das Mögliche verlangen können soll, das Unmögliche nicht, die Aufgabe der Eltern ist es dann, zu erklären, warum etwas unmöglich ist. Damit lösen sich viele Probleme, die aufkommen, wenn Erzieher in diesem Punkt kategorisch nachgeben oder verbieten, ungeachtet desjenigen, was das Kind verlangt. Wird das Kind auf die praktische (noch nicht unbedingt moralische) Anwendbarkeit seiner Begriffe in der Welt erzogen, so erbittet das Kind nur das, was zu bekommen möglich ist und muss nicht zetern, wenn es nicht bekommt was es will, weil es lernt, dies nicht zu verlangen, noch übertrieben bitten, weil es dessen nicht bedarf, wenn das Gewollte sinnvoll ist. Dabei wird vom Erzieher eine gewisse Strenge und Konsistenz verlangt, er darf nicht einmal so, dann so entscheiden, denn das verwirrt den Zögling, ein Maß an Konsequenz hilft dem Kinde sich Klarheit zu verschaffen. Dies führt auch zum Zwang, oder *Gehorsam*. Der *absolute* Gehorsam ist wichtig, um das Kind auf die Gesetze der Gesellschaft vorzubereiten, der *freiwillige* Gehorsam, also den „für vernünftig erkannten Willen eines Führers“ (Kant 2; 1977; S. 741) anzuerkennen, ist wichtig um im Vertrauen zum Lehrer sich überhaupt zur Selbstentfaltung erziehen zu lassen. Zur Ausbildung der Autonomie des Zöglings bedarf es dem Beweis, „daß man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche seiner eigenen Freiheit führt, daß man es kultiviere, damit es einst frei sein können, d. h. nicht von der Vorsorge anderer abhängen dürfe“ (ebd.).

„Kultur“ kommt etymologisch von dem lateinischen Ausdruck „cultura“, was soviel wie Ackerbau bedeutet. Der Ausdruck setzt sich aus zwei Wörtern zusammen: *cultus*: die Pflege und *colere*: bebauen, pflegen, ehren - „In diesem wörtlichen Sinne hat Kultur also etwas mit Weiterentwicklung und Veredlung einer Sache zu tun.“ (Kauder/Fischer; 1999; S. 117). Zurück geht die metaphorische Bedeutung auf Cicero, der von der *cultura animi* sprach, doch erst im achtzehnten Jahrhundert bekam es von Puffendorf die erste auch heute noch gebräuchliche Konnotation. Kultur tritt in zwei Weisen auf: aktiv als Persönlichkeitsformung und passiv als das, was die Gesellschaft ausmacht –

63 Die Selbstgesetzgebung ist hierbei von der Selbstbestimmung zu unterscheiden. Letztere meint das bloß willkürliche Handeln, also der Umsetzung der Wünsche in konkrete Handlungen. Ersteres meint eine Unterstellung der Willkür unter einen Willen zum Handeln nach Maximen der (reinen) praktischen Vernunft.

beide Bedeutungen bedingen sich gegenseitig, die zweite scheint das Resultat der ersten zu sein. Die Kultur als gesellschaftliches Phänomen und damit als Kunst, Wissenschaft und so weiter sieht Kant zwar nicht so negativ wie Rousseau, aber auch bei ihm kann sie nichts zum Fortschritt in der Menschheit betragen, bleibt höchstens unvollkommene Pflicht des Einzelnen sich selbst gegenüber. Grundsätzlich ist – auch bei Kant – Kultur das Gegenteil der Natur, dies wie bei Rousseau. Hier kommt *Freiheit*⁶⁴ ins Spiel, denn alles, worin sich der Mensch über seine natürliche Veranlagung erheben kann, geschieht durch seine Freiheit das zu tun. Freiheit für den Zögling meint, dass dieser sich seine eigene Erhaltung sichern und geistiges Material sammeln kann, wenn dies nicht die Freiheit eines anderen einschränkt. Zwang ist damit aufs Engste mit der Ausübung der Freiheit verbunden - dabei jedoch mit dem Beschützen des Kindes vor Schaden, den es durch den Gebrauch und die Ausübung der Freiheit erleiden kann aber auch in vielleicht noch höherem Maße mit der Abhaltung von der Einschränkung anderer - verbunden. So ist die Zucht als Zwang bei Kant keine gesetzliche Regelung, kein reines pädagogisches Postulat oder bloße Disziplinierungshilfe, sondern soll zur Ausbildung der selbstgewollten Handlung werden, die auf Maximen basiert. Als Beispiel für diesen Anspruch kann die Scham gesehen werden. Die Scham ist dem Menschen nur aus dem Grund gegeben, damit er sich verrate wenn er lügt. Verlangen Eltern und Erzieher also nur, dass das Kind sich schämen soll, wenn es lügt, nicht aber in anderen Belangen, wie zum Beispiel, wenn „es sich den Finger in den Mund steckt“ (Kant 2; 1977; S. 738), denn das ist zwar nicht den gesellschaftlichen Regeln konform, aber nicht unmoralisch, so wird es diese nützliche Scham in Bezug auf die Lüge sein Leben lang bewahren, wird am ehesten ein Mensch der „Wahrhaftigkeit“ (Kant 2; 1977; S. 744) werden.

Dieses Beispiel gibt gleich einen Hinweis auf die Kantische Konzeption des *Strafens*; körperliche Züchtigung lehnt er wie Basedow ab – diese würden keinen guten Charakter zu entwickeln helfen -, nur die moralische Strafe, zum Beispiel eben wenn das Kind lügt, sei angebracht. Dabei wird dem Kind mit Enttäuschung begegnet, damit es einsieht, dass es nach einer falschen Maxime gehandelt hat. Grundsätzlich steht Kant nahe bei Rousseau, wenn er die beste Art der Bestrafung in der natürlichen sieht, die sich aus der Notwendigkeit der Dinge ergibt. Wenn das Kind falsch handelt, wird es nur dadurch bestraft, dass es die notwendigen Folgen seines Tuns spürt. Dabei soll aber natürlich das Kind vor schlimmen, also gesundheitsschädlichen und anderen wirklich schädlichen Folgen bewahrt werden. In diese Fragestellung gehört auch der Anspruch, dass Bestrafungen niemals im Zorn auferlegt und ausgeführt werden (wie es besonders bei den körperlichen

64 Freiheit hat hier eine andere Bedeutung als in der ersten und zweiten Kritik. Sie steht hier nicht Notwendigkeit oder dem Naturwesen gegenüber, sondern dem erzieherischen Zwang.

Züchtigungen passiert), sondern immer besonnen aufgezeigt werden muss, wofür das Kind bestraft wird und das Gefühl vermittelt werden soll, dass die Strafe nur dazu dient, um die Entwicklung und Entfaltung des Selbstdenkens des Zöglings zu befördern. Je nach Entwicklungsstand wird früher eher mit der natürlichen Strafe und auch mit dem Zwang gearbeitet, später eher mit moralischen Mitteln, zum Beispiel der „Entziehung der Achtung“ (ebd.). Kant geht es um den zwar pädagogisch motivierten, jedoch von moralischen Grundlagen bedingten Gedanken, das Kind seine eigene Freiheit ausleben zu lassen, dies jedoch nicht auf Kosten von anderen – dies zu lernen ist ein Grundmotiv der Erziehung überhaupt. Wird Zwang bloß zum Instrument der Disziplinierung, ohne dass dieser kategorische Anspruch dahintersteckt, dann wird Erziehung zur Dressur, zur rein mechanischen. Der Erzieher muss dem Kind beweisen, das heißt durch vernünftige Argumente zeigen, dass man nur Zwang auf es ausübt, damit es seine eigene Freiheit ausleben lernt – also geht es um einen „in und auf Vernunft gründenden Zwang“ (Kauder/Fischer; S. 126). Es soll dahin gebracht werden, nicht in der Wildheit zu verbleiben, sondern seine Freiheit der Willkür sich in die Freiheit verwandeln zu lassen, die autonom, gesellschaftlich und sittlich ist. Dies macht den Hauptteil der *praktischen* Erziehung aus, die der *physischen*, bloß auf Erhaltung orientierten Erziehung gegenübersteht. Letztere ist von vielen verschiedenen Faktoren abhängig und bloß für die gegenwärtige Erhaltung gut. Erstere soll den Willen zum moralischen Handeln beim Zögling forcieren. Wird nicht von Anfang Wert auf die Kultivierung gelegt, dann ist dies nicht so fatal, weil nachholbar – prinzipiell steht jeder wohl Zeit seines Lebens im Dienste der Selbstkultivierung -, wird jedoch kein Wert auf Disziplin im Sinne der Zucht gelegt, kann dies nie mehr nachgeholt werden und es wird sich nur schwerlich eine Moralisierung ergeben. Wenn beispielsweise ein Kind, dem früher alle Freiheit gelassen wurde und das nie den Gegenpart zu seiner eigenen Freiheit, die der anderen Teilnehmer an der Gesellschaft nämlich, kennengelernt hat, die Freiheit beschnitten wird, weil es eben jemand anderen eingeschränkt hat, wird es dieses nicht verstehen, zwar aus Gehorsam aufhören, aber mit Wut im Herzen statt Verständnis für die Maßnahme davongehen. Erst die Erfahrung, dass man seine eigene Willkür in gewissem Maße aufgeben muss, um einer vernünftigen Entscheidung zu folgen, die sich immer auch auf die willkürliche Selbstbestimmung aber auch willentliche Selbstgesetzgebung anderer bezieht, führt zur Ausbildung des moralischen Wesens, das sich hin zu seiner, durch die Vernunft gebotene und gestützte, Autonomie entwickeln kann. *Autonomie* bedeutet bei Kant also nicht nur *Selbstbestimmung*, also das Recht der Menschen, „die für sie relevanten Entscheidungen aufgrund ihrer eigenen Auffassungen treffen zu können“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 1), die Abwehr aller inneren und äußeren Hindernisse auf dem Wege zum Selbstgewollten, was die Möglichkeit, und die Freiheit der Art der das Vollzugs der Selbstbestimmung, was die Verwirklichung betrifft, sondern eine *Selbstgesetzgebung* in moralischer

Hinsicht. Diese verlangt, dass kein anderer Beweggrund für die Handlung vorliegt, als das Gesetz der Vernunft in Form von Maximen, die dem kategorischen Imperativ entsprechen. Dies Gesetz ist dadurch, dass es für jeden gelten kann gleichzeitig die Grundlage für ein friedliches und moralisches Zusammenleben. Bei der Autonomie ist der Schnittpunkt zwischen Erziehung des Einzelnen und Erziehung der Gesellschaft erreicht.

2.2. Erziehung bezogen auf den Gattungsbegriff „Mensch“

Eine Generation erzieht die nächste und durch die sich in jeder Generation noch ergebenden Widrigkeiten bedingt schreitet die Erziehung in der Geschichte voran. So kommt es nach Kant zum Fortschritt der Menschheit, der in der Entfaltung und Entwicklung des im Menschen Angelegten hin zu dessen Endzweck, besteht. Den Anfangspunkt macht der Mensch der Natur, der allerdings nicht wie bei Rousseau dem „edlen Wilden“ entsprach, sondern einem rohen Vernunftwesen, das diese Vernunft erst zur Blüte zu bringen hat. So sind beim Kind schon früh die „Vorschriften der Vernunft“ (Kant 2; 1977; S. 698) zu fördern, damit es sich so bald wie möglich aus der natürlichen Wild- und Rohheit befreien kann. Dies, damit es sich schnell an die Gesellschaft gewöhnt und ihre Regeln, damit der junge Mensch nicht später immer wieder von den „Stößen“ getroffen wird, wenn er sich „in die Geschäfte der Welt“ einlässt (ebd.). Ein wirklicher Fortschritt in der Menschheitsgeschichte wäre dann vollbracht, wenn die Menschen nach den ihnen allen innewohnenden Grundlagen der Vernunft handeln würden, „diese Grundsätze müßten ihnen zur anderen Natur werden“ (Kant 2; 1977; S. 701).

Der Entwurf einer Theorie der Erziehung ist ein herrliches Ideal, und es schadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande sind, es zu realisieren. Man muß nur nicht gleich die Idee für schimärische halten, und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse bei ihrer Ausführung eintreten. Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. (Kant 2; 1977; S. 700)

Es gibt zwei Arten von Erziehung: mechanisch und judiziös; die rein *mechanische* Erziehung, also die, die sich bloß mit dem beschäftigt, was dem Menschen schädlich und nützlich ist, „muß sehr viele Fehler und Mängel an sich tragen“ (Kant 2; 1977; S. 703), da sie keinem Plan untersteht, sondern nur auf die jeweilige Situation bezogen agiert. Dies entspricht der Situation, wenn in der Abfolge der Erziehenden niemals eine Weiterentwicklung stattfinden würde, wenn sich niemand, über den Plan der Erziehung Gedanken machen und am Ende sie gar zur Wissenschaft machen

würde⁶⁵. Wenn aus der – ungeschichtlichen – bloßen mechanischen Erziehung eine wird, die sich ihrer Grundideen bewusst wird und deshalb an der stetigen Verbesserung des gesamten Menschengeschlechts in der Geschichte interessiert ist, wird sie zur *judiziösen*. Aus dieser Überlegung ergibt sich ein Grundprinzip der Kantischen Pädagogik: diese soll immer auf die zukünftige Besserung der Menschheit gerichtet werden und nicht so, wie es für das Gegenwärtige am besten wäre – der Zögling soll so „der I d e e der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden“ (Kant 2; 1977; S. 702). Auf die Art wird auch immer mehr indirekt für einen guten gegenwärtigen Zustand getan. „Gute Erziehung gerade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt“ ebd.).

Beim Menschen ist der Drang der und zur Freiheit⁶⁶ der Willkür so groß, dass es einer Abschleifung dieser noch rohen Freiheitssehnsucht bedarf. „Bei den Menschen ist, wegen seines Hanges zur Freiheit, eine Abschleifung seiner Rohigkeit nötig; bei dem Tiere hingegen wegen seines Instinktes nicht“ (Kant 2; 1977; S. 699). Der Instinkt der Tiere fehlt dem Menschen und so kann das Tier alles, das es zum Überleben braucht, von Natur aus. „Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht“ (ebd.), deshalb muss beim Menschen alles herangebildet werden und da der Mensch, anders als das Tier über die Freiheit der Willkür und zusätzlich über die Freiheit der Vernunft verfügt, gehört auch die zweite zu dieser Ausbildung. Der Mensch ist erst durch die Anleitung zum Gebrauch seines Verstandes wieder auf derselben Ebene wie das Tier zu bringen; er kann sich, trotz seines Standes als Mängelwesen, nun wieder selbst versorgen, auch ohne den Instinkt dafür. Erst durch die Anleitung zum Gebrauch seiner Vernunft allerdings erfüllt er den vollends abgeschlossenen Übergang zum Wesen menschlicher Natur.

Ein großes Problem ist, dass der Mensch keine solch vollkommene Erzieherin hat wie es die Natur für die Tiere ist. Der Mensch wird durch einen anderen oder durch andere Menschen erzogen, die selbst nicht vollkommen sind, so wird der Zögling voraussehbar wieder zum unvollkommenen Erzieher werden und so fort. Eine Besserung gibt es nur für das ganze Menschengeschlecht in der Geschichte, nicht für den Einzelnen, da dieser sich nicht notwendig zu seinem Fortschritt entwickeln, die Gattung allerdings sich aufgrund der Widrigkeiten, die ihr im Laufe der Geschichte begegnen, befreien muss. „Das Telos, auf das Kant die Pädagogik in Anspruch nimmt, besteht also in der allmählichen generationenübergreifenden Vervollkommnung der Menschheit als Gattung“

65 Wissenschaft kann sie deshalb sein, weil sie sich ebenfalls auf synthetische Urteile a priori bezieht, die Vorgaben der reinen praktischen Vernunft, im Handeln des zu Erziehenden konkretisiert.

66 Das Streben nach Freiheit gehört nach Kant zu den „natürlichen (angeborenen) Leidenschaften“ (Kant 2; 1977; S. 602) und ist dabei die „heftigste“ (ebd.).

(Kauder/Fischer; 1999; S. 99). Dies ist allerdings ebenfalls so wie die persönliche Entwicklung nur regulativ vorgestellt und wird nie einen realen Abschluss finden. Dies ist Kants Versuch, den Zirkelschluss zu lösen, der sich dadurch ergibt, dass unvollkommen Erzeugene wieder erziehen; Kant verschiebt die Antwort auf die Geschichte, in der sich der Fortschritt notwendig ergibt. Dem anderen Zirkelschluss, quasi von der anderen Seite her, also: Autonomie durch Heteronomie - „Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab“ (Kant 2; 1977; S. 702) – kann auf diese Weise allerdings nicht begegnet werden. Denn dieser meint den Aufbruch in die Autonomie, so wie sie Kant verstanden hat, also als moralische Selbstgesetzgebung durch die eigene Vernunft. Wie dies bewerkstelligt werden sollte, war das große Paradox der Erziehung im Zeitalter der Aufklärung und ist es noch. Was Autonomie im Sinne der Aufklärung bedeutet, soll nun im Weiteren dargestellt werden. Dabei scheint es unausweichlich, den Weg über Kants erkenntnistheoretische Schriften über seine die Ethik betreffenden bis hin zu den politikphilosophischen zu gehen.

2.2.1. Die reine Vernunft

Kants Werk kann anhand der vielzitierten drei Fragen dargestellt werden, die er selbst gestellt und um eine vierte, umfassende erweitert hat: *Was kann ich wissen?* also die Frage nach der Metaphysik; *Was soll ich tun?* die Frage der Moral; *Was darf ich hoffen?* betrifft die Frage der Theologie und *Was ist der Mensch?* Als überspannende Frage betrifft die Anthropologie⁶⁷. Die jeweils einzelnen Antwortversuche finden sich in allen Schriften. Die einflussreichste von ihnen ist wohl die *Kritik der reinen Vernunft* von 1781. Kant rechnet bei der Veröffentlichung zunächst mit einem großen Echo, da sich viele seiner Kollegen sehr gespannt auf dieses Werk gegeben hatten. Nach elf Jahren, in denen sich Kant in eine große Stille zurückgezogen hatte, blieb das Echo jedoch aus. Nicht nur, weil so viel Zeit seit der letzten großen Veröffentlichung vergangen war, sondern auch, weil die Leserschaft erst zögerlich zu begreifen begann, welche radikale Wende in der Philosophie dies Werk bedeutete, der Ansatz Kants erst langsam als das epochale Werk gesehen wurde, das es ist - viele Zeitgenossen beschwerten sich zuerst über die Dunkelheit der Begriffe darin - und zudem, weil Kant sich gegen die Analytik stellte und ausdrücklich eine in dieser Zeit nicht verbreitete, synthetische Philosophie betrieb⁶⁸.

67 Diese teilt Kant in vier Teilbereiche: 1. moralisch oder didaktisch, 2. physiologisch, 3. pragmatisch, 4. die *conditio humana* als synthetisches, nicht-reines Apriori. (Höffe; 2001; S. 130).

68 Welchen Umschwung die erste Kritik bringen würde, zeigte sich zudem auch erst, als seine säkulare Bedeutung wuchs.

Kant beabsichtigte, die Metaphysik im herkömmlichen Sinne zu verwerfen und sie vom „Vernunftsystem“ zu einer Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft zu machen. Vor der ersten Kritik war schon das Werk *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (1756) erschienen, in dem er schon erste Anstrengungen unternahm, um das später für ihn so wichtige Konzept der Vernunft zu erarbeiten⁶⁹: „Die Vernunft bietet uns die Chance, die Ursachen der Katastrophen zu ermitteln, mit der Ursachenerkenntnis aber geht die Erwartung einher, dass man sich vor den Wirkungen besser schützen kann.“ (aus: *Über die Ursachen der Erderschütterungen*; Gesammelte. Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, Bd I, S. 419; Edmundts [Hrsg.]; Gerhardt; 2000; S. 22). Die Vernunft erfüllt für Kant zu der Zeit drei Aufgaben: 1. leitet sie die menschliche Erkenntnis an, um sie auf Ursachen und Gründe zu führen (theoretische Leistung), 2. eröffnet sie die Chance zu vorbereitenden und vorbeugenden Handlungen (technisch-pragmatische Leistung) und 3. spornt sie an, wirklich zu handeln (praktische Funktion). Der spätere Vorzug der praktischen vor der reinen Vernunft zeigt sich schon in der Schrift über das Erdbeben von Lissabon. 1766 erschienen die *Träume eines Geistersehers*. Dort bringt Kant zum ersten Mal eine heftige Kritik an der Metaphysik in dem von ihm so gesehen falschen Sinne an. Auf die erste Kritik folgten die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in denen das System der Kritik der reinen Vernunft nochmals etwas komprimierter vorgestellt wurde. Kant beschreibt laut Georg Krainer bereits in der vorkritischen Schrift *Träume eines Geistersehers* (1766) das Wesen der Kritik als Wissenschaft⁷⁰. In der *Kritik der reinen Vernunft* verwies Kant auf sein Zeitalter als das der Kritik,

69 Diese erste Ansätze einer praktischen Vernunft zeigen sich zum Beispiel in Aussagen wie: „Wir wohnen ruhig auf einem Boden, dessen Grundfeste zuweilen erschüttert wird. Wir bauen unbekümmert auf Gewölben, deren Pfeiler hin und wieder wanken und und mit dem Einsturze drohen. Unbesorgt wegen des Schicksals, welches vielleicht von uns selbst nicht fern ist, geben wir statt der Furcht dem Mitleiden Platz, wenn wir die Verheerung gewahr werden, die das Verderben, das sich unter unseren Füßen verbirgt, in der Nachbarschaft anrichtet.“ (Edmundts [Hrsg.]; Gerhardt; 2000; S. 22; aus: Kant – *Über die Ursachen der Erderschütterungen*; ges. Schr. Hrsg v d Königli Preuß. Akad. D W, Berlin 1900 ff, Bd I, S. 419)

70 Der Skeptizismus könne keinerlei Gemeinwesen gründen, weil er weder einer Philosophie der Dogmatik, noch einer des kritischen Weltbegriffes folgen wolle. Rationalisten beschäftigen sich „in falscher Spitzfindigkeit mit Scheinaufgaben“ (Krainer; 1980; S. 21) und suchen nichts weiter als eine „Ausflucht des Verstandes“ (Krainer; 1980; S. 20), um sich den eigentlichen Vernunftaufgaben zu entziehen. Kants „satirische Sprache ist das ästhetische Gegenstück zur szientifisch-kritischen Sprache“ (Krainer; 1980; S. 8). Damit sondert sich Kant schon in dieser frühen Schrift von den beiden gängigen Lagern der Wissenschaftsauffassung ab.

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. (Kant; Anm.; 1974; S. 13)

Den Anfang macht die Überlegung, dass die europäische *Metaphysik*, die nach Kants Meinung in bloßen Vernunftteilen sich ergab⁷¹, auf soliden Grund gestellt werden sollte. Anfangs noch davor mit den Ideen der deutschen Aufklärer, die größtenteils *Rationalisten* waren, entfernte er sich doch immer mehr von ihnen⁷² und wendete sich dem *Skeptizismus* zu, wie ihn David Hume (1711 – 1776) vertrat. Mit dessen Schlussfolgerungen war er aber ebensowenig zufrieden wie mit denen der Rationalisten. Ausgangsproblem war, dass das empiristische Denken, demzufolge die Untersuchung der Gegenstände der Erfahrung immer weiter führt, ohne jemals einen letzten Grund angeben zu können, keine ursächlichen Begründungen liefern kann, während das rationalistische Denken, das die Vernunftgründe liefern, allerdings nicht deren empirische Beweise, keine Aussagen über die Gegenstände der Erfahrung machen kann, beide so nicht als Grundvoraussetzung für eine Wissenschaft dienen konnten. Auf einer Verschränkung des Empirismus und des Rationalismus baut die kantische Theorie auf. Kant versucht diese beiden Standpunkte zu vereinen, um die Metaphysik als Wissenschaft zu begründen. Die Metaphysik bis zu dieser Prüfung gehe nur ungerechtfertigt über das Empirische hinaus und nehme Zuflucht zu Grundsätzen, „die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnis steht“ (Kant; 1974; S. 11). Die Aufgabe, die sich die Metaphysik bis jetzt gestellt hatte, Kant zufolge hauptsächlich die Erklärung von Gott, dem freien Willen und der unsterblichen Seele, führt in *Aporien*, denn man kann ebenso viele gute Gründe dafür und dagegen aufbringen, es lässt sich jedoch kein empirischer Nachweis erbringen. „Das, was die Metaphysik ausmacht, das Übersteigen der Erfahrung, ist zugleich der Grund, der sie als Wissenschaft unmöglich macht“ (Höffe; 2007; S. 47). Um ihr eine legitime Grundlage zu geben,

71 Ein Begriff muss sich immer auf einen Gegenstand beziehen reine Logik ist abstrakt und läßt nur den „Schattenriß“ (Krainer: 1980; S. 25) der transzendentalen Logik erkennen.

72 Die Kritik Kants an den Rationalisten zeigt sich vor allem in der Kritik an der *analytischen Philosophie*. Den Verstand als Urteils- und nicht als Begriffsvermögen aufzufassen, das Urteil vom Begriff her zu fassen und als bloßes Gefüge darzustellen ist „die Verkehrtheit der historischen Form der Logik“ (Krainer; 1980; S. 25). Das Urteil ist das Wesen des Begriffs. Falsch an der analytischen Philosophie sei, dass sie versuche, objektive Zusammenhänge zu erzeugen, die allerdings im Objekt verbleiben und das Subjekt nicht mit einbeziehen. Die Einheit der Apperzeption im Ich, die transzendente Arbeit des subjektiven Bewusstseins, ist die Grundlage eines jeden Urteils.

vereint Kant geschickt Rationalismus und Empirismus miteinander. So gebe es auf der einen Seite, und damit spricht er für den Rationalismus, erfahrungsunabhängige Urteile und auf der anderen Seite, damit spricht er für den Empirismus, seien diese auf die Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt und ohne diese nicht beweisbar. Bei der Prüfung, wie weit die Vernunft über die Urteile, die aus der Verbindung von Anschauung und Denken entstehen, hinausgeht, entdeckt Kant, dass eben diese Urteile die Grenzen der Vernunft darstellen, über die hinauszugehen zu ebenjenen unzulässigen Spekulationen führt, die Kant in erster Linie Anlass waren, um sich überhaupt erst Gedanken über diese Thematik zu machen. Kant entdeckt, „daß sich alle Tätigkeit des Verstandes im Urteil über das Empirische erschöpft; Die Funktionen des Verstandes können aber insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann“ (Schultz; 1992; S. 102). Diese vollständigen Grundprinzipien des Verstandes, auf denen sich jedes Urteil aufbaut, findet Kant in den bei Aristoteles gefundenen, allerdings von ihm modifizierten *Kategorien*. Überarbeitet mussten diese deshalb werden, weil Aristoteles seine Kategorientafel nicht für den gleichen Zweck entworfen hat wie in Kant verfolgte. Aristoteles hat ohne eine Methode im Hinterkopf seine Einteilung aufgestellt. Dementgegen hatte Kant vor, die Kategorien als *reine Verstandesbegriffe* einzuführen, die der sinnlichen Anschauung zugrunde liegen – ohne die Verstandesbegriffe und die ebenfalls eingeführten *reinen Anschauungsformen Raum und Zeit* wäre das Subjekt nicht in der Lage, die über die Sinne vermittelten Anschauungen zu strukturieren und damit zu erkennen. Die reinen Verstandesbegriffe des Denkens, die grundsätzlich und vor aller Anschauung da sein müssen und die durch Raum und Zeit bedingten sinnliche Anschauungen, die die Realität außerhalb des Subjekts betreffen, bilden die beiden Elemente, aus deren Synthese sich das von Kant gesuchte *synthetische Urteil a priori* zusammensetzt. Die Anschauung ohne Verstandestätigkeit ist blind und die Verstandestätigkeit ohne Anschauung ist leer. Letztere betrifft das sich eröffnende Feld der metaphysischen Spekulation, die nach Kant nun nicht mehr als Grundlage gesicherter Erkenntnis gesehen werden kann, sondern nur Urteile des *Scheins* abzugeben vermag. Der Verstand ist das Vermögen, Regeln zu bilden und das Angesehene jenen zu unterstellen. Die Tätigkeit des Verstandes ist die Vernunft in weiterem Sinne. Die Vernunft im engeren Sinne ist das „Vermögen der Prinzipien, das die Vorstellungen des Verstandes zur Einheit bringt“ (Schultz; 1992; S. 106). Diese durch das *Urteil* erzeugte Einheit der Vorstellungen des Verstandes werden *Ideen* heißen. „Der Vernunft ist wesentlich eigentümlich, von den Vorstellungen des Verstandes fortzuschreiten hin auf eine Einheit, die nicht erkennbar ist“ (ebd.). Der Verstand macht die Einzeldinge erkennbar, die Vernunft strebt danach, sie einer bestimmten Idee und damit einer bestimmten Einheit zu unterstellen. Diese Einheit darf nicht mehr als wirklich betrachtet werden, da sie ins für den endlichen Menschen nicht erreichbare Unendliche

zielt. Die über die Grenzen des Verstandes hinausgehenden metaphysischen Überlegungen bedingen nach Kant drei Disziplinen: die *Psychologie*, die *Kosmologie* und die *Theologie*. Diese Dreiteilung entspricht den drei Ideen, die Kant diesbezüglich als die grundlegenden beschreibt: 1. die *unsterbliche Seele*, die die Einheit der Person bildet, 2. *Gott* als letzter Grund aller Dinge und 3. die *Freiheit des Willens*, die das Handeln des Menschen und seine Entscheidung erst möglich macht. Dass diese Ideen, obwohl sie vorausgesetzt werden müssen, keine Wahrheit ausdrücken, so wie es die vorkantische Philosophie noch behauptet hatte, zeigt Kant dadurch, dass er die *Paralogismen* und *Antinomien* aufzeigt, die sich beim Verfolgen dieser Fragen ergeben; die Punkte, an denen sich widersprechende Aussagen mit gleich starken Beweisen untermauerbar sind, also keine Aussage über deren Realität möglich ist. „Die reinen Ideen sind nicht länger – wie Kant sagt – konstitutiv, sondern regulativ, nicht länger auf Wirkliches gerichtet, sondern auf Mögliches und Erforderliches, nämlich auf die Einheit und den Zielpunkt der gesamten Erkenntnis, die es anzustreben gilt, ohne daß die Idee selbst mehr als die Richtung – regulativ – anzugeben vermag“ (Schultz; 1992; S. 111).

Kant schafft es im Endeffekt zwar nicht, die endgültig ausgearbeitete Wissenschaft dieser neuen Metaphysik abzuliefern, die sich eben innerhalb der Grenzen der Vernunft aufhält, allerdings beschreibt er die Methode, sie zu erreichen. Anhand von Logik, Mathematik, die anfangs in der *Kritik der reinen Vernunft* von ihren unzulässigen Inhalten befreit wurden und damit ihren rationalistisch-dogmatischen Stand verloren, ihren der reinen Vernunft nach wissenschaftlichen Status erhielten und der Naturwissenschaften in weiterer Folge, die als Wissenschaften ihre sichere Stellung erhielt, versucht Kant aufzuzeigen, wie die Metaphysik als Wissenschaft möglich ist. Die *Logik* ist danach die Vorstufe jeder Wissenschaftlichkeit, weil sie betreffend der Verstand nur mit sich selbst zu tun hat, die *Mathematik*, zuerst in der Form der Geometrie, beschäftigt sich mit wirklichen Objekten, denn Objekte der Geometrie werden konstruiert, nicht bloß in Gedanken, sondern auch in der Anschauung, jedes angeschaute Objekt muss nach eigenen Begriffen, also a priori konstruiert werden. „Die Mathematik als Wissenschaft verdankt sich also einer scheinbar unmöglichen Bedingung: einer subjektiven Voraussetzung, die gleichwohl objektiv gültig ist“ (Höffe; 2007; S. 54). Dies entspricht genau den synthetischen Begriffen a priori, die Kant sucht. Bei den Naturwissenschaften stößt Kant auf ein ähnliches Muster. Seit Francis Bacon, seitdem die Naturdinge durch Beschreibung und vor allem Berechnung wissenschaftlich untersucht werden, geht es nicht mehr darum, die Objekte als dem Beobachter äußerlich anzunehmen, sondern eben durch den Versuch, etwas am Objekt berechenbar zu machen, etwas Subjektives, Apriorisches hineinzulegen. Der Wissenschaftler sieht im untersuchten Objekt nur, was er schon im Verstande angelegt hat, allerdings aber auch nicht mehr als das, was ihm vom beschauten Objekt als Erfahrung

gegeben ist⁷³. Bei der Metaphysik als Wissenschaft schlägt Kant vor, „das erkennende Subjekt in eine schöpferische Beziehung zum Objekt“ (Höffe; 2007; S. 54) zu bringen⁷⁴. Es soll darum gehen, die Grenzen der Vernunft durch die *metaphysische Kritik* an ihr selbst zu erkennen und damit den Rahmen abzustecken, in dem menschliche Erkenntnis überhaupt möglich ist. Schaffte die Metaphysik das, dann erhielte sie nach Kant den Rang einer Wissenschaft. Deshalb ist es Kant darum zu tun, dies zu beweisen. Zum Einen tut er dies über die Erklärung der Grundsätze von Mathematik und Naturwissenschaft, zum Anderen dadurch, dass er aufzeigt, dass sich alles Denken außerhalb dieser Grenzen als in Antinomien führend herausstellt. Dies begründet die Transzendente Vernunftkritik, oder *kritische Transzendentalphilosophie*, das heißt: alle erfahrungsabhängigen, apriorischen Elemente werden methodisch zu finden und darzustellen versucht.

Den Begriff „transzendental“ gab es bereits im Mittelalter, bei Wolff erhielt er eine erkenntnistheoretische Konnotation. (Knoepfler; 1997; S. 16) doch erst Kant⁷⁵ hat ihn mit der strengen Bedeutung versehen, unter der wir ihn auch heute noch kennen.

Ebenso wie „transzendent“ und „Transzendenz“ gehört „transzendental“ zum lateinischen Verb „transcendere“, das wörtlich „über eine Grenze hinausgehen“ heißt. Während „transzendent/Transzendenz“ auf eine Welt jenseits unserer Erfahrungen weisen kann, lehnt Kant die Vorstellung ab, das „Jenseits“, die übersinnliche Welt, sei ein objektiver Gegenstand, von dem es im Bereich des Theoretischen eine gültige Erkenntnis geben könnte“ (Höffe; 2007; S. 68)

Transzendental heißt nicht, dass auf transzendente, also platonische oder religiöse Ideen zurückgegriffen wird, sondern heißt: in Anbetracht der Möglichkeiten im Subjekt, die dem erkannten Gegenstand ihre Struktur mitteilen⁷⁶. Transzendental ist somit die Erkenntnis, die auf ihre

73 Dies meint die „Kopernikanische Wende“ die das Kantische Denken vollführt hat: „Die Erkenntnis soll sich nicht länger nach dem Gegenstand, sondern der Gegenstand nach unserer Erkenntnis richten“ (Kant; 1974; S. 25) So werden aus Dingen Erscheinungen. Daher kann es auch keine Ontologie in früherem Sinne mehr geben.

74 Dieses „Subjekt“ hat nichts mit der geschichtlichen, genetischen oder persönlichen Verfassung des Einzelnen zu tun, „eine solche Bemerkung erschien Kant eher als unsinnig“ (Höffe; 2007; S. 56). Kant geht allein von dem aus, was alle Menschen gleich in sich haben, unabhängig von den einzelnen sich zeigenden Persönlichkeiten.

75 Nach Knoepflers Meinung hatte sich Kant das erste mal in einem Brief an Markus Herz von der Metaphysik und Transzendentalphilosophie der deutschen Aristoteliker losgesagt. (Knoepfler; 1997; S. 20). Den Unterschied mache vor allem die Frage nach synthetischen Urteilen a priori aus.

76 „Im vorrangigen Sinne bedeutet er [der Begriff: transzendental; Anm. d. A.] das auf das `daß` und `wie` der apriorischen Erkenntnisart Bezogene, d. h. das auf die im Subjekt liegenden vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit

eigenen Wirkungsweise gerichtete und damit gleichbedeutend mit der „Kritik der Vernunft an sich selbst“ (Schultz; 1992; S. 98) ist. Die transzendente Methode beschäftigt sich damit zu zeigen, ob Begriffe apriorisch sind und wenn, dann wie sich ihre Verbindung mit Anschauungen aufzeigen lassen⁷⁷. Damit kann weder die reine analytische, rationale noch die empirische Erkenntnis für sich alleine transzendent sein. Mit der transzendentalen Fragestellung versucht Kant Begrifflichkeit zu entdecken, die neben denen der Mathematik und der Naturwissenschaften für die Philosophie gelten. Mathematik und Naturwissenschaften können aber ohne Probleme weiterhin Gegenstand dieser Untersuchung sein. „Im Rahmen einer `metaphysischen` Erörterung bzw. Deduktion werden im Subjekt apriorische Vorstellungen aufgesucht, worauf die im engeren Sinn `transzendente` Erörterung bzw. Deduktion zeigt, wie die apriorischen Vorstellungen für eine objektive Erkenntnis unabdingbar sind“ (Höffe; 2007; S. 70).

Im Gegensatz zum Anspruch der Einzelwissenschaften, ihren Gegenstand zu untersuchen und Hypothesen darüber aufzustellen, die sich durch Empirie als wahr oder unwahr aufstellen lassen, stellt die Kritik diese Frage zur Seite und setzt an der Stelle an, wo es darum geht, ob und wie es möglich ist, eine Aussage über den Gegenstand zu machen, die notwendig und frei von Aporien ist. Dabei sind zwei Begriffspaare essentiell für die Kantische Philosophie: 1a. Die Erkenntnis *a posteriori*, das ist die Erkenntnis, die ihren Ursprung in der Erfahrung hat. 1b. die Erkenntnis *a priori*; diese ist frei von Erfahrung. Ihr sind zwei Merkmale eigen: die Notwendigkeit, das heißt, es geht nicht anders und die Allgemeinheit das meint die Gültigkeit ohne Ausnahme. 2a. *analytisch*: das Prädikat ist schon im Subjekt enthalten, die Untersuchung bleibt im abgesteckten Feld des Begriffes; zum Beispiel: „Alle Körper sind ausgedehnt“. Die Wahrheit zeigt sich nicht durch empirisches Nachprüfen, sondern allein aus der logischen Struktur der Aussage. Wenn sich die Umstände ändern und nicht mehr jedes weiße Pferd ein Schimmel ist, dann ändert sich zwar die Aussage und ist keine analytische mehr, aber nur, weil sich die Bedeutungsregeln geändert haben, die das Urteil analytisch sein ließen. Das Urteil ist deswegen in dem Falle nicht falsch, aber einfach mit einer anderen Bedeutung versehen. So ist die Aussage „alle Schwäne sind weiß, nicht hinfällig, wenn ein schwarzer Schwan entdeckt wird, dieser Vogel ist dann einfach kein Schwan mehr. 2b.

(Prinzipien) des Erkennens Bezogene. Der Begriff ist sinnvoll gewählt, weil er ausdrückt, daß das Subjekt auf die in ihm liegende vorgängige Erkenntnisart hin überstiegen wird, d. h. auf die im Subjekt liegenden Prinzipien, Bedingungen der Möglichkeit, der Gegenstände der Erfahrung bzw. der Gegenstände überhaupt, also auf das, was Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in der Erkenntnis verbürgt.“ (Knoepfler; 1997; S. 42)

77 „`Transzendental` qualifiziert das Prinzip einer notwendigen Unterwerfung des in der Erfahrung Gegebenen unter unsere Vorstellungen a priori, und dem entsprechend eine notwendige Anwendung der Vorstellungen a priori auf die Erfahrung.“ (Deleuze; 2000; S. 41)

synthetisch: alle Aussagen, die nicht mit den Mitteln des ausgeschlossenen Widerspruchs, allgemein der logischen Gesetze nachweisbar sind, sind synthetisch. Entgegen der analytischen Methode, wo nur etwas am Subjekt erläutert wird, kommt beim synthetischen Urteil etwas zum Subjekt dazu, es wird erweitert. Mit diesen zwei Begriffspaaren ergeben sich vier Kombinationsmöglichkeiten Verstandesurteile zu bezeichnen: 1. *analytisch apriorisch*: ohne Problem vorstellbar. Diese Verbindung bezeichnet das Denken des Rationalismus, der alles aus dem Verstande, also apriorisch und innerhalb des Begriffs, also analytisch, klären will, es geht hier um den reinen Gedankeninhalt. 2. *analytisch a posteriori*: ist nicht vorstellbar, da analytische Urteile die Eigenschaft besitzen müssen, apriorisch zu sein, diese Alternative fällt also weg. 3. *synthetisch a posteriori*: ähnlich unproblematisch wie die analytischen Urteile a priori. Diese reine Erfahrungserkenntnis ist die Methode des Empirismus. 4. *synthetische a priori*: nach denen sucht Kant, er findet sie in der *Kritik der reinen Vernunft* in der Mathematik und den Naturwissenschaften. Mit der Frage nach den synthetischen Urteilen a priori stellt Kant eine essentielle Frage für die Philosophie. Nur wenn bejaht werden kann, dass es die Philosophie mit synthetischen Urteilen a priori zu tun hat, kann sie als Wissenschaft auftreten, hat sie es mit Untersuchungsobjekten wie die anderen Wissenschaften zu tun, gibt es eine genuin philosophische Erkenntnis. Dazu muss nachgewiesen werden, dass es diese Urteile in allen rein theoretischen Wissenschaften gibt, dann bleibt die Philosophie in deren Reigen. In den Reigen der Geisteswissenschaften zählt Kant nicht die Geschichts-, Literatur-, und Sozialwissenschaft, nicht nur, weil diese noch nicht recht entwickelt waren, sondern auch, weil Kant eine sehr strenge Definition von Wissenschaft hatte: nur das sei Wissenschaft, was apodiktisch, also notwendig ist. In der ersten Kritik werden mit Hilfe dieses Denkens nicht nur die Mathematik und die Naturwissenschaft philosophisch begründet, sondern sie zeigt auch „Elemente und Voraussetzungen auf, die nicht aus der einzelwissenschaftlichen Forschung stammen, vielmehr von ihr immer schon vorausgesetzt sind“ (Höffe; 2007; S. 62). Doch sind für Kant diese Erklärungen nur Mittel zum Zweck der Beantwortung der Frage, ob eine Metaphysik als Wissenschaft, als dritte der Geisteswissenschaften, auftreten kann.

Kant beginnt bei seiner Untersuchung bei der *sinnlichen Erfahrung*, also der Ästhetik. Ästhetik heißt in der *Kritik der reinen Vernunft* nur das, was sich auf *Raum* und *Zeit* als reine Anschauungsformen bezieht, eine Kritik der Ästhetik, als Möglichkeit des Erkennens der Schönheit, selbst liefert Kant erst in der *Kritik der Urteilskraft*. Raum und Zeit sind der metaphysischen Erörterung nach reine Anschauungen⁷⁸, die, nach der transzendentalen Erörterung,

⁷⁸ Kant stellt zuerst alles jenes auf, das reine Anschauung, nicht vom Verstand beeinflusst ausmacht und zieht dann noch alles ab, was zur Empfindung gehört (Farben, Töne, und so weiter), zurück bleiben nur Raum und Zeit. Sie bilden

synthetische Erkenntnis a priori möglich machen. Zweites wird durch die Geometrie anhand des Beispiels der Linie bewiesen. Der Satz, dass die Linie die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten ist, kann nicht gedacht werden, sondern muss konstruiert werden, wenn auch nur im Kopf, ist aber notwendig gültig. Daneben zeigt Kant die Kategorien, die das Erkennen des in der Welt Gegebenen erst möglich machen. Vom Verstand heißt es jetzt, dass er nicht imstande ist, die Dinge an sich zu erkennen, die Kategorien ermöglichen keine reale Erkenntnis der Verstandeswelt, sondern bedeuten nichts anderes als einen Vorgriff auf alle mögliche Erkenntnis. Diese wiederum kann nicht allein empirisch, also ohne die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens, den Raum und die Zeit, sowie den Kategorien, die im Verstande a priori angelegt sind, vorkommen. Diese Verschränkung ist der Mittelpunkt des kritischen Kantischen Denkens. Sinnlichkeit und Verstand sind gleichberechtigt und bedingen gegenseitig die Erkenntnis eines Gegenstandes. Anders als bei Leibniz, bei dem Sinnlichkeit eine verworrene Art der Verstandeserkenntnis bedeutet, die beiden nur graduell unterschieden sind, hat bei Kant die sinnliche Anschauung einen anderen Ursprung als der Verstand, ist kein unvollkommenes Denken⁷⁹, es wird von den Gegenständen an sich affiziert und motiviert, es durch den Verstand zu ordnen. Aus der reinen *Empfindung*, die durch die affizierte rezeptive Sinnlichkeit empfangen wird, entstehen dem Verstand durch die vorher in ihn gelegten Bedingungen *Begriffe* und er stellt diese unter *Regeln* der Urteilskraft.

Bei allen drei Vermögen, die für die menschliche Erkenntnis unabdingbar sind, stößt Kant auf ein erfahrungsfreie Element: bei der Sinnlichkeit auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, beim Verstand auf die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, bei der Urteilskraft auf die transzendentalen Schemata und die Grundsätze des reinen Verstandes (Höffe; 2007; S. 77).

Nach der Begründung der Bedingungen der Erfahrung wendet sich Kant dem zu, was er im Anfang als *Schein* bezeichnete hat. Die Vorstellungen sind für uns nur Schein, abhängig von der subjektiven Deutung, deren Notwendigkeit sich durch die im Verstande angelegten Bedingungen der Erfahrung ergeben, dabei kann jedoch über das durch die empirische Erfahrung Gegebene nicht hinausgegangen werden.

den Raum der möglichen Anschauungen als Nebeneinander und die Zeitlichkeit der möglichen Anschauung als Nacheinander. Raum gibt die Möglichkeit der äußeren, Zeit die Möglichkeit der inneren Anschauungen. Da die Zeit, das Innere des Subjekts, für die äußerlichen Anschauungen mitbedingend ist, hat sie den Vorrang; sie bietet mittelbar auch die äußeren Anschauungen

⁷⁹ Entgegen Leibniz Annahme, dass sich sinnliche und verstandesmäßige Erfahrung dem Grade nach unterscheiden, wobei die eine verworrener als die andere ist, betont Kant, dass es auch sehr deutliche sinnliche Erfahrung in der Geometrie, dagegen auch sehr verworrene intellektuelle Erkenntnis zum Beispiel in der Metaphysik geben kann.

In der transzendentalen Dialektik zeigt Kant, daß die Versuche der reinen Vernunft, eine Welt jenseits der Erscheinungen als das wahrhaft Seiende zu erkennen, unabwendbar mißlingen. Alles Bemühen der überlieferten Philosophie, auf dem Gebiet der (spekulativen) Metaphysik Erkenntnisse zu gewinnen, ist grundsätzlich zum Scheitern verurteilt. Die Vernunft kann weder beweisen, dass die Seele unsterblich und der Wille frei ist, noch dass es Gott gibt. (Höffe; 2007; S. 139)

Das Gegenteil ließe sich aber ebensowenig beweisen. So verneint Kant alle vor ihm betriebene Metaphysik, doch ist sie keineswegs deswegen unnütz. Nicht umsonst bemüht sich Kant so dermaßen um die Etablierung der Metaphysik als Wissenschaft. Die Metaphysik entspringt dem in der Vernunft angelegten Drang, die letzte Bedingung zu suchen, dies ist die Hauptaufgabe der Vernunft: die Dinge in die Einheit der *Ideen* zu bringen.

Diese Einheit allerdings hat als letzte keine Bedingung mehr, ist unbedingt. Dorthin strebt die Vernunft, zur transzendentalen Idee der höchstmöglichen Vereinheitlichung des Gegebenen in der Welt. Das Unbedingte „leistet die systematische Einheit aller Erfahrung“ (Höffe; 2007; S. 138). Dabei sucht sie nach den schon von Wolff aufgestellten dreiteiligen Frage nach 1. der Rolle des *Subjekts*, 2. der Rolle der *Welt* und 3. dem schlechthin *größten Wesen*. Die Vernunft ist hierbei sehr erfolgreich, da sie sich vorgaukelt, in metaphysischen Erklärungen Halt finden zu können. Doch dabei stellt sie viele Scheinbehauptungen auf und verläuft sich in Fehlschlüsse und in Widersprüche. Sie erliegt der *transzendentalen Täuschung*, die nicht aus Fehlschlüssen entsteht oder gar mutwillig hervorgerufen werden kann, sondern die mit zur grundlegenden Beschaffenheit der Vernunft selbst gehören muss, um die Vereinheitlichung erst verfolgen zu wollen, wenn auch nur regulativ, als ein Ziel setzend, das nicht erreicht werden kann⁸⁰. Ausgang aus dieser Misere bietet erst die von Kant vorgeschlagene Kritik der Vernunft an derselben durch sie selbst, die verhindert, „daß wir den Schein für das Wahre halten und uns von ihm betrügen lassen“ (Höffe; 2007; S. 141).

Die Unmöglichkeit die drei grundlegenden metaphysischen Annahmen, die unsterbliche Seele, den freien Willen und Gott als höchstes Wesen, zu beweisen begrenzt zum einen die *reine* Vernunft, gibt allerdings die *praktische* Vernunft frei. „Nach ihr [der praktischen Vernunft, Anm. d. A.] sind die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit keine Erkenntnisse der theoretischen, sondern

80 „Weil alle Erfahrung Fragmentcharakter hat und jede neue Erfahrung die Fragmente nur zu größeren Fragmenten, aber nie zu einem vollständigen Ganzen zusammensetzt, ist die methodisch unternommene Erfahrung, die Wissenschaft, ein Prinzip nie abgeschlossener Erkenntnissuche. Das Ganze ist wie ein Horizont, von dem nur Kinder glauben, man könne jemals seinen Rand erreichen.“ (Höffe; 2007; S. 142ff)

Postulate der praktischen Vernunft: `Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen` (B xxx).“ (Höffe; 2007; S. 143). Der Verstand vermag sich nicht selbst die eigenen Grenzen aufzuzeigen und geht deshalb über diese hinaus in die Gefilde des Übersinnlichen. Nur die Vernunft kann die Grenzen zeigen. Aufgabe der Philosophie ist es, das Vernunftvermögen, das die Grenzen setzen kann mit den Verstandesbegriffen in Übereinstimmung zu bringen, was nur im Praktischen möglich ist. Das praktische Handeln ist im Gegensatz zu theoretischen Überlegungen und metaphysischen Erörterungen im vorkantischen Sinn eng mit dem Handeln in der Gesellschaft verbunden und damit gleichbedeutend mit der Ethik im Sinn des moralischen Handelns. So wird die Ethik als praktische Vernunft zur „Basis der Philosophie“ (Krainer; 1980; S. 12) überhaupt. Krainer zufolge muss die sprichwörtliche „zweite kopernikanische Wende“, die Kant eingeleitet hat, so verstanden werden, dass es nicht allein darum gehe, alles auf das Subjekt zu beziehen, sondern dies im Sinne der Moralität des Handelns der praktischen Vernunft nach zu tun. „Der Objektsbezug, der das Erfahrungsurteil ausmacht, ist auch ein Gemeinschaftsbezug unter dem Freiheitsbegriff“ (Krainer; 1980; S. 14). So setzt Kant neben dem kosmologischen Weg, dem über die reine Vernunftverwendung (Logik, Mathematik) den anthropologischen Weg entgegen: der der Moral und der Religion unter Inbezugnahme der Anlage des Menschen zur Freiheit im Handeln. Alle Versuche eine Ethik zu entwickeln, die auf der reinen Vernunft basiert müssen demnach zum Scheitern verurteilt sein. Krainer weist darauf hin, dass die „`Rückkehr auf den Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes` (die Beschränkung der Vernunft auf Erfahrung als den Boden der Gesetzgebung des Verstandes u n d der Vernunft) der näher bestimmte Formel der `Rückkehr zur Natur` [Rousseaus]“ (Krainer; 1980; S. 38) entspricht. „Dem `kosmologischen` Weg korrespondiert also der verkehrte Weg der verwüstenden Kultur (von der Kultur zur Moralität), dem `anthropologischen` der Weg der wahren Kultur (die von der Moralität ausgeht)“ (Krainer; 1980; S. 14). Es sind die „Luftbauten der Metaphysik [...], die sich auf dem Boden der Erfahrung zerstörend realisieren“ (Krainer; 1980; S. 42). Die reine Vernunft ist die „Gegenzeichnung“ (Krainer; 1980; S. 70) der praktischen Vernunft. Die eine ist Spekulation, die sich nur im Empirischen bestätigen kann, während die praktische Vernunft sich nur in ihren Prinzipien⁸¹ beweisen kann.

81 Diese Sicht der (reinen) praktischen Vernunft kann zu der Meinung führen, dass die theoretische Vernunft gebraucht werde, um über die praktische Vernunft zu reflektieren, Zweite aber nicht notwendigerweise wirklich zur Anwendung gebracht werden muss. Das schmälert den Vorzug der praktischen Vernunft bei Kant und stellt ihn zurück auf eine Stufe höherer Abstraktion, als er selbst es sehen wollte. Diese Sicht wird aber zum Beispiel von dem sonst Kant eher abgeneigten Deleuze wieder „gerade gerückt“, indem er der praktischen Vernunft den Vorzug gibt, die die Dinge nicht nur erkennen, sondern „wirklich machen“ (Deleuze; 1990; S. 90) will.

2.2.2. Die praktische Vernunft

Vor Kant wurde der Ursprung der Sittlichkeit in der Ordnung der Natur oder der Gemeinschaft, im Verlangen nach Glück, im Willen Gottes oder im moralischen Gefühl gesucht. Kant zeigt, dass auf diese Weise der Anspruch der Sittlichkeit auf objektive Gültigkeit nicht gedacht werden kann. Wie im Feld des Theoretischen, so wird auch im Praktischen die Objektivität nur durch das Subjekt selbst möglich. Der Ursprung der Moral liegt in der Autonomie, der Selbstgesetzgebung des Willens des Einzelnen. Da die Autonomie gleichbedeutend mit Freiheit ist, erhält der Schlüsselbegriff der Neuzeit, die Freiheit, durch Kant ein philosophisches Fundament. [...] Die praktische Vernunft ist keine andere als die theoretische; es gibt nur eine Vernunft, die entweder praktisch oder theoretische tätig wird. Allgemein meint Vernunft das Vermögen, den Bereich der Sinne, der Natur zu übersteigen. Das Übersteigen der Sinne beim Erkennen ist der theoretische Gebrauch, das beim Handeln der praktische Gebrauch der Vernunft [...], bedeutet die Fähigkeit, sein Handeln unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen, den Treiben, Bedürfnissen und Leidenschaften, den Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen, zu wählen. (Höffe; 2007; S. 174ff)

Die Komplementarität von reiner und praktischer Vernunft macht aus, dass Erste ihre theoretischen Sätze nur am Empirischen prüfen kann, wohingegen die praktische Vernunft umgekehrt nur das praktische Handeln in Bezug auf andere Menschen zulassen kann, das der Prüfung durch Prinzipien der (reinen) praktischen Vernunft standhält.

Eine Handlung ist immer ein Akt der *Freiheit*, über die der Mensch im Gegensatz zum Tier verfügt. Das Handeln ohne Einsatz der reinen praktischen Vernunft ist die bloße Freiheit als *Selbstbestimmung*, will heißen: Menschen verfügen über die Kompetenz Wünsche zu entwickeln, eine Wahl zu treffen und diese in die Tat umzusetzen, die Möglichkeit, (aber auch das Recht,) „die für sie relevanten Entscheidungen aufgrund ihrer eigenen Auffassungen treffen zu können“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 1). Negativ ausgedrückt bedeutet die Freiheit des Handelns die Abwehr äußerer und Überwindung innerer Hindernisse zur Erreichung des Selbstgewollten der Möglichkeit nach Oder positiv formuliert: die Art, „in der Selbstbestimmung sich vollzieht“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 1). Die potentielle Möglichkeit wird verwirklicht. Bis hierhin lässt sich nicht vom moralischen Handeln sprechen, denn die Verwirklichung der Wünsche als Selbstbestimmung fußt nur auf von *Neigungen* bestimmten Entscheidungen, allerdings hat das Handeln der Selbstbestimmung nach schon einen Anteil an der praktischen Vernunft, da der Fakt, dass der Mensch nach Prinzipien, oder Maximen, handelt auch hier schon präsent ist, nur sind es bis dahin noch keine moralischen Prinzipien.

Der Wille ist die praktische Vernunft selbst, aber nicht notwendigerweise die reine praktische Vernunft. Er ist das legislative und zugleich objektive Moment, von dem die Gesetze, und zwar nicht bloß die moralischen, sondern auch die technischen und pragmatischen Gesetze, ausgehen. Die Willkür ist dagegen das exekutive und subjektive Moment. Von ihr gehen die Maximen aus, die als Regeln bestimmt werden, die der Handelnde sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht (Höffe; 2001; 58).

Der Mensch besitzt aufgrund seiner Freiheit in sich Triebfedern, die ihn zu einer bestimmten Handlung bringen. Nur wenn ein *Prinzip* im Spiel ist, kann man von einer Handlung sprechen, nur wenn eine Entscheidung eines Individuums in die Tat umgesetzt wird; die Angabe des Grundes für die Handlung weist auf die Maximen, die Prinzipien des Handelnden hin⁸². Die Willkür als Selbstbestimmung beruft sich auf die Triebfedern, die Überlegungen, denen der Mensch sein Handeln unterstellt. Diese gehen über in die *Selbstgesetzgebung des Willens*, Autonomie in Kantischem Sinn, wenn aus der Willkür der Wille wird, der sich nicht nur auf subjektive Grundsätze stützt, allerdings auch nicht von vom Subjekt vollkommen unabhängigen Grundsätzen bestimmt wird⁸³. Der große Schritt zum moralischen Handeln vollzieht der Mensch dann, wenn er diese objektiven Gesetze im Zeichen eines allgemeinen Gesetzes der Moral aufstellt, sie nicht mehr von den Neigungen abhängig macht. Kant unterscheidet also die Willkür vom Willen (empirische praktische Vernunft) und vom *guten Willen*⁸⁴ (reine praktische Vernunft) in weitere Folge. Alle moralischen Regeln sind schon a priori in der praktische Vernunft angelegt, so ist die *Sittlichkeit* gleichbedeutend mit dem autonomen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft. Im Gegensatz zur *ersten Kritik*, in der der reine, bloß rationalistische Gebrauch der Vernunft kritisiert wird, weist

82 So ist ein Mensch zum Beispiel Orangen nicht der Zufuhr von Vitaminen wegen, dies ist nur das Mittel. Das Prinzip, der Zweck, ist der Wunsch der Gesunderhaltung des Körpers. „Handeln heißt also, sich an Prinzipien zu orientieren“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; S. 7)

83 „Unsere Willkür ist zwar Freiheit, insofern wir Entscheidungen zu treffen vermögen, doch sie ist keine gesicherte Freiheit, da sie uns in Heteronomie führen kann. Deshalb spricht Kant von Freiheit im eigentlichen Sinn nur dort, wo wir uns das Gesetz des Handelns nicht vorgeben lassen. An diesem Punkt nehmen seine Überlegungen zum Begriff „Autonomie“ ihren Ausgang“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 8). Der Begriff ist so nicht nur abgesetzt von einem Handeln das sich von Partikularinteressen leiten läßt, sondern auch von dem heteronom gesteuerten Handeln.

84 Wie bereits oben erwähnt soll „guter Wille“ nicht bedeuten, dass ein weiches Herz zugrunde liegt. Es geht um einen Willen, der sich das absolut Gute zum Ziel setzt, als das, was notwendig zuträglich ist. In diesem Sinne ergibt sich der *gute Wille* nicht aus (heteronomen) dogmatischen Geboten durch Religion oder idealistischen Ansprüchen, sondern schon aus einer Kosten/Nutzen-Überlegung heraus: Die ihr Privatinteresse verfolgenden Bürger erkennen es als „Gebot der Klugheit“ (List/Stelzer [Hrsg.], Nagl-Docekal; 2010; S. 3) an, sich auf die rechtliche Regelung einzulassen. Die eigene Willkür wird soweit zurückgestellt, dass sie „mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (ebd.).

Kant in der *zweiten Kritik* das Empirische als Ausgangspunkt zurück; die Moral steht auf vernünftigen Grundsätzen und ist so von der Erfahrung in zweifacher Weise unabhängig. Zum Einen gelten keine empirischen Gründe als Begründung für moralisches Handeln, allein das autonome Selbstsetzen kann moralisch heißen, dieses ist das „Charakteristikum von Moralität“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 9) überhaupt, zum Anderen kann es keine empirische Probe für die Antriebe im Menschen geben. Die Treibfedern des Menschen sind nur ihm selbst ersichtlich und nicht für andere feststellbar.

Neben der Frage nach dem 'Warum?' einer Handlung stellt sich auch die auf den Inhalt bezogene Frage. Damit kommen die einzelnen Handelnden in ihrer *individuellen* Besonderheit in Sicht: mit ihre jeweiligen Begabungen, Erfahrungen, Interessen, Zielsetzungen, etc. Unter diesen Umständen tritt die biographische Relevanz von Handlungen hervor. „Autonomie als Selbstbestimmung“ bedeutet hier, dass ich erst im Medium des Handelns sowohl für andere wie auch für mich selbst eine bestimmte Gestalt annehme. (Nagl-Docekal; 2010; S. 2)

Hierbei kommen zwei komplementäre Komponenten zum Tragen: 1. drückt sich im Handeln des Einzelnen seine unverwechselbare Besonderheit aus, 2. die Einzigartigkeit des Individuums bildet sich durch die Handlungen und wird durch Erfahrungen laufend verändert. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beginnt Kant mit dem *absoluten Guten*, das als Grundsatz für seine Ethik aufgestellt wird. Damit klammert er gleich von Anfang an empirische, geschichtliche, utilitaristische und andere Ansätze aus, denn das absolut Gute ist unbedingt gut und deshalb von keinen anderen Faktoren abhängig als von seiner Vernünftigkeit. Erst wenn ein Handeln vernünftig ist, den apriorischen Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft entspricht, ist es gut, dann kann es auch als Grundlage für bedingt Gutes abgeben, das sich aus pragmatischen Gründen, oder aus der Neigung heraus entwickelt. Die sich aus dem uneingeschränkt Guten ergebenden moralischen Grundsätze gelten für die Person ebenso wie für den Staat, die Gesellschaft, in der Menschen miteinander leben und den Vertrag den sie miteinander eingehen, das Recht. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* behandelt Kant den personalen Teil, den guten Willen des einzelnen Menschen. Dieser ist als unbedingt an sich gut, hat also nichts mit Charaktereigenschaften oder Bedürfnissen des Einzelnen zu tun, er führt zum Imperativ des reinen *Pflichtgefühls*. Dieses Gebietende ist deshalb notwendig, weil der Mensch ein endliches Lebewesen ist, das einen freien Willen besitzt sich zu entscheiden, nachdem es sich anders verhalten kann, als es die Gesetzgebung der Vernunft, die Sittlichkeit, verlangt, dies aber eben nicht soll. Die doppelte Existenz des Menschen als Tier und Vernunftwesen zugleich bedingt, dass er sich immer wieder von den natürlichen Einflüssen wie Trieb oder Bedürfnis leiten lässt, zusätzlich aber die Fähigkeit besitzt,

das in seiner Vernunft angelegte Richtige, nämlich das *Moralische*, zu wollen⁸⁵. Es gibt drei Wege die sittliche Pflicht zu erfüllen:

Erstens kann man die Pflicht befolgen und doch letztlich vom Selbstinteresse bestimmt sein; das trifft für den Geschäftsmann zu, der aus Angst, seine Kunden zu verlieren, auch unerfahrene Käufer ehrlich bedient. Zweitens kann man pflichtmäßig und zugleich mit einer unmittelbaren Neigung zur Pflicht handeln, beispielsweise einem Notleidenden aus Sympathie zu helfen. Schließlich kann man die Pflicht rein „aus Pflicht“ anerkennen. (Höffe; 2007; S. 183)

Von Moralität spricht Kant nur im dritten Falle, da dort das Handeln nichts anderem unterstellt ist als der Pflicht, die sich als unbedingt sieht, aus Pflicht um ihrer selbst Willen. Alles andere ist höchstens *legales* Handeln. Moralisches Handeln kann so nicht durch Beobachtung erkannt werden, es ist nur am Bestimmungsgrund des einzelnen Willens erkennbar. Das bedeutet aber nicht, dass es dem Einzelnen und seinem Gewissen überlassen bliebe, ob er eine Handlung als moralisch oder nicht ansieht, Kant verquickt das Personal- und das Objektivethische miteinander, indem er zwar keine pragmatisch beobachtbaren aber einen durch die Vernunft begreifbaren moralischen Grundsatz, eine Maxime, annimmt, der sich als der *kategorische Imperativ*⁸⁶ zeigt, der für den Einzelnen gilt wie für alle, der seiner Formulierung nach schon die Allgemeinheit in sich trägt. Ebenso entspricht die sehr strenge Auslegung von dem, was moralisch ist, einem objektiven Standpunkt, der weit über die Psychologie oder den Utilitarismus hinausgeht, ebendiese Elemente werden ausgeklammert. Diese Verbindung ist das Geheimnis der Kantischen Ethik. Der Einzelne soll so handeln, wie es das unbedingt Vernünftige, das uneingeschränkt gilt, verlangt. Dies meint der kategorische Imperativ. Das Vernünftige ist die *verallgemeinerbare Maxime*, unter die der Einzelne sein Handeln stellen soll. Da diese Objektivität durch den freien Willen angewandt werden

85 Der Kritik, Kant hätte seine Ethik auf ein vollkommenes Verneinen der Neigungen, so zum Beispiel des Lustgefühls, aufgebaut, lässt sich folgendes entgegen: Auch bei Kant gibt es ein Lustmoment in der Handlung (allerdings ist es kein Grundantrieb, sondern nur eine Begleiterscheinung): Die Lust der inneren Zustimmung, wenn man eine Handlung um ihrer selbst willen macht.

86 Oft wird der Fehler gemacht, den kategorischen Imperativ mit der „Goldenen Regel“ zu verwechseln, die sich in der einen oder anderen Ausformung in fast allen Religionen finden lässt. Ein Unterschied ist, dass der kategorische Imperativ positiv formuliert ist, während die Goldene Regel meist negativ formuliert auftritt (Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füge auch keinem anderen zu). Diese negative Formulierung ist streng betrachtet keine Handlungsanweisung. Ein anderer Unterschied ist, dass Kant den kategorischen Imperativ weiter fasst, weil dieser auch die Liebespflichten mit einbezieht. Die Liebespflichten sind: „Pflichten der Wohltätigkeit, der Dankbarkeit, der Teilnahme“ (Eisler; 2008; S. 330). Jeder der in Not gerät. Wünscht sich, dass ihm geholfen werde, deshalb muss er auch anderen in der Not genauso begegnen.

kann oder auch nicht, sind die Gebote nicht festgeschrieben wie Naturgesetze, denen man sich nicht entziehen kann, sondern bloße Imperative; es obliegt dem Einzelnen, sich nach Maximen zu richten, die er durch die Vernunft geprüft, für verallgemeinbar annehmen kann und für sich selbst als Gesetz aufstellt. Im Gegensatz zu einem *hypothetischen Imperativ*, der immer ein subjektives Ziel verfolgt, ist die Verallgemeinerungsmöglichkeit für den kategorischen Imperativ notwendig. „Während das technische Handeln [die *Geschicklichkeit*; Anm. d. A.] beliebigen Zwecken und das pragmatische Handeln [die *Klugheit*; Anm. d. A.] dem natürlichen Verlangen nach Glück dient, erhebt sich das sittliche Handeln über alle Funktionalisierung hinaus“ (Höffe; 2007; S. 189). Der Kategorische Imperativ hat eine Grundformulierung: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant; 1978; S. 68) und drei weitere Formulierungen: 1. „Handle so, als ob die Maxime dieser Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“ (ebd.), 2. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (Kant; 1978; S. 79), 3. „alle Maximen aus eigener Gesetzgebung [sollen] zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reich der Natur, zusammenstimmen“ (Kant; 1978; S. 90). 1. bestimmt die Form der Maxime als allgemeine, 2. die Materie der Maxime abseits aller willkürlichen und bloß relativen Zwecksetzung, Zweck an sich selbst zu sein und 3. die vollständige Bestimmung der Maximen, die durch den kategorischen Imperativ aufgestellt werden. Die Maximen, die der Mensch dem kategorischen Imperativ gemäß für sich selbst aufstellt sind seine moralische Grundhaltung, alle Handlungsentscheidungen, die ein Mensch sich als Maxime aufstellt, bilden seine Einstellung im Leben, seinen *Charakter* oder seine *Gesinnung*. Die einzelnen Handlungen, die sich ergeben, können von Situation zu Situation variieren, in Kants Ethik gibt es deshalb keine Handlungsanleitungen für konkrete Fälle – diese kommen nur als Beispiele vor, nicht als Vorgaben⁸⁷ -, sondern nur die obersten Grundsätze, unter die die jeweiligen, kontextabhängigen Handlungen gestellt werden sollen.

Durch Maximen werden die Teile eines Lebens zu einheitlichen Sinnzusammenhängen verbunden, Sinnzusammenhängen, bei denen der kategorische Imperativ prüft, ob sie moralisch sind oder nicht⁸⁸. Während

87 Die Kasuistik ist kein vorgeschriebenes Vorgehen, sondern eine Übung darin, wie man das Adäquate gesucht werden kann und soll. Durch die dargestellte Komplexität der Handlung kommt es zum Zugang zu derselben.

88 Dabei ist der kategorische Imperativ jedoch kein „Moralometer“ (Höffe; 2001; S. 39), an der der Handelnde seine Handlung messen könnte, sondern er gebietet erst die Handlung, die bemessen werden soll. Der kategorische Imperativ kommt so immer schon im Vorhinein zum Einsatz und nicht erst nachdem gehandelt wurde. Als Beispiel die Notsituation: Handlungsexterne Antriebsgründe wie Lob oder Geld können von den inneren, tatsächlich eine Not

das „Einimpfen“ praktischer Regeln die Erziehung in die Nähe einer Dressur rückt, ermöglicht die Ausrichtung an normativen Leitprinzipien, eben Maximen, eine vernünftige Selbstbestimmung, mit dem notwendigen Freiraum für Unterschiede in Temperament, Fähigkeiten, in gesellschaftlich-kulturellen Randbedingungen sowie in Situationen, in denen man sich vorfindet. (Höffe; 2007; S. 193)

Im selben Duktus spricht Kant, der Verbindung von Subjektivem und Objektivem gemäß, nicht nur von der Pflicht 1a. gegenüber den anderen, also der *fremden Glückseligkeit*, sondern auch von 1b. der Pflicht gegenüber sich selbst, der *eigenen Vollkommenheit*, oder Vervollkommnung⁸⁹. Zudem spricht Kant von 2a. *vollkommenen*, also jenen, die unbedingt gelten, und 2b. *unvollkommenen Pflichten*, jene, die zugunsten anderer Pflichten vernachlässigt werden können, in Verbindung mit denen gegen sich selbst und gegen andere. So ergeben sich in der Kombination vier Möglichkeiten, zu denen Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* jeweils ein Negativbeispiel beschreibt: 1. eine vollkommene Pflicht gegen sich selbst ist sein eigenes Leben zu erhalten, 2. eine unvollkommene Pflicht gegen sich selbst ist die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, 3. eine vollkommene Pflicht gegen andere ist die Ehrlichkeit, nicht nur, weil dadurch erst ein gemeinsames Zusammenleben möglich wird, sondern weil die Maxime in sich widersprüchlich sein würde, wenn man sagt, dass man eine Verpflichtung gegenüber eingeht, dies aber dann nicht tut und 4. eine unvollkommene Pflicht gegenüber andere ist zum Beispiel das Mitempfinden von fremder Not.

Der kategorische Imperativ stellt den höchsten Maßstab des sittlichen Handelns dar, die *Autonomie* des Willens den letzten Grund, sich entscheiden zu müssen und dies im Sinn der Sittlichkeit zu tun. Die Autonomie, die in der ersten *Kritik* als Freiheit des Willens herausgearbeitet wurde, ist zwar einem Wesen eigen, das mit abhängig von seinen Trieben und Bedürfnissen ist, das sich diese aber vor Augen führen kann und sie nicht als letzten Bestimmungsgrund für sein Handeln zulassen. Autonom handelt derjenige, der „auch dort an den Maximen der Hilfsbereitschaft, Ehrlichkeit usw.

beheben zu wollen, nicht unterschieden werden. Allein der kategorische Imperativ ist geboten, der jedoch so individuell auslegbar wie nötig. Also kann Kant kein sturer Regelkanon vorgeworfen werden. Wenn sich zwei Maximen zu widersprechen scheinen, dann gibt der kategorische Imperativ nicht stur vor, wie gehandelt werden muss, er kann aber „Urteilsparameter“ formulieren, wie „die Größe der Not, die eigene Hilfskapazität und die Substituierbarkeit der Hilfe“ (Höffe; 2001; S. 78), Erstes meint die Abschätzung der Situation, Zweites die Möglichkeiten die man zuhanden hat, um die Situation zu entschärfen und Drittes die Überlegung, die Hilfeleistung an jemand anderen übergeben zu können, weil dieser besser dafür geeignet ist.

89 *Allheit*, das heißt: additiv, in allen Sparten das Beste zu leisten ist für keinen Menschen erreichbar; auch einschließlich: Ein guter Pianist sollte nicht Tennis spielen. Sie kann deshalb nicht gefordert werden. Die Forderung geht an uns selbst, die Fähigkeiten, mit denen wir von Natur aus ausgestattet sind. Jeder einzelne Mensch ist mit der Fähigkeit zu Handeln ausgestattet, also kann jeder Einzelne einen moralischen Anspruch stellen (jedoch ohne äußere Verpflichtung), dazu gehört ein Regelordnung in uns selbst aufstellen. Der „sensus moralis“, das Gefühl für Moral (Sensibilisierung).

festhält, wo nicht schon die natürliche Neigung oder das gesellschaftlich Übliche dazu auffordern“ (Höffe; 2007; S. 206). Hier liegt auch Kants Argument dafür versteckt, weshalb überhaupt ein Handeln der reinen praktischen Vernunft als im Menschen sich befindlich angenommen werden kann, denn gäbe es dies nicht, wäre der Mensch niemals autonom und alles Spekulieren über Ethik wäre generell müßig, nur weil der Mensch frei ist zum autonomen Handeln ist eine reine praktische Vernunft überhaupt vonnöten. Diese Freiheit hat zwei Komponenten. Sie ist Ermöglichung der Ethik überhaupt, zugleich aber liefert sie durch sich selbst den Grund moralisch zu handeln, den nämlich, die eigene Freiheit zu erlangen und zu erhalten, indem die Freiheit aller anderen Menschen gewahrt bleibt, diese als Zwecke, niemals als Mittel eingesetzt werden.

Ein Problem bleibt hier allerdings bestehen. Der Einzelne ist immer zum Einen dem Betrug und der Übervorteilung von anderen und zum Anderen der natürlichen Gefahr von Krankheiten und so weiter ausgesetzt. Besteht hier nicht Gefahr, dass der Impetus der moralischen Handlung deswegen langsam zugrunde geht? Kant verweist dem entgegen auf eine Hoffnung, die im Menschen angelegt sei und aufgrund deren Wirken die moralische Handlungsweise sich als irgendwann sich lohnend zeigt und uns eine Art Glück beschert, das außerhalb des Irdischen liegt. Gott als „Hoffnung“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 333), dass die moralischen Entscheidungen, die von niemand anderem erkannt werden können (nicht einmal in voller Konsequenz vom Einzelnen selbst) doch geprüft und auf den Charakter auf seine Glückseligkeitswürdigkeit hin betrachtet werden. Damit ist der Begriff, den sich der Mensch von Gott macht, eine Treibfeder der Moral. Mit dem Postulat der Glückswürdigkeit im Jenseits ist die Vernunft an dem Punkt, wo sie Gott und die Unsterblichkeit der Seele notwendig annehmen muss⁹⁰, weil sonst keine Möglichkeit der zureichenden Umsetzung des Moralgebots besteht. Das endliche Wesen Mensch braucht zum Einen ein „Gegenüber“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 324), das als das endliche menschliche Leben übersteigende höchste Gericht auftreten kann – das Gewissen wird zum „Stellvertreter von Gott“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 327) als richtende Instanz und dieser zum einzigen Fluchtpunkt, von dem aus das einzelne menschliche

90 Wer Gott ablehnt stellt einen Widerspruch auf. Denn derjenige handelt trotzdem moralisch im einen oder anderen Falle, stellt also einen Sinnanspruch auf, den er theoretisch bestreitet. - Der Gottesbeweis Kants zielt nicht auf objektive Gültigkeit eines höchsten Wesens, sondern auf die sich klar ergebende Notwendigkeit der reinen praktischen Vernunft, ihn zu denken. Gott als von der Vernunft geboten. Damit kommt zu Kants erster Konzeption von Ethik, in Hinsicht auf die reine praktische Vernunft, eine zweite dazu, die in Hinsicht auf den Menschen als sinnliches, endliches Vernunftwesen. „Während er unter der ersten Perspektive die Konzeption der moralischen Autonomie entfaltet, und darlegt, dass und wie spezifische Maximen vom kategorischen Imperativ her zu bewerten sind, thematisiert er unter der zweiten, wie es unter den Bedingungen der Endlichkeit möglich ist, moralisch zu handeln“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 320). Dies führt zu einer gewissen Haltung, oder Gesinnung, nach der der Mensch seine Einstellung zum Leben und Handeln richtet.

Leben überschaut werden kann⁹¹. Dabei schaut Gott dem Menschen sozusagen direkt ins Herz. Denn beurteilt werden nicht seine Taten, äußerlich gesehen, sondern die Gesinnung, die zu den Taten führte. Somit wird Gott zur notwendigen urteilenden Instanz, die der praktischen Vernunft als praktische Urteilskraft übergeordnet ist⁹². Zum Anderen muss der Mensch etwas nach seinem endlichen Leben annehmen, das den Nachteilen des moralischen Handelns Rechnung trägt. Auch wenn der Mensch im ersten Anschein Nachteile erleidet dadurch dass er moralisch handelt, gibt es ein Glücksmoment, dessen er sich durch das moralische Handeln als würdig erweisen kann. Hier sitzt der Grundgedanke Kants der Religion. „In der so eröffneten personalen Relation des Menschen zu Gott kann sich die moralische Gesinnung auf unsere emotionell bedingten Einstellungen stützen“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 325). Die (reine moralische) Religion dient „der Befestigung unserer moralischen Gesinnung“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 326). In der Religion findet die Verknüpfung zwischen eigener Glückseligkeit und dem Prinzip der praktischen Vernunft statt. Weit davon entfernt die moralischen Prinzipien den Neigungen und dem Streben nach Glückseligkeit einfach nur entgegenzustellen und erstere als dominant zu erklären, versucht Kant in der Religion die beiden zu verbinden. Zum Einen geschieht dies, weil der Mensch das moralische Handeln trotz des Scheiterns im Leben sich selbst schmackhaft zu machen versucht, zum Anderen, weil die Ausrichtung an den (empirischen, auf Glückseligkeit bezogenen) Neigungen allein genau so unzulässig, wenn es um ein Zusammenleben der Menschen geht, wie ein rein vernünftiges Handeln ohne subjektiven oder materialen Gehalt unmöglich scheint.

A l l e m a t e r i a l e n Prinzipien [sind] e m p i r i s c h und unter dem Prinzip der eigenen G l ü c k s e l i g k e i t stehend. Rational heißen die Vollkommenheitslehren nur sekundär, und zwar, weil die

91 Nur die Vorstellung Gottes erlaubt es, einen vollkommen transparenten Blick auf den Charakter zu werfen. Diese Allwissenheit wird neben der Allgegenwärtigkeit mit zu einem Charakteristikum Gottes. Dazu muss angenommen werden können, dass der Rechtsspruch gerecht ist.

92 Hier drängt sich der Gedanke auf, dass dies doch dem Kantschen Anspruch auf Autonomie entgegenzustehen scheint. Ist Gott als Richter nicht ein heteronomer Anlass moralisch zu handeln? Gott als Gesetzgeber, durch dessen „heilige“, also unumstößliche, Regeln mein moralisches Handeln gerechtfertigt ist, einen Sinn bekommt? Diese Untergebung des Menschen unter das göttliche Gebot widerspricht aber nicht dem Autonomiegedanken, da Kant Gott ausschließlich als Idee der Vernunft bezeichnet, die in den autonomen Konzeptionen des Einzelnen mit beinhaltet sein muss. Einen heteronomen Charakter bekäme das Ganze nur, wenn Gott als evidente äußere Gegebenheit erkannt werden könnte, was nicht nur Kants Kritik an den Gottesbeweisen nach nicht möglich ist. Aber das Gebot könnte als Heteronomie ausgelegt werden, doch sagt Kant, dass das Sittengesetz für alle rationalen Wesen gelten müsse, also auch für Gott – dieser ist somit nicht Autor der moralischen Gesetze, sondern er macht „die Verbindlichkeit derselben geltend“ (Nagl-Docekal; 2010/2; S. 324)

Vorstellung der Gegenstände des Begehrungsvermögens auf Vernunft beruht, was aber die Heteronomie und den mit dieser unweigerlich verbundenen Empirismus dieser Systeme nicht hindert (Krainer; 1980; S. 96).

Die Willensbestimmung ist immer empirisch gefasst. Eigentlich rational ist nur das Formale an der Autonomie. Die nur auf Glückseligkeit beruhende Handlung geschieht aus den falschen Gründen, von den falschen Triebfedern bedingt, die rein rationale Handlung widerspricht oft den empirischen Bedingungen⁹³. Wie die äußere Freiheit, die der Staat gewährleisten muss, für die Gesellschaft grundlegend ist, so ist neben der unsterblichen Seele und der Freiheit des Einzelnen, *Gott* Grundlage der Moral für den einzelnen Menschen. Die Moral kommt jedoch, wie beschrieben, nicht *von* Gott, sondern Gott ist der Endzweck der Moral. Die Vernunft gebietet es, sich eine höchste Instanz vorzustellen, die dem Einzelnen das Ziel vorgibt, auf das hin er sich, freilich nie

93 Eine Konsequenz die sich daraus ergibt ist zum Beispiel, dass zwei durch Maximen bestimmte Handlungen, zum Beispiel in einer Notsituation, sich widersprechen können. Hier greift die reine praktische Vernunft ins Leere, erst mit der Entscheidung für das aktuell Gebotene, die Unterordnung einer Maxime unter eine andere aus Gründen der Akutheit, kommt es zu einer empirisch feststellbaren Handlung. „Die theoretische oder deskriptive Seite an der Wahrnehmung und die ebenso theoretische Seite der Urteilskraft identifizieren die Situation als Notlage. Die praktische oder normative Seite nimmt in der deskriptiven Wahrnehmung zugleich eine Aufforderung wahr, zur Notlage Stellung zu nehmen, und zwar nicht theoretisch, sondern praktisch: als handlungsfähiges Wesen“ (Höffe; 2001; S. 70ff). Die Optionen sind: entweder helfen oder die Notsituation ignorieren. „Nachdem für die ersten beiden Schritte die empirische und sowohl fall- wie regelbezogene Urteilskraft unentbehrlich ist, verliert sie ihr Recht erst beim dritten Schritt, der Frage, welcher der beiden Maximen der Rang des Moralischen gehört.“ (Höffe; 2001; S. 71). Doch auch hier nicht vollends, denn sie wird ja sofort nach der Maximenentscheidung wieder damit beauftragt, Lösungen für die Notlage zu finden, denn dafür braucht es praktische Erfahrung und Fertigkeit, d. h. der geschärften Willkür. An dieser Stelle kann man auch dem Vorwurf der zu weit gefassten Allgemeinheit, die das Besondere vergisst, entgegenen. Weil sich das Allgemeine auch immer auf das Individuelle, die Urteilskraft bezieht, kann man nicht davon sprechen, dass Kant dem Allgemeinen in seinen Gesetzen und so weiter den Vorzug gegeben hätte. Vielmehr vertritt er nach Höffe zwei mal zwei Begriffe des Allgemeinen und des Individuellen, wobei er jeweils einen ablehnt. „Individuell ist sowohl die Situation wie die Antwort auf die Situation; und die moralische Antwort ist um nichts weniger individuell als die nichtmoralische Antwort. Dagegen ist sowohl die Regel, nach der man die Situation interpretiert, allgemein als auch die Regel, nach der die individuelle Antwort erfolgt. Und den allgemeinen Charakter in der Antwort hat wieder sowohl die moralische wie die nichtmoralische Regel. Folglich zeichnet die reine praktische Urteilskraft nicht die Allgemeinheit vor der nichtmoralischen Allgemeinheit aus. Da die moralische Handlung ein Fall der moralischen Regel ist, wird eben die eine Individualität gegen die andere abgesetzt.“ (Höffe; 2001; S. 71). Die Bevorzugung liegt nicht beim Allgemeinen vor dem Individuellen, sondern beim moralischen vor dem nichtmoralischen Allgemeinen. Dieses Allgemeine ist unzertrennlich mit dem Individuum verbunden. Nicht jede Überlegung als die nach der Handlungsmaxime sind verboten; Kant sieht zwei: wie folge ich der Maxime in concreto und welche Maxime ist die angebrachteste?

vollkommen, sondern immer nur regulativ, hinbewegen soll. Gott wird so zur Vernunftidee der praktischen Vernunft.

2.2.2.1. Gott als richtende Instanz

Descartes formulierte den *ontologischen* Gottesbeweis – den er bei Anselm von Canterbury gefunden hatte –, bei dem die Existenz Gottes aus der Idee folgt, die man sich von ihm macht. Es muss ein vollkommenes Wesen auch real existieren, sonst ist es nicht vollkommen. Bei Leibniz folgt aus der Existenz die Möglichkeit Gottes. In seinem System ist er Grund für die Welt überhaupt und so notwendig für die Möglichkeit, ihn zu denken. Daraus entwickelt sich der *kosmologische* Gottesbeweis: Wenn Gott möglich ist, existiert er wirklich. Die Essenz, das Wie-Sein, schließt die Existenz ein. Gott ist von „metaphysischer Notwendigkeit, woraus alle Welt – als das Kontingente; nur physisch Notwendige – hervorgeht“ (Leibnitiana; 1969: S. 25). Die letzte Ursache muss in etwas bestehen, das metaphysisch notwendig ist, dieses kann nur einem Existierenden zukommen, also muss ein einziges metaphysisch notwendiges Seiendes existieren, dessen Essenz mit seiner Existenz identisch ist, und dieses ist verschieden von der Vielheit der Dinge, die nicht metaphysisch notwendig ist. Leibnizens Weg der Beweisführung geht so von der Wirkung auf die Ursache und von der Ursache auf eine erste Ursache. Mit dem Gedanken, dass Gott nicht nur ist, sondern auch aus gutem Grunde die Welt gewählt hat, die die beste aller möglichen ist, geht der kosmologische, oder kosmotheologische, Gottesbeweis in den *physikotheologischen* über:

„Daß das ens incorporale die Dinge gerade so geschaffen habe, wie sie tatsächliche seien, könne seinen Grund nur in seiner unendlichen Vernunft haben. Da die Dinge schön sind, müsse das ens incorporale weise sein; mächtig müsse es sein, da alle Dinge seinem Willen gehorchen.“ (Leibnitiana; 1069; S. 27)

Es geht also über die mechanistische Verfassung der Welt über die teleologische Seinsverfassung zur Soseinsbehauptung Gottes. Leibniz übernimmt die bisherigen Gottesbeweise nicht bloß, sondern modifiziert sie und versucht sie zu vervollkommen, bis sie seiner strengen Vernunftschlüssigkeit⁹⁴ entsprechen. Diese Verbesserung zielt darauf ab, seinen eigenen in der *prästabilierten Harmonie* enthaltenen Beweis als den einzig haltbaren zu entwickeln (durch die Beziehung der Vielheit auf eine Einheit; „Spontaneität“). Kant schließt zuerst mit ähnlichen Argumenten wie Leibniz an die Kritik des ontologischen Gottesbeweises an. Kants Version:

⁹⁴ Leibnizens Begriff der Vernunft ist nicht zu vergleichen mit dem Kants, weil jener ihn noch nicht so umfassend gebrauchte.

„Die Existenz eines `fons omnis realitatis` ist der schlechterdings notwendige Grund alles Realmöglichen; denn in Gott allein ist das Dasein mit seiner Möglichkeit identisch. Würde man diesen Seinsgrund negieren, so würde man damit auch alle Realmöglichkeit, damit aber alle Realität der Dinge aufheben. Da die Aufhebung aller Möglichkeit Unmöglichkeit schlechthin bedeutet, ist die Nichtexistenz des ens realissimum, weil damit alle Möglichkeiten aufgehen würden, unmöglich.“ (Leibnitiana; 1969; S. 30)

Auch ein zweiter Beweis ist ähnlich wie der Leibnizens. Es bestehe, so Kant, keine Beziehung zwischen den endlichen Substanzen durch bloßes Dasein, so müsse Gott in irgendeiner Form als Verbinder fungieren.

Bald jedoch setzt Kant mit einer Kritik an allen bisher vorgebrachten Gottesbeweisen an. Es werde nur die Möglichkeit gezeigt, nicht aber die Wirklichkeit. Hier liegen erste Ansätze der Kritik an Gottesbeweisen aus Vernunft. Kant fordert Beweise Gottes mit mathematischer Evidenz. Wird Gott als *transzendent* (konstitutiv) anstatt als *transzendental* (regulativ) verstanden, wird die Idee Gottes zuerst zum Objekt gemacht, dann hypostasiert und dann gar personifiziert gedacht. Dabei redet man aber immer noch bloß von der Idee, keineswegs schon von irgendeiner Form der Existenz. Man jongliert mit Begriffen. Daraus entsteht Kants scharfe Kritik, die er auf die Leibnizschen Beweise anwendet, wonach ein höchstes Wesen, das nur begrifflich existiert nicht das höchste Wesen sein kann. Der Satz „Gott ist“ ist nach Kant ein analytisches Urteil und damit eine bloße Tautologie. Existenz ist kein Prädikat, das einem Ding zusätzlich zukommt, es ist bloß die Position des Dings, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. So sind Gottesbeweise bloße Scheinargumente⁹⁵. Diese Kritik setzt Kant nun fort. Der Kern des kosmotheologischen Gottesbeweises sei auch wieder der des ontologischen; der Fehler beider Beweise sei das (unerlaubte) Setzen von etwas Konstitutivem, anstatt auf seine Regulativität zu achten. Spekulation kann hier dann höchstens geduldet werden, sagt aber noch nichts über eine Wirklichkeit aus. Demnach ist die rationale, spekulative Theologie keine Wissenschaft, denn diese müsse sich innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft aufhalten, nicht bloß logisch-nachvollziehbare, aber unkonkrete Aussagen machen.

Ähnlich wie für Rousseau der Übergang in die Gesellschaftlichkeit einen *Sündenfall* bedeutet hatte, sah Kant das Aufkommen des Menschlichen überhaupt, nämlich insbesondere die untrennbar mit ihr verbundene Freiheit, als eine Art Sündenfall an, denn als der Mensch entstand, die Freiheit wichtig wurde, um den Vernunftgrund zu liefern, sich für das richtige Handeln entscheiden zu können – und zu müssen, denn mit dem Aufkommen der Vernunft- im Gegensatz zur reinen

95 Hier sei das Beispiel des Kaufmanns erinnert, der sein Vermögen nicht durch das Hinzusetzen von ein paar Nullen vergrößern kann.

Instinkthandlung wurde dem Menschen seine Endlichkeit und Unvollkommenheit bewusst – verlor der Mensch seinen amoralischen⁹⁶, natürlichen Zustand. Dieser Sündenfall sei allerdings notwendig gewesen, so Kant, um die im Menschen angelegten Möglichkeiten zur Entwicklung und zur Entfaltung zu bringen. „Nicht erst Hegels, sondern schon Kants Geschichtsphilosophie ist eine Fortschrittsgeschichte der Freiheit“ (Höffe; 2007; S. 250). Am Ende dieses Fortschritts steht der moralische Mensch, dessen Handeln nicht mit seinem Tod erlischt, sondern der aufgrund der Regulativität des Anspruchs ein moralisch vollkommenes Wesen zu sein, auch im Jenseits weiterhin bis ins Unendliche an seiner Moralität zu arbeiten bereit sein muss. Dies macht nur Sinn, wenn es neben der Freiheit, sich entscheiden zu können moralisch zu handeln oder nicht, zum Einen ein Jenseits gibt, ein Weiterarbeitenkönnen nach dem Tod, damit verbunden eine unsterbliche Seele und zum Anderen einen Gott, der diesbezüglich als höchste Instanz der Vernunft eingesetzt wird. Ein Fortschritt hin zur Vernunft – und das ist auch für Kants Theorie der Erziehung interessant – kann allerdings nicht vom Einzelnen verlangt werden, sondern nur von der Gemeinschaft der Menschen, in Form von besseren, gerechteren Gesetzen und Verträgen. Die Entwicklung des Einzelnen ist rein rational ebenso wenig darstellbar wie empirisch. Es obliegt dem Einzelnen sich den Anspruch zu geben, sich ins Moralische aufheben zu wollen, der Glaube an den Fortschritt ist dabei der Glaube an den Sinn dieses Tuns. Für die Geschichte der gesamten Menschheit wie für den einzelnen Menschen gilt, dass ohne die Annahme der Sinnhaftigkeit eines Fortschritts jegliche Sinnhaftigkeit der Besserung aller und des Einzelnen verlorengeht. Ebenso wie der Anspruch moralisch zu handeln ohne Freiheit, Gott und ein Jenseits, das heißt: einer unsterblichen Seele, verlorengeht. Diese Einsichten sind keine Imperative, sondern werden von der reinen praktischen Vernunft gefordert, sind Postulate der reinen praktischen Vernunft, als solche nicht bloße Annahmen, sondern notwendige Ideen, die untrennbar mit der menschlichen Vernunft, also dem vernünftigen Wesen schlechthin, verbunden sind. So werden Freiheit, Gott und Unsterblichkeit der Seele trotz Kants vorheriger Kritik an ihrer Erkennbarkeit „wirklich Gegenstände, allerdings nicht der empirischen, sondern der moralischen Welt“ (Höffe; 2007; S. 256), gesetzt von der reinen praktischen Vernunft. Wie streng diese Annahme ist, zeigt sich darin, dass der Mensch nun nicht mehr zu Gott hin, also zur Glückseligkeit streben kann, so wie es früher besonders in der christlichen Theologie behauptet wurde, denn die Glückseligkeit ist 1. empirischer Fakt und somit nicht vernunftnotwendig und 2. nicht notwendig mit einem moralischen Leben verbunden – Kant verneint vehement, dass der moralische Mensch immer ein glücklicher Mensch sein muss. Allein die in ihn gelegte Vernunft bedingt das moralische Handeln. Freiheit, Gott und Unsterblichkeit der Seele sind dafür nicht Voraussetzungen, sondern Resultate der vernünftigen Überlegungen, allein

96 A-moralisch, nicht un-moralisch.

diese zählen. Das Glück kann zwar als Nebenerscheinung auftreten, jeder Mensch der moralisch handelt ist an und für sich *glückswürdig*, aber das moralische Handeln hat mit der Glückseligkeit nichts zu tun. Das Streben nach moralischem Handeln wird durch nichts geboten als durch die reine praktische Vernunft, deren Überlegungen hin auf ein Endziel, auf einen Endzweck des Menschen und auf ein damit verbundenes Endziel der gesamten Menschheit, führen notwendig zur Idee eines höchsten Guten, das Gott heißt und der Möglichkeit, sich auch als endliches, aber vernunftbegabtes Wesen, durch die eigene unsterbliche Seele auf dieses Gute hinzubewegen. Deshalb kann es für Kant auch nur eine Religion geben, nämlich die der Vernunft. Auch wenn die Transzendenz zulässt, an Dinge zu glauben, die über das von der Vernunft begreifbare hinausgehen – Kant verneint die *Offenbarung* und das *Wunder* nicht, auch wenn er sich immer wieder dagegen ausspricht, das Wunder als Rechtfertigung eines Glaubens anzuerkennen – kann man diese bloß außerhalb der Grenzen der Vernunft lokalisieren, womit sie unweigerlich in Aporien geraten und für Kants Zwecke so nicht mehr interessant sind. Die wahre sich auf Vernunft gründende Religion braucht keine Offenbarung und keine Wunder, da sie sich dem Menschen von selbst erschließt. Da Gott das höchste Postulat einer solchen Religion ist, sind alle Menschen Teil des *Volk Gottes*, ungeachtet der einzelnen, sich durch individuelle Unterschiede sowie durch die geschichtliche Entwicklung ergebenden Ausformulierungen dieser Vernunftreligion, die sich als die verschiedenen Konfessionen, die in sich alle denselben Kern tragen, zeigen.

Die unterschiedlichen Glaubensrichtungen und deren Institutionen bekommen von Kant eine „pädagogische Aufgabe“ (Höffe; 2007; S. 263) zugewiesen, sie sollen den moralischen Anspruch der Vernunft jeweilig illustrieren⁹⁷. Ihn so allerdings nicht einfach heteronom einimpfen, sondern vielmehr zu erwecken versuchen, denn „es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft“ (Kant; 1956; S. 65). Diese Aussage zielt zum Einen darauf, dass die Vernunft Erfahrung eine apriorische ist, und sie zielt weiters darauf, dass es keinen Sinn haben kann, sie vorzuleben, weil sie dann nur eine Erfahrung ohne Grund darstellt – in solchen Reden steckt wohl implizit der aufklärerische, und tief in Kant sitzende, Anspruch, den Menschen seine Pflicht durch Anstrengung seiner eigenen, autonomen Vernunft, in der alles, was er dazu benötigt schon angelegt ist, erkennen zu lassen und nicht heteronom, also von außen oder durch nichtvernünftige Antriebsgründe wie Neigungen, einzugeben. Die Mittel, auf die zurückgegriffen wird, um den Menschen dies einzubläuen, wie etwa die Reden von Himmel und Hölle, bezeichnet Kant als

⁹⁷ Gegen jede Dogmatik spricht sich Kant allerdings vehement aus, da durch sie die Autonomie untergraben und nichts für ihr Aufkommen getan wird. Ebenso gegen den Drang, die Gunst Gottes erlangen zu wollen, da dies nichts mit dem Grundsatz des Moralischen der praktischen Vernunft zu tun hat.

„Kinderfragen“ (Kant; 1956; ; S. 73, A.), oder wohl kindische Fragen, da sie nichts dazu beitragen, dass der Mensch aus eigenem Antrieb heraus zum Einsehen einer moralisch richtigen Handlung durch die Vernunft gelangen kann. Auch das „abergläubische“ und „schwärmerische“ Verhalten, wie es durch eine vermeintliche innere Erleuchtung gegeben zu sein von manchen geglaubt wird, führt nach Kant eher weg vom Prinzip des Guten in der Vernunft, als dass es diesem sich den Menschen nähern lassen würde. Ebenso geht Kant mit Wundern ins Gericht:

Wenn eine moralische [Vernunft]Religion [...] gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder selbst endlich entbehrlich machen; denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichend Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden [...] Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, daß, wenn eine Religion des bloßen Kultus und der Observanzen ihr Ende erreicht und dafür diese im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründet eingeführt werden soll, die Introduktion der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte doch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, daß, um die Anhänger der ersteren für die Revolution der neueren zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letzteren der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hilfsmittel introduziert zu werden bedurfte; man müßte dann annehmen wollen, daß das bloße Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge [...] eine Art und gar die einzige sei, Gott wohlzugefallen. (Kant; 1956; ; S. 92)

Mit anderen Worten: Wenn man jemanden braucht, um das in einem selbst liegende vernünftige Prinzip des Guten zu erklären, und dann noch mit Zuhilfenahme von Wundern, kann man davon ausgehen, dass auf diesem Wege der Glaube, um den es Kant geht, dem, der aus der Vernunft sich notwendigerweise ergibt, nicht erreicht werden kann. Dies ist ein Weg, den die Dogmatik zu gern nur beschreitet. So ist es für Kant, um von ebendieser loszukommen, wichtig einzusehen,

daß er [, der Mensch; Anm. d. A.] f r e i , daß er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz ent schlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben“, das ist der höchste Gewinn, der er erringen kann. Den Angriffen des letzteren bleibt er nichtsdestoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben. (Kant; 1956; S. 99)

So befreit sich der Mensch vom Bösen, das als Institution dazu dient, ihn gut zu machen, wenn er dies nicht von sich aus, seiner eigenen Vernunft nach, zu sein anstrebt und auf das er verzichten kann, wenn er seiner Vernunft nach, nicht einem religiösen Gebote nach, lebt⁹⁸. Dies meint den

98 „Denn man nennt einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind, sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen“ (VI 20; Höffe, 2001; S. 95). Da das Böse sich offensichtlich im Verhalten des Menschen nachweisen lässt, erfüllt es auch den Anspruch einer empirischen Beobachtung, entspricht also dem Kantischen Begriff der Metaphysik. „Kant entwirft eine Lösung {auf die Theodizee-Frage nach dem Bösen in der Welt; Anm. d. A.} von bemerkenswerter Originalität. Sie erwächst aus seiner Philosophie der Freiheit und der auf das Prinzip Hoffnung verpflichteten Religionsphilosophie. Kant lehnt alle Antworten auf die Theodizee-Frage ab, die das Problem des Bösen nicht in seiner vollen Schärfe wahrhaben wollen. Im einzelnen verwirft er eine naturhaft-biologische Auffassung, wie sie etwa die Epikureer, die Stoiker und ihre Nachfolger bis in die Gegenwart vertreten haben. Ferner widerspricht er einem naiven Optimismus, der das Problem entschärft und mit allen gutmütigen Moralisten von Seneca bis Rousseau (vergl. Rel., VI 20) bis zu den Marxisten an naturhaft gute Menschen glaubt, die nur durch die gesellschaftlichen Zustände schlecht und böse geworden sind. Kants Lehre vom radikal Bösen [das Böse ist im Menschen verwurzelt, ansonsten gäbe es keine Notwendigkeit für eine Freiheit; Anm. d. A.] enthält eine deutliche Spitze gegen ein derartiges utopisches Denken. Kant lehnt ebenso einen heroischen Pessimismus ab, der eine totale Verfallenheit des Menschen an das Böse behauptet. Alle drei Vorstellungen widersprechen Kants These vom Ursprung des Bösen in der Freiheit und der mit der Freiheit gegebenen Möglichkeit, das Böse zu überwinden“ (Höffe; 2007; S. 261). Für Kant bedeutet böse zu sein demnach nichts anderes, als einen bösen Willen zu besitzen, die falschen Maximen für das jeweilige Handeln aufzustellen. „Das Böse resultiert nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus der Bevorzugung der Selbstliebe vor der Moral“ (Höffe; 2001; S. 92). Der Mensch soll durch die Vernunft nicht bloß können, was die Tiere aus Instinkt vermögen, er hat einen höheren Behuf. Denn er muss sich auch mit dem Bösen auseinandersetzen, das im Gedanken der Freiheit notwendig mit vorhanden ist. (Höffe; 2001; S. 94). Denn nur durch die Abwendung von ihm in Form der Befolgung der Sittengesetze, im Sinne der Tugendpflichten, ist Moral überhaupt möglich. So ist für Kant das kontralegale Handeln bedingt böse, das kontramoralische Handeln moralisch verwerflich. Letzteres teilt sich auf in: 1. die moralische Willensschwäche, bei der die Neigung der moralischen Maxime überwiegt, 2. „Unlauterbarkeit“, bei der sich zu Maximen, die dem kategorischen Imperativ entsprechen noch andere gesellen (Aussicht auf Dankbarkeit und so weiter), 3. Börsartigkeit, die „Verkehrtheit des Herzens“, bei der unmoralische Maximen angenommen und gelebt werden. Der böse Wille kann temporär auftreten oder als das „Regelfall-Böse“ (Höffe; 2011; S. 93), bei dem die falschen Maximen stetig vorausgesetzt werde. Kant ist weder optimistisch in der Frage, weil er das Böse anerkennt, aber auch nicht zu pessimistisch, weil er eher das eingeborene Gute als das Böse als angeboren sieht. Er bestimmt den Menschen als mit dem „Hang“ (Höffe; 2001; S. 98) zum Bösen versehen. Das Gute ist nicht direkt als Naturanlage vorhanden, sondern erst einmal nur die praktische Vernunft, aus der sich eine Empfänglichkeit für die Moral ergibt, die zu vernunftgemäßen Handlungen führen, das heißt: zu Handlungen mit der richtigen Treibfeder und damit zum Guten. Der gute Charakter ist also erst durch richtiges Handeln zu erwerben. Die Empfänglichkeit sorgt dafür, dass das Böse zwar auch eine anthropologische Komponente hat, aber von der Vernunft immer dominiert wird. Dies meint auch der „Hang“. Nach Kant ist das Böse mehr als von Natur nicht vorhanden aber weniger als eine Naturanlage. Damit stellt er eine solide Alternative zu dem dichotomen Denken über Gut und Böse (ob optimistisch oder pessimistisch) dar. Das Böse-Sein Aus Freiheit kann nur auf diese

Eintritt in die Mündigkeit des moralischen Herangehens an das Leben mit Hilfe der Vernunft. Erst an diesem Punkt kann eine Institution auftreten, die für die Allgemeinheit dieser subjektiv vertretenen Ansichten sorgt. So kommt die Kirche nach der Moral. Diese heißt nach Kant die „unsichtbare Kirche“ (Kant; 1956; S. 109). In dieser Bezeichnung schwingt wohl auch noch das Ressentiment Kants gegen eine zu dogmatisch eingerichtete Institution mit. Die Dogmatik braucht der Mensch aus einer „Schwäche“ (Kant; 1956; S. 111) heraus, die reine Form der Vernunftglaubens heraus durch eine Offenbarung zu stützen. Problematisch wird es dann, wenn das moralische Handeln nur aus dem Motiv heraus, „Gott zu gefallen“ (ebd.) geleistet wird⁹⁹.

In den theologischen Fragen liegt neben Pädagogik und Politik ein wichtiges Hauptaugenmerk von Kants Begriff der Aufklärung. Dies weil zum Einen der Staat zum Beispiel im Bereich der Künste und Wissenschaften keine vorschreibende Rolle einnimmt, im Bereiche der Konfession allerdings schon und zum Anderen die Unmündigkeit in Religionsdingen die „schädlichste“ (Kant 1; 1977; S. 60) ist. Als selbstgeschuldete bedeutet sie die bloße Abgabe der moralischen Pflicht an die heteronomen Gebote der Kirche, als fremdverschuldete meint sie den rigorosen Dogmatismus.

2.2.2.2. Der Fortschritt der Menschheit zum Guten

Kant lebte zur Regierungszeit von Friedrich Wilhelm I., dem Soldatenkönig (1713 – 1740), dann von Friedrichs des Großen (1740 – 1786). In der Amtszeit des Letzteren ändert sich vieles im preußischen Raum. Es wird „vom Polizei- zum Rechtsstaat mit Gewaltenteilung“ (Höffe; 2007; S.

Weise gesehen werden, da die Freiheit in den beiden anderen Fällen grundsätzlich abgesprochen werden müsste. „Wäre der Mensch von Natur aus gut, so müßte man das Böse den Gesellschaftsverhältnissen anlasten, den einzelnen von Verantwortung freistellen und das Böse im vollen, moralischen Sinne, die freie Mißachtung des Sittengesetzes, abstreiten. Träfe dagegen die zweite Option zu, so wäre das Böse, weil schon mit der Natur gegeben, ebenfalls der Entscheidung des Menschen entzogen, was erneut der Freiheit zum Bösen zuwiderliefe“ (Höffe; 2001; S. 99). Diese Freiheit ist deshalb so wichtig, weil auf ihr Kants gesamte Ethik beruht; erst diese Freiheit macht die moralische Primäraufgabe“ (Höffe; 2001; S. 99), die Entscheidung zum Guten, möglich. Damit öffnet sich eine Differenz zu Rousseau. Kant zufolge würde ein Denken von der Anlage des Guten die Schuld weg vom Einzelnen hin zum Milieu schieben; auch der extrem Unmoralische wäre entlastet. „Eine Menschheit hingegen, die sich ihres natürlichen Hanges zum Bösen bewußt ist, rechnet mit der Möglichkeit, daß der Hang zum Ausbruch kommt, und trifft dagegen Vorkehrungen. Aus diesem Grund erweitert sie den zunächst bloß moralphilosophischen Diskurs über das Böse sowohl zu einem pädagogischen als auch einem rechtlich-politischen Diskurs. Und bei der zweiten Dimension nimmt sie sowohl die innerstaatliche als auch die zwischenstaatliche Seite in den Blick“ (Höffe; 2001; S. 100).

⁹⁹ Aus dieser Schwäche heraus kommt es überhaupt erst zur Zerteilung der einen Religion, die sich auf die Vernunft des Menschen gründet, in verschiedene Anschauungen, wobei alle einem Glauben unterliegen, der sich hier wie dort findet und der nichts mit der bloßen Offenbarung zu tun hat.

39), die Zuwanderungsgesetze wurden genauso wie die Konfessionsgesetze gelockert¹⁰⁰ – auch Rousseau fand Unterschlupf in Preußen¹⁰¹ –, auch jüdische Mitbürger, die bis dahin einem noch vom Mittelalter stammenden „Bann“ unterlagen, wurden nicht mehr ausgeschlossen, was auch zu der Erstarkung des jüdischen Gelehrtentums führte und Meister wie den Berliner Moses Mendelssohn hervorbrachte, die ihre eigene Art der Aufklärung (Haskala¹⁰²) zu finden versuchten. Unter den jüdischen Gelehrten waren viele Kantianer zu finden¹⁰³.

Dass besonders unter den jüdischen Bürgern Preußens, die – nebenbei – ja erst seit 1812 überhaupt erst als ‚Inländer‘ galten, so viele Verehrer kantischen Kritischen Philosophie waren, ist in Berlin¹⁰⁴ den intensiven

100 Friedrich (1620 – 1688) hatte nach Schultes Meinung gezielt freie Religionsausübung gewährleistet, um das Gebiet zu besiedeln, Juden und Hugenotten dorthin zu locken.

101 Nach Problemen mit der Zensur in Genf musste Rousseau fliehen und fand dabei Unterschlupf in Preußen. 1758 mietete Rousseau ein Haus in Montmerency in Frankreich, wo er in den darauffolgenden sechs Jahren seine Hauptwerke schrieb: *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (Julie oder Die neue Heloise) erschienen 1761, *Emile* (Emile oder Über die Erziehung) erschienen 1762 und *Du contract social ou principes du droit politique* (Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts) erschienen 1762. Die Julie wurde sofort ein großer Erfolg und wurde zur Inspiration für viele darauffolgende Briefromane, wie etwa auch *Die Leiden des jungen Werther* von Goethe. Die anderen beiden Schriften wurden in Paris, kurz darauf auch in Genf zensiert und in Frankreich und der Schweiz verboten. Ein Haftbefehl gegen Rousseau wurde ausgestellt. Er wußte, dass das von Friedrich II. zu der Zeit regierte Preußen sehr viel liberaler war und fand dort Unterkunft. Friedrich II. war ein aufgeklärter Absolutist, stand für eine Offenheit gegenüber ethnischen und auch religiösen Minderheiten und Zuwanderern, er führte aber auch während fast seiner ganzen Amtszeit Krieg gegen Österreich, Frankreich, Schweden oder Russland.

102 „Das traditionelle jüdische ‚Lernen‘ von Bibel und rabbinischen Schriften durch Männer wich mit die Verbürgerlichung jüdischer Familien schrittweise der Beschäftigung mit Wissenschaft und Künsten sowie dem Interesse an den politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen der Zeit. Diese Öffnung der vormals in sich geschlossenen jüdischen Welt (in der jüdische Familien nur untereinander Kontakte pflegten) für die nichtjüdische Bildung und Kultur bereitete den sozio-kulturellen Boden, auf dem die Haskala in Berlin entstand und gedieh“. Dies markiert den Eintritt des europäischen Judentums in die Moderne“ (Edmundts [Hrsg.]; Dietzsch; 2000; S. 81ff)

103 In der Zeit um 1774 unterhielt Kant regen Kontakt zu einigen der wichtigsten Aufklärern, Johannes Heinrich Lambert (1728 – 1777) und auch dem jüdischen Philosophen Moses Mendelssohn (1728 – 1786), dazu zu seinen Schülern Markus Herz (1747 – 1803), Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter (1766 – 1819) und Johann Ernst Lüdeke (1746 – 1807).

104 Eine andere Verbindung mit den Aufklärern besonders in Berlin ergibt sich daraus, dass zu der Zeit auch einige gut rezipierte Beiträge in der seit 1783 erscheinenden „Berlinische Monatsschrift“ und im Rahmen der „Mittwochsgesellschaft“ („Gesellschaft von Freunden der Aufklärung“) erschienen. Zwischen 1784 und 1796 verfasste Kant insgesamt 15 Beiträge für diese: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Nov 1784), Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (Dez 1784), Über die Vulkane im Monde (Mär 1785), Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks (Mai 1785), Bestimmungen des Begriffs einer Menschenrace (Nov 1785),

Bemühungen von Leuten wie Markus Herz, aber auch anderen Berliner Kantfreunden, wie Isaak Euchel (er war erst 1789 hier), zu verdanken. In Berlin machte seinerzeit ein Ausspruch von Schleiermacher die Runde, demnach unter drei gebildeten jüdischen Hausvätern mindestens ein Kantianer zu finden wäre (Edmundts [Hrsg.]; Dietzsch; 2000 S. 44).

Zudem stimmte Kants mit Mendelssohns Anschauung bezüglich der Religionssätze überein. Die Betonung der Vernunft in der Religion und Relativierung der besonderen Glaubenswahrheiten gefiel Kant an Mendelssohn und er stellte sich damit gegen andere Aufklärer wie Jacobi, Hamann und Lavater. Mendelssohn jedoch war der Meinung, dass die individuelle Verwirklichung jedes einzelnen Menschen wichtiger sei als die des ganzen Menschengeschlechts. So muss jeder Mensch den Kreislauf der Entwicklung immer wieder von neuen beginnen und wieder durchmachen, während es im ganzen Geschlecht keinen wirklichen Fortschritt gebe, was Kant zum später ersten Mal in den *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (1784) mit der zeitgemäßen Forderung des konstitutionellen Fortschritts bestreiten wird. „Das intellektuelle Ingenium des Gattungsfortschritts setzt Kant in das Regulativ einer teleologischen Urteilskraft“ (Irrlitz; 2002; S. 409). Der tatsächliche Fortschritt ergibt sich aus eben dieser Gattungsbestimmung des Menschen. Kants universalgeschichtlicher Fortschritt findet statt in: Kultivierung – Zivilisierung – Moralisierung, wobei diese nicht notwendigerweise aufeinanderfolgende Stufen darstellen müssen, sondern ein Miteinanderschreiten, ein „Ineinandergehen von Ebenen im unabschließbaren [aber sich stetig zum Besseren wendenden] Prozess“ (Irrlitz; 2002; S. 409) bedeuten. Doch wie kommt Kant dazu einen solchen Fortschritt anzunehmen? Die Frage, ob die Welt sich 1. zum Besseren, 2. zum Schlechteren hin entwickle oder sie 3. so bliebe wie sie ist, beantwortet Kant – und damit steht er in der Linie fast aller Philosophen der Aufklärung – mit einem gewissen Glauben an die Zukunft. Zukunft für einen selbst und Zukunft für andere. Die Zukunft betrifft auch andere, also geht es nicht nur um „die inhaltliche Dimension, um die Zielsetzungen und Erwartungen der Handlenden; es stellt sich auch die Frage der Verantwortung. Generell ist festzuhalten, dass das Thema `Zukunft` nicht vom Thema `Moral` und der `Gerechtigkeit` abgetrennt werden kann“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 2). Gerechtigkeit in dem Sinne: Jeder muss denselben Anteil an Freiraum haben, seine Zwecke zu

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Jan 1786), Was heißt: sich im Denken orientieren? (Okt 1786), Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (Sp 1791), Über das radikal Böse in der menschlichen Natur (Apr 1792), Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Sep 1793), Etwas vom Einfluss des Mondes auf die Witterung (Mai 1794) Das Ende aller Dinge (Jun 1794), Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (Mai 1796), Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits (Okt 1796), Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (Dez 1796)

wählen und umzusetzen, was nur mit guten Gründen eingeschränkt werden darf, zum Beispiel durch den Staat, wenn der verhindert, dass ein Bürger einen anderen an der freien Ausübung seiner Rechte hindert. Das führt zu einer liberalen Staatsverfassung und zu der Überlegung, dass auch unter den Völkern Gerechtigkeit herrschen muss. Die Überlegung betrifft zuvorderst den Angriffskrieg, der Kants Meinung nach unzulässig sei, weil dabei so viele Menschen von den Heerführern instrumentalisiert werden würden, nur um ihre eigenen Streitigkeiten auszutragen, sie nicht als Zweck, sondern als Mittel eingesetzt werden. Diese Überlegung führt, und daran sei in jeder Generation zu arbeiten, zum *Weltbürgertum*, das zwar nie bis zur Vollendung gebracht werden könne, aber als Leitgedanke, der dafür sorgt, dass es zu einer schrittweisen Verbesserung der Situation der Gerechtigkeit kommt, immer vorhanden sein müsse. Nähme man an, es würde an Machtkonstellationen scheitern, dass es immer gerechter zugeht auf der Welt, dann könnte dieser Gedanke das Streben abbremsen, deshalb ist es schon allein strukturell wichtig anzunehmen, dass es keinen Nachweis für diese Behauptung gibt zum Einen und dass es wohl so etwas wie „Hoffnung“ gibt zum Anderen. Die Hoffnung ist aus verschiedenen Gründen berechtigt: zum Einen lasse sich der Einzelne durch den „Enthusiasmus des guten Vorsatzes“ (Kant 2; 1977; S. 583), also durch die Klarheit der Regeln der reinen praktischen Vernunft, zumindest vom Moralischen anstecken wenn nicht sogar begeistern. Zum Anderen sei eine moralische Veranlagung des Menschen im Ganzen festzustellen, die immer wieder dafür sorgt, dass Fortschritte in der Fassung von Normen sich ergeben. Die moralische Veranlagung sei charakteristisch für das Menschengeschlecht „im Ganzen“ (Kant 2; 1977; S. 356), es könne aber in den einzelnen Menschen unterschiedliche ausgeprägt sein. Fortschritte seien nur für das ganze Menschengeschlecht anzunehmen, beim Einzelnen muss, wie Mendelssohn dies gemeint hat, immer wieder neu begonnen werden. Zur Voraussagbarkeit meint Kant, dass der Fortschritt nur im Allgemeinen angenommen werden, nicht aber im Einzelnen vorausgesagt werden könne, denn das wäre nur Prophetie. Der Fortschritt ergibt sich im Ganzen durch die Entwicklung der wachsenden Bedrohung durch die sich wechselseitig ausschließenden Interessen einzelner Individuen aber auch Staaten, die dazu führt, dass ein immer weiter zu verbesserndes Rechtssystem eingeführt wird. Entgegen der Begeisterung oder zumindest Anteilnahme der Einzelnen an moralischen Handlungen geht es hier um die Vermeidung von Leidensdruck, der durch das unregelmäßige Aufeinanderprallen von Partikularinteressen entsteht. Von zwischenstaatlichen hin zu internationalen Regelungen; am Ende steht das Weltbürgertum und eine internationale Verfassung. Kant zeigt damit, dass es nicht, oder nicht nur, der moralischen Charakterzüge des Einzelnen bedarf, sondern dass sich der Fortschritt in der Gattung auch durch eine „nüchterne Kosten-Nutzen-Kalkulation“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 7), also ohne ein ethisches Fundament, ergeben kann. Daraus ergibt sich nach Kant die Begründung zu hoffen. So ist es „die

Vernunft selbst“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 10), in der weiten Ausformung der praktischen Vernunft¹⁰⁵, die in uns Hoffnung entstehen lässt. Eine weitere Form eines nicht notwendig auf moralischen Entscheidungen basierenden Grundes zur Hoffnung bietet das Streben der Menschen nach einem Gesellschaftsvertrag. Die ihre Privatinteressen verfolgenden Bürger erkennen es als „Gebot der Klugheit“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 3) an, sich auf die rechtliche Regelung einzulassen. Die eigene Willkür wird soweit zurückgestellt, dass sie „mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (ebd.). Mit dieser Hoffnung, die sich nicht auf eine idealistische oder metaphysische Vernunft, sondern durchaus auf Praktisches bezieht, stellt Kants Ansatz eine Herangehensweise dar, der auch heute noch ihre Gültigkeit nicht abgesprochen werden kann. Zuletzt gebietet auch das Böse, das zu einer Art Läuterung führt dazu, dass die Verhältnisse sich zumindest im Großen verbessern sollten. Die Frage danach, wie die nötige „Zivilcourage“ (Nagl-Docekal; 2010; S. 11) aufgebracht und zum Fortschritt in der Menschheitsgeschichte motiviert werden kann bleibt auch im säkularisierten Bereich der Geisteswissenschaften noch Thema; Kant bietet noch immer eine bemerkenswerte Alternative.

„Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln (Erster Satz). [...] [Zudem] würden die Naturanlagen nicht nicht im Individuum sondern in der Gattung entwickelt (Zweiter Satz). Dabei habe die Natur gewollt, daß der Mensch alles aus sich selbst herausbringe (Dritter Satz), wobei die dafür verantwortliche Antriebskraft in der ungeselligen Geselligkeit liege (Vierter Satz). Die ungebundene, wilde bzw. brutale Freiheit zeigt sich zwar als Widerstreit („Antagonismus“) der Menschen untereinander („Ungeselligkeit“); wegen der daraus folgenden Mißhelligkeiten lassen sich die Menschen aber auf eine freiheitseinschränkende Vergesellschaftung ein („Geselligkeit“).“ (Höffe; 2001; S. 197).

So wird aus den negativen Aspekten, die dem Fortschrittspessimismus zugrunde liegen der Antrieb zum Fortschritt¹⁰⁶. Dieser ist jedoch immer bedroht und erzeugt immer wieder das Negative, das er zur Weiterentwicklung braucht. Dementsprechend sah Kant die Wissenschaften und die Künste nicht als so verderblich an, wie Rousseau das getan hatte, da sie bei ihm eine konstitutive Wirkung

105 Die praktische Vernunft im weiten Sinne liegt nicht nur den moralischen, sondern allen, auch den technischen und den pragmatischen Gesetzen zugrunde

106 So geschieht es auch im einzelnen Subjekt: Der Charakter, der von aller Sinnlichkeit abgetrennte Wesenskern, hat, auch wenn alles getan wird, um in Hinsicht auf die Moralität zufrieden zu sein, frühere Taten, an die sich der Einzelne mit Reue erinnert, in sich. Diese Inhalte bleiben dem Charakter und formen die Gesinnung mit. So kann auch hier von einem Fortschritt in der Gesinnung, durch den Versuch ein weiteres Auftreten von schlechten Erfahrungen zu vermeiden, gesprochen werden.

innehaben. Kultur (im Sinne von Wissenschaft und Technik) kann zwar nicht zur Verbesserung beitragen, aber wenigstens vor dem Abfall von dem, was an Gutem in der Zivilisation bereits erreicht wurde, schützen¹⁰⁷. „Dieses Subjektiv-Praktischwerden der Vernunft (Aufnahme des Gesetzes in die Maxime) bedeutet, auf das Menschengeschlecht im ganzen bezogen, ein Öffentlichwerden der Vernunft“ (Krainer; 1980; S. 120). Ein solches vergisst sich nicht mehr, da es zu einer Verbesserung der Menschheit beigetragen hat; es ist nicht bloß historisch, sondern wird als Notwendigkeit bewusst. Dabei spielen Kultur und Ethik dieselbe Rolle, allerdings mit einem anderen Ausgang. „Der Prozeß als Wissenschaft ist Kritik der Vernunft, als historischer Prozeß Moralisierung, die Kant von der Kultur unterscheidet, welche die Freiheit stets als das Vermögen der Herrschaft (nicht des Handelns), also nur technische (Autarkie), nicht praktische Freiheit (Autonomie) im Auge hat.“ (Krainer; 1980; S. 87). Beides, Kultur und Moralisierung, kann *Emanzipation* bedeuten. Doch ist es in der Kultivierung nur die „physische“ (Krainer; 1980; S. 87), die, sich beliebige Zwecke setzt, nicht aber aus Pflicht handelt, nicht Vernunftzwecken folgt. „Emanzipation vor dem Stadium der Moralisierung ist zugleich immer unterbliebene Moralisierung, Emanzipation ohne und statt Moralisierung“ (Krainer; 1980; S. 88). „Wie praktische Vernunft durch das Gesetz den negativen Begriff der Freiheit bestimmt, so erhält auch Emanzipation im Stadium der Moralisierung ihre Vernunftbestimmung.“ (Krainer; 1980; S. 88). Befreiung von der falschen Kultur geschieht durch die Wahl der Autonomie der Handlung, das heißt: der Wahl der Gesetze der Vernunft. (Physische) Kultur (die sich auf die Unvollkommenheit des Menschen bezieht) ist nie ein Bilden sondern ein Umbilden (Reform), während die Autonomie der praktischen Vernunft in sich vollkommen ist, weil von der Vernunft bestimmt und gestützt. „Moralische Kultur ist nur unter Voraussetzung der Revolution der Denkungsart möglich, ohne diese bleibt sie bloß physisch, bedeutet Übung in der stoischen Selbstbeherrschung, d. i. darin, das Subjekt von der Natur unabhängig zu machen (Streben nach stoischer Weisheit als Autarkie), was letztlich mit der epikureischen Klugheitsmaxime (der Errichtung eines vernunftgemäßen Systems der Neigungen) zusammentrifft“ (Krainer; 1980; S. 89ff). Die Revolution in der Denkungsart tritt beim einzelnen Menschen als eine Umwertung der dominierenden Triebfedern auf. „Die Etablierung einer solchen Haltung stellt sich für Kant als eine im Subjekt vor sich gehende `Revolution` dar, insofern eine neue Herrschaftsordnung begründet wird: Anstelle der Sinne nimmt nun die (praktische) Vernunft den obersten Rang unter den Bestimmungsgründen des Handelns ein“ (Nagl-Docekal; 2010; S.

107 Kant sieht wie Rousseau die Wissenschaft und die Kunst nicht als Mittel für den Fortschritt der Moral. Jedoch gehören, während Rousseau sie eher ablehnt, beide zu den angelegten Fähigkeiten des Menschen, die dieser entfalten soll. Einschränkend spricht Kant hier aber doch von drei Arten, diese Entfaltung zu erbringen: die Kultivierung, die Zivilisierung und die Moralisierung. Der wahre Fortschritt würde sich nur im Moralisieren finden lassen.

321). Der Mensch will dann nicht nur *besser* werden (da dies noch eine Bereitschaft einschließt, schlechte Taten begehen zu wollen), sondern er soll *gut* sein wollen. „Das ist freilich nicht so zu verstehen, als wären wir in der Lage, vom Zeitpunkt einer derartigen Änderung an ausschließlich in moralisch gerechtfertigter Weise zu handeln. Gesagt ist nur, dass ohne eine entsprechende Gesinnung eine konsequente Orientierung am Sittengesetz nicht zustande kommen kann“ (ebd.). Dass es zu der Revolution in der Denkungsart kommt kann nur durch den Fortschritt im gesamten Menschengeschlecht geschehen. Kant meint damit die *Öffentlichkeit*. Der Weg zur Popularität führt über die öffentliche Diskussion; so kommt der öffentliche ebenso wie der private Vernunftgebrauch zu seiner „Vollkommenheit“ (Krainer; 1980; S. 77)¹⁰⁸.

2.2.2.3. Die öffentliche Vernunft

Moses Mendelssohn konzentrierte sich auf drei Punkte: *Aufklärung*, *Kultur* und *Bildung*. Kultur zerfällt in Bildung und Aufklärung. Bildung geht nach Mendelssohn eher auf das Praktische, auf Güte, Feinheit der Sitten, aber auch der Künste und des Handwerks. Aufklärung bezieht sich mehr auf das Theoretische, die vernünftige Erkenntnis und die Fertigkeit des vernünftigen Nachdenkens. Die Bestimmung des Menschen sich zu entwickeln vor Augen stellen sich die beiden Arten Bildung und Aufklärung verschieden dar, doch beide haben zum Ziel die „Übereinstimmung zwischen den wesentlichen Bestimmungen des Menschen mit denen des Bürgers“ (Irrlitz; 2002; S. 417). Kant hingegen richtet die ganze Thematik an der Aufklärung als auf eine bestimmte geistige Verfassung, eigentlich als ein methodisches Verhalten des Menschen, aus. Kants Begriff der Aufklärung ist kein „System-, Richtungs- oder Epochenbegriff, sondern der Begriff einer neuen und immanenten gesellschaftlichen Dynamik durch Bürgerverantwortung und theoretischen Vorgriff (vor allem bei den Verantwortungsträgern mit Fachkenntnissen)“ (Irrlitz; 2002; . 418).

Kant hat ein Verständnis der Aufklärungsideen entwickelt, das von einer naiven Aufklärung ebenso weit entfernt ist wie von einer gegenaufklärerischen Ansicht, nach der alles Bestehende gut und schön ist. Die Philosophie Kants stellt nicht nur den intellektuellen Höhepunkt, sondern auch eine Umgestaltung der europäischen Aufklärung dar. (Höffe; 2007; S. 11)

Die für Kant als Aufklärer wohl bezeichnendste Schrift ist *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, die mit folgendem Satz anhebt:

¹⁰⁸ Krainer sieht die Aufklärungsschrift als „modifizierte Fassung“ (Krainer; 1980; S. 45) des Höhlengleichnisses.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. (Kant 1; 1977; S. 53)

Die Ansichten in Bezug auf die Aufklärung gehören in die politische Lehre Kants, weil jene ebenso wie alles rechtliche und staatliche Anliegen der Grundvoraussetzung der *Freiheit* bedarf. Diese konstitutive Freiheit (wieder)erlangen zu wollen, ist das Grundmotiv der Philosophie der Aufklärung Kants. Gefährdet sieht er die Freiheit jedoch nicht in erster Linie durch einen despotischen Staat, sondern durch die selbstverschuldete Unmündigkeit der Menschen, ihrer „Faulheit und Feigheit“ (ebd.). Willentlich gibt der selbstverschuldet unmündige Mensch seine Autonomie ab und bezieht sich gern auf eine äußere Autorität, „ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen“ (ebd.)¹⁰⁹. Erst in zweiter Linie sorgen die „Vormünder“ (ebd.) dafür, dass die Menschen in diesem Zustand verharren, indem sie ihnen die Gefährlichkeit des Selbstdenkens nahelegen, was vorwiegend über die Aussicht auf Strafe passiert. Satzungen und Formeln sind so die „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“ (Kant 1; 1977; S. 54). Kant verbindet den Gedanken des Selbstdenkens mit dem der praktischen Vernunft a priori:

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 thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen (Irritz; 2002; S. 419).

Das *Publikum* kann sich eher aufklären als der Einzelne, weil in ihm immer jemand dabei ist, der die Menschen aus ihrer Unmündigkeit führt¹¹⁰. Das Publikum kann aber nur langsam zur

109 Diese Neigung besteht, so Kant im zweiten Abschnitt des *Streit der Fakultäten* beschreibt, darin, dass die Menschen wohl nur daran interessiert wären, „nach dem Tode s e l i g [zu werden], im Leben unter anderen Mitmenschen des S e i n e n , durch öffentliche Gesetze [für sich] gesichert [zu wissen], endlich des physischen Genusses des L e b e n s an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens)“ (Kant 1; 1977; S. 292) sich zu erfreuen.

110 Siehe Platons Höhlengleichnis

Aufklärung gelangen, weil es denjenigen, die es herausgeführt hat, immer wieder mit Ressentiments begegnen wird.

Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen, sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbilde des gedankenlosen großen Haufens dienen. (Kant 1; 1977; S. 55)

Genau um diese Änderung der Denkungsart hervorzubringen bedarf es der Freiheit; der nämlich „von seiner Vernunft in allen Stücken **ö f f e n t l i c h e n G e b r a u c h** zu machen. [...] Der **P r i v a t g e b r a u c h** derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern“ (ebd.). So kann sich also ein jeder an ein Publikum richten und dort jegliche Kritik anbringen, als Person, die zum Beispiel ein Amt bekleidet, darf er das nur bedingt. Im privaten Gebrauch ist zu gehorchen, im öffentlichen, besonders vor einer Weltbürgerschaft, darf und muss rasoniert werden. Kant sieht es als „Pflicht des Bürgers“ (Kant 1; 1977; S. 56), sich im öffentlichen über die Gesellschaft Gedanken zu machen. Ein Offizier muss dem Befehl seines Obersten gehorchen, er kann sich aber dann an ein Publikum wenden und die Sinnhaftigkeit des Befehls so hinterfragen. Nicht aber darf er den Befehl selbst, wenn er ihn bekommt hinterfragen. Ebenso gilt das für Geistliche, sie müssen der Gemeinde gemäß der Aufgabe, für die sie eingesetzt sind, vortragen können und sollen sich als Gelehrte über das „Fehlerhafte“ (ebd.) Gedanken machen und Vorschläge zur Verbesserung bringen. Vor der Gemeinde benutzt er die Beweise, die ihm von der Religion vorgegeben sind, kann er in diesen absolut keinen Glauben mehr schenken oder schwere Widersprüche in ihnen entdecken, muss ihn das dazu bewegen, sein Amt und seine Würden aufzugeben.

Durch diese ständige Neujustierung des Staates sollte sich Kants Anspruch auf eine universalgeschichtlicher Entwicklung des Fortschritts zum Besseren erfüllen. Der „krumme“ Mensch wird nie zu etwas „Gradem“ werden, doch erzwingt die in dem Menschen angelegte Fähigkeit zur Entwicklung und Erreichung der in ihm angelegten Teleologie, dass sich die Gesellschaft immer weiter dem Idealzustand anzunähern versuchen wird. Dieses Ideal ist eine „republikanisch verfasste Gesellschaft freier, gleicher Bürger“ (Irrlitz; 2002; S. 411), die sich irgendwann zum Weltstaat ausbauen wird. Weil das Volk der Souverän des Staates, dieser Sache des Volkes ist, passieren diese Änderungen – Kants revolutionsablehnenden Haltung gemäß – von oben herab, also als Reformen. Diese kommen jedoch nie zu einem vollkommenen Abschluss. Die Verewigung gewisser Anschauungen ist unmöglich, denn

ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf schwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, sein (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschritt besteht: und die Nachkommen sind alle vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. [...] Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben, aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die billigen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe so kann er seine Untertanen übrigens selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den anderen gewalttätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinen Vermögen zu arbeiten. Es tut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins reine zu bringen versuchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra grammaticos* [der Kaiser steht nicht über den Grammatikern; Übers. d. A.], als auch noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotism einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Untertanen zu unterstützen. (Kant 1; 1977; S. 57ff)

So kann ein republikanischer Staat, auch ein Monarch, sogar die Gesetzgebung in die Hände der Bürger und deren öffentliche Einwände geben. Dabei wird jedoch das Recht des Staates auf Verhinderung der illegitimen Handlung immer bewahrt¹¹¹. Ein höherer Grad bürgerlicher Freiheit führt zur Entfaltung der natürlichen Anlage der Vernunft im Menschen in Bezug auf die Gesellschaft und setzt ihr gleichzeitig auch Grenzen. Diese Grenzen bedingen erst die Möglichkeit dieser Entfaltung, weil sie garantieren, dass sich auch jeder Mensch in äußerer Freiheit entfalten kann.

111 Allerdings wird ebenfalls das Recht der Bürger bewahrt, sich gegen einen despotischen Staat aufzulehnen. Wie bei Rousseau ist der Widerstand gegen das Staatsoberhaupt dann legitim, wenn dieses sich nicht mehr als Mitglied der Rechtsgesellschaft darstellt; dann verliert es alle Ansprüche auf Autorität. Damit kommt das Element der Zustimmungswürdigkeit ins Spiel.

Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum *f r e i e n D e n k e n*, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *F r e i h e i t z u h a n d e l n* nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der *R e g i e r u n g*, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr *a l s M a s c h i n e* ist, seiner Würde gemäß zu handeln. (Kant 1; 1977; S. 61)

Mit diesem versteckten Tadel an der (absolutistischen) Regierung, der sich in den Vorschlägen zur Verbesserung derselben besonders zeigt, steht Kant ganz auf der Linie der republikanischen Aufklärer also derjenigen, die darauf pochen, dass der Staat der Gegenstand des Volkes sei und die jenen nur von der Vernunft aller Beteiligter abhängig machen wollten, dies allerdings nicht basis- oder direktdemokratisch, sondern doch immer mit einer Obrigkeit versehen, einer obersten Instanz, über die nichts gehen kann¹¹². Die geistige Freiheit der Individuen als das Vehikel aller weiteren Fortschritte wird ganz als soziale Konstitution und Potenz des Menschen genommen. Freies Denken verändere die Sinnesart des Volkes und steige dann zu liberalen Grundsätzen der Regierung auf. Die Wirkungsfolge geht zu reformerischer gesellschaftlicher Funktion konsequenter Denkungsart durch freie Öffentlichkeit fort. Nicht Revolution, die nur neue Vorurteile mit den alten „zum Leitfaden des gedankenlosen großen Haufens“ vereinigen würde ist hier gemeint, sondern „wahre Reform der Denkungsart“. (Irrlitz; 2002; S. 417).

Kants Politik will die Herrschaft des sich aus seiner selbst- und fremdverschuldeten Unmündigkeit befreien *Bürgers*, dessen Belange für jede Regierung maßgebliche sein sollten. Anders als Rousseau geht Kant nicht so weit von einer direkten Demokratie zu reden, sondern vertraut ganz auf die *Republik*¹¹³ als *Rechtsstaat*¹¹⁴ und deren *Verfassung*. Dies bringt ihn in die Nähe Rousseaus,

112 Kant formuliert diese Methode des öffentlichen Vernunftgebrauchs auch in anderen Schriften wie dem Streit der Fakultäten. Ziel des zweiten Abschnittes ist es unter anderem eine politische Institutionalisierung des Epochenfortschritts, „daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformiere und, statt Revolution Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite“ (Irrlitz; 2002; S. 410). Damit ergibt sich aber auch jenes Problem, dem diese Ansicht nicht entkommt und die sich auch als bezeichnend für die Kantische Erziehung darstellt: Man könnte sagen, dass erwachsene Bürger wie Kinder gesehen werden sollen, die nicht eher laufen, „als bis man sie in Bewegung setzt“ (Irrlitz; 2002; S. 419); will heißen: heteronomer Anstoß zum autonomen Denken – ein Paradox, das sich in der Aufklärung etwas verkappt, in der Erziehung gut einsehbar zeigt. Auf dieses Problem wird weiter unten eingegangen

113 Republik stützt sich auf „Gewalt und Freiheit und Gesetz“ (Höffe; 2001; S. 212). Mit Ersterem wird der Anarchie, mit Zweitem dem Despotismus und mit Drittem der Barbarei vorgebeugt. Mit diesen Erweiterungen geht Kant über die von Rousseau vorgeschlagene *direkte Demokratie* hinaus, der es vorwiegend um die Souveränität des Volkes geht, die aber keine grundsätzliche Rechtsordnung zu setzten imstande ist, bloß eine kontingente. Kants Republik entspricht also „weniger dem kommunitaristischen Republikanismus als einem recht anspruchsvollen demokratischen

allerdings war jener von einer viel radikaleren Version der Gerechtigkeit in Form der (direkten) Demokratie interessiert, die beim doch strengeren Kant nur bis zum Republikanismus reichte. Dies wohl deshalb, weil Kant durch die Französische Revolution und dem Terror, der auf sie folgte, etwas zurückhaltender war als die frühen Philosophen der Aufklärung. Die *Revolution* war für ihn kein adäquates Mittel, deshalb versuchte er die bestehenden Staatsverhältnisse durch eine *Reform* zu verändern. So sei kein Volk berechtigt, eine despotische Regierung durch Revolution zu stürzen, sondern diese nur durch öffentliche Kritik anzuklagen und mit der Regierung zusammen neue Möglichkeiten des vernünftigen Zusammenlebens zu entwickeln. Dazu hat das Volk die Möglichkeit, ungerechte Order der Regierung zu verweigern.

Ist Kant damit zu obrigkeitstreu? Hat er Angst, sich der Obrigkeit zu widersetzen? Diese Frage wird durch eine Episode in Kants Leben, dem Zensurstreit verdeutlicht: Kant kam aufgrund seiner Religionsschrift, deren Teile er in der Berlinschen Monatsschrift publiziert hatte, mit der Zensur in Konflikt¹¹⁵. Erst als Friedrich Wilhelm III den Thron bestieg, gab er seine Schriften frei, verzichtete

Verfassungsstaat: einer freiheitlichen, rechtsstaatlichen und partizipatorischen Demokratie“ (Höffe; 2001; S. 213), die in dieser Form für Politikwissenschaftler noch heute relevant ist.

114 Kant vertritt die Republik als Rechtsstaat, nicht notwendig als Sozialstaat. Wenn allerdings die Komponente der „Bestandserhaltung“ (Höffe; 2001; S. 134), die Erhaltung des Lebens (Subsistenzhaltung) und der Freiheit des Einzelnen, mitbedacht wird, dann ist ein „freiheitsfunktionalen Sozialstaat“ (ebd.) geboten. Diese Argumentation bleibt jedoch dünn; Kant hatte mit ihr wohl auch nicht unbedingt die Ausarbeitung des Sozialstaates im Auge sondern lediglich den Fakt, dass sich der Staat um die Partizipanten zu kümmern hat, um sich als würdig zu erweisen, ihre Unterordnung unter die Politik erwarten zu können.

115 Dem aufklärerischen Bestreben nur mehr teilweise folgte der Nachfolger von Friedrich dem Großen, Friedrich Wilhelm II (1786 - 1797), der Nachfolger von Friedrich dem Großen, dem Soldatenkönig, ersetzte die aufgeklärte Toleranz seines Vorgänger durch ein strenges Religionsedikt, das von Kultusminister Johann Christian von Wöllner praktiziert wurde. Kant hatte einer Examinationskommission seine zu der Zeit entstandenen Werke vorgelegt, obwohl er eigentlich nicht verpflichtet gewesen wäre das zu tun, denn seine Werke wurden ab 1791 nicht mehr in Berlin, sondern in Jena, dann in Dessau, also im damaligen Ausland gedruckt. *Vom Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über die Menschen* (1792) wurde nicht freigegeben. Nicht nur wegen seiner Aussagen, so wie zum Beispiel in *Das Ende aller Dinge* (1794), wo er offensichtlich polemisch der preußischen Religionspolitik von einer „Herrschaft des Antichrist“ sprach, sondern auch aufgrund seiner ganzen Haltung musste Kant auf Wöllner suspekt gewirkt haben. „Seit 1793 herrschte Revolution in Frankreich, 1793 war Ludwig XVI hingerichtet und im November 1793 das 'Fest der Freiheit und der Vernunft' begangen worden. Preußen war mit Österreich am Krieg gegen das revolutionäre Frankreich beteiligt. Eine Vernunftreligion, wie sie Kant seit Jahren lehrte, und ein Republikanismus, wie er ihn ebenfalls vertrat, mußten ihn als einen Unruhestifter und Revolutionsanhänger erscheinen lassen“ (Edmundts [Hrsg.]; Rachold; 2000; S. 130). 1794 wurde er davor gewarnt, weiterhin die christliche Religion zu verunglimpfen. Gerechtfertigt hat Kant sich durch das Insistieren darauf, dass er den Bereich der Philosophie nie verlassen habe und deshalb nicht für seine Überlegungen zur Theologie herangezogen werden könne, aber er gab nach und unterließ es bis

damit auf seine Meinungsfreiheit, so scheint es. Doch Kants Verhalten liegt eher Nahe bei dem von Sokrates, der den Schierlingsbecher trank, obwohl er sich leicht aus der Situation heraus argumentieren hätte können. Gleichwohl, sein Glaube an ein funktionierendes Rechtssystem war so stark, dass er sich ihm, beispielgebend, ausgeliefert hatte. Dieser Wille, dem Gesetz zu folgen, auch wenn es ein ungerechtes ist, das seiner Verbesserung, seiner Reform, harrt, ist nicht sofort verständlich und doch entsteht er aus einer rationalen Überlegung. Ähnlich ist bei Kant der Staat und dessen Rechtsprechung konstitutiv für eine Gesellschaft überhaupt wichtig, und er kann nicht willentlich aufgelöst werden wollen, da sonst jeglicher Rechtsanspruch verloren geht. Es ist also grundlegend konstitutiv für ein Rechtssystem, dass es eine Regierung gibt, die als vertragserhaltende, auch richtende Instanz auftritt. So entpuppt sich Kants scheinbare Obrigkeitstreue als rationale Überlegung, denn: würde ein Staat durch Revolution gestürzt, wäre er

zum Wechsel der Monarchen, der eine neue Zensurpolitik mit sich brachte, religiöse Schriften zu veröffentlichen. *Der Streit der Fakultäten* wurde zuerst als *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei* geschrieben und erst 1797 nach dem Tod Wilhelms II zusammen mit anderen vorher zensurierten Schriften veröffentlicht. Dass Kant gewartet hatte, bis Friedrich Wilhelm III. den Thron bestieg und damit die aufklärungsfeindliche Herrschaft seines Vorgängers beendete, könnte darauf schließen lassen, dass Kant die Auseinandersetzung gescheut habe. War der Aufklärer Kant nicht mutig genug, um sich der Anlage zu stellen? Jan Rachold zufolge saß dieses Problem tiefer: „Ein Märtyrer der Wissenschaft oder ein folgsamer Untertan? Kants Haltung lässt sich aus zwei Maximen erklären, die schon 1784 in dem Aufklärungsaufsatz der Öffentlichkeit präsentiert wurden und an die sich Kant im Wesentlichen auch gehalten hat. Als Bürger fühlte er sich verpflichtet, den jeweiligen Gesetzen zu folgen. Der Gelehrte aber unterstand der aufklärerischen Maxime, öffentlich seine Gedanken zu äußern und Kritik nach den Maßstäben der Vernunft zu üben. Da aber der Gelehrte immer zugleich Bürger war, war hier ein Konflikt angelegt, der gleichermaßen Handlungen in Richtung Widerstand oder Loyalität zuließ. Kant hatte die Auflösung dieses Problems, welches er natürlich gesehen und gedacht hatte, von einem langsamen kulturellen Fortschritt erwartet. Durch gelehrten Disput, im Rahmen der literarischen Öffentlichkeit, sollten sich aufklärerische Vernunft und bürgerliche Gesellschaft allmählich annähern. Dieses kulturelle Reformkonzept war aber ganz wesentlich ein Produkt der von der europäischen Aufklärung erkämpften Positionen und der friderizianischen Politik. [...] Er war vor 1789 kein Anhänger der Revolution, wohl aber ein Anhänger der Reformen von 'oben', die von einer Aufklärung von 'unten' angeschoben wurden. [...] Kant war zeit seines Lebens keine Kämpfernatur und im fortgeschrittenen Alter schon gar nicht. Die königliche Order traf einen Siebzigjährigen. Insofern hat Friedrich Paulsen nicht Unrecht, wenn er feststellt: 'Kant war nicht von dem Stoff, aus dem Märtyrer gemacht werden.' Gleichwohl verdient sein Verhalten großen Respekt. Kant blieb sich treu: strenge Achtung der Gesetze, zugleich unbeirrtes Festhalten an den aufklärerischen Prinzipien. Er lehnte deshalb den leichteren Weg im Falle der 'Berlinischen Monatsschrift' ab, den mühevollen durch die Fakultätsinstanzen scheute er nicht. So wurde er zwar weder der große Ankläger wie Voltaire noch der mutige und stolze Herausforderer wie Fichte, aber er brachte langsam, bedächtig und oft auch umständlich seine Gedanken in die Öffentlichkeit und blieb damit letztlich Sieger gegenüber den starken aufklärungsfeindlichen Kräften um Friedrich Wilhelm II. Dass die Preußische Regierung nach 1797 von dem alten Kurs abwich, ist dann zu einem Teil auch sein Verdienst.“ (Edmundts [Hrsg.]; Rachold; 2000; S. 131)

nicht mehr höchste und gleichzeitig grundlegendste Instanz, was zum Widerspruch führen würde, da er grundlegend und höchste Instanz für alles gesellschaftliche Zusammenleben sein muss.

Endziel ist für Kant der globale Verband aller Staaten, in dem absolute Gerechtigkeit herrscht, kein Krieg mehr zwischen den Staaten¹¹⁶. Der Frieden ist nicht deswegen wünschenswert, weil er dem Staatsbürger Zufriedenheit und Glück bringt – eine solche Argumentation wäre für Kant zwar zulässig, aber nicht konstitutiv, da die Vernunftgründe fehlen -, sondern weil er überhaupt Voraussetzung für den Gesellschaftsvertrag, genauso für das Recht, sowie den Staat ist; denn ohne Frieden gilt der Vertrag nicht mehr und macht keinen Sinn. Ihn baute Kant immer weiter aus zu einer – und in diesen Belangen war Kant ein sehr weit blickender Pionier, der schon sehr früh das Konzept der Globalisierung ansprach – globalen Vertragsgesellschaft, einer föderalistischen zusammengeschlossene Gemeinschaft aller Staaten aus und kam damit zum *Weltbürgertum*¹¹⁷ und damit dem Weltfrieden, der Möglichkeit, einen universellen Konsens überhaupt erreichen zu können. Aus der Überlegung gehen bei Kant hervor: 1. die Meinungsfreiheit, 2. die Freiheit der Künste und Wissenschaften, die Abschaffung 3. der Adelsherrschaft, damit der Leibeigenschaft, 4. jeder despotischen Regierung, 5. der Kolonialisierung und 6. des dogmatischen Kirchenglaubens.

„Friede“ war vor Kant „kein philosophischer Grundbegriff“ (Höffe; 2001; S. 164). Erst mit ihm wird die theologische Bedeutung in den Hintergrund gestellt und Überlegungen zum Staatswesen, verbunden mit einem Kosmopolitismus, damit verknüpft. Der Friede ist keine blauäugige Annahme oder Hoffnung, kein bloßer Idealismus. Denn Grundmotiv ist wie für Hobbes und andere die Zweitracht, der „Antagonismus der Partikularinteressen“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 3). Entgegen einer theologischen Heilslehre sieht Kant den Frieden nicht als Gebot Gottes oder ähnliches, sondern ihn als vom Krieg bedingt. Ähnlich wie bei Ungerechtigkeit, die durch die praktische Vernunft bedingt den Einsatz für das Recht erwirkt, oder bei der Freiheit Böses zu tun sich die Moral ergibt, bewirkt auch der Krieg die Abkehr von ihm selbst und führt zum Fortschritt im Sinne des *ewigen*¹¹⁸ *Friedens*. Der Krieg vertilgt sich selbst, indem er die Menschen dazu bringt in eine föderale Rechtsordnung zu treten. Kant nennt dies eine „List der Natur“ (Höffe; 2001; S. 171). Dies mündet in einem Frieden als Weltbürgertum, oder *Weltstaat*. Da der Weltstaat immer

116 „Kein Krieg mehr“ bedeutet zuerst kein *Angriffskrieg* mehr. Diesen verurteilt Kant scharf. In einem überspannenden Staatenbund wäre bald jedoch auch der *Verteidigungskrieg* obsolet.

117 Weltbürger in siebenfacher Hinsicht: Bürger in der Weltgemeinschaft 1. des Wissens und 2. der Moral, 3. der Erziehung und 4. der Geschichte, 5. der einen Naturordnung, die den Menschen als Moralwesen zum Endzweck hat, 6. der ästhetischen Welt und schließlich 7. der globalen Rechts- und Friedensordnung.

118 Da dieser Friede immer bedroht ist, ist der Ausdruck „ewig“ wohl nicht als zeitliche Ausdehnung zu verstehen, sondern eher als Anspruch, dass er jederzeit universell gültig sein können muss.

gefährdet ist, an den unterschiedlichsten Konflikten und Differenzen zu scheitern, kann er nicht wie ein Einzelstaat regiert werden. Nach Kant lässt sich der Weltstaat nur als Bund der Einzelstaaten sehen, unter Ansicht einer „Minimalstaatlichkeit“ (Höffe; 2001; S. 202), die sich aus der Verteilung der Kräfte der Staaten und einer diesbezüglichen Ausgewogenheit ergibt. Dieses Gleichgewicht kann natürlich nicht sehr einfach gewährleistet werden und nach Höffe sei sogar die „Rangfolge umzukehren“ (Höffe; 2001; S. 203): nicht der Verbund sondern der ordnende Weltstaat müsste an die erste Stelle gestellt werden, denn in ihm „ist es leichter, die Zustimmungsbereitschaft der Staaten zu finden“ (ebd.). Hier scheint es problematisch zu werden, denn der Weltstaat, in dem alle Menschen primär einem Ganzen, als einem Teil davon sich als zugehörig empfinden sollten, ist nur schwerlich vorstellbar. Und auch wenn sich die Weltbürger als solche betrachten gibt es dennoch zum Einen das Problem der unterschiedlichen Kulturen und zum Anderen das Problem einer großen inneren (und auch äußeren) Distanz, die zu diesem Regierungsorgan bestehen würde. Wohl die einzige, wenn auch ebenfalls problematische Alternative ist der „lockere“ *Staatenbund*¹¹⁹, in dem sich durch das Tun der Einzelstaaten auf Dauer ein einigermaßen ausgewogener Zustand ergibt. Dieser soll wiederum aus der Not heraus entstehen, den Antagonismen, die die menschliche Vernunft früher oder später dazu nötigt, ein friedliches Zusammenleben gewährleisten zu wollen. Das Problem, dass es immer mächtigere Staaten geben wird, die mit weniger mächtigen ungerecht verfahren oder sie unterdrücken, bleibt allerdings bestehen.

2.2.2.4. Grundlagen des Rechtsstaates

Hauptstreitpunkt im Völkerbund genau wie in den einzelnen Staaten ist Kant zufolge das *Eigentum*. Darum sieht Kant für es eine ganz besondere Stelle in seiner politischen Konzeption vor. Das Eigentum hat einen doppelten Charakter. Zum Einen ist es der Besitz, der eine Gewalt des Menschen über das Gegebene, die Natur und so weiter, darstellt, zum Anderen ist jede Sache, die zum Eigentum wird, von jemandem besessen wird, gleichbedeutend mit der Verunmöglichung des Gebrauchs dieser Sache für einen anderen; wer besitzt, entzieht was er besitzt anderen. Zweites Merkmal des Eigentums ist besonders von Proudhon durch den Satz „Eigentum ist Diebstahl“ bekannt gemacht und in der Marxistischen Theorie weiterverfolgt worden. Doch Kant legt diesen Umstand nicht so negativ aus, für ihn ist das Eigentum eine Notwendigkeit, denn, wie er in *metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* beschreibt, ist es dem Menschen a priori eigen, zwischen Mein und Dein zu unterscheiden, der Gedanke des Eigentums ist somit in der Vernunft

¹¹⁹ Freie Staaten, die sich unter ein Völkerrecht begeben.

mit angelegt. Das Eigentum kann sich so, weil es ja nicht an den physischen Gegenstand gebunden ist, sondern an seine Möglichkeit im Subjekt, auch auf Dinge beziehen, die nicht gerade im Moment vom Besitzer bei sich gehabt werden. Auch der verlassene Gegenstand und zum Beispiel das verlassene Grundstück ist mit Eigentumsrecht behaftet, vorausgesetzt, dass es dem Eigentümer wirklich gehört¹²⁰. Ähnlich wie bei Rousseau stellt sich für Kant die Frage nach der Ersterwerbung. Dieses Problem des Rechtszustands, der aus einem natürlichen Zustand entstehen soll, beantwortet Kant, indem er nicht wie Rousseau annimmt, dass es einen pränominalen, einen dem Gedanken des Eigentums vorhergehenden Zustand gibt, Kant nimmt kein Niemandland an, das jemand erst als Besitz in Anspruch hätte nehmen müssen, sondern den *Gemeinbesitz* als dem Privateigentum vorgängig. Damit setzt er eine gewisse Vernünftigkeit als dem Menschen inhärent immer schon voraus. Der Übergang vom prähistorischen zum historischen Menschen ist bei Kant nicht relevant, weil der Mensch bei seinem Auftreten, als er Mensch überhaupt wurde, schon mit allem ausgestattet sah, was an Vernunft noch heute in ihm liegt. Damit entgeht Kant zumindest was das Aufkommen des Eigentums angeht, dem unendlichen Regress, der irgendwo einen Anfangspunkt verlangt, ebenso wie dem Erscheinen eines Phänomens aus dem Nichts. Seinem Gedanken nach hat es seit der Mensch begonnen hat, sich seine Selbsterhaltung durch das Bearbeiten der Natur und so weiter¹²¹ zu sichern, immer schon Eigentum gegeben, Gemeinschaftseigentum, das allerdings noch

120 „Der rechtliche Besitz ist nicht physischer, sondern intellektueller Natur“ (Höffe; 2001; S. 23).

121 Eine recht plausible Ansicht, die sich gut mit der Kantischen verträgt, ist die von Gouldsblom in seinem Buch: *Die Entdeckung des Feuers*. Die Fähigkeit Feuer zu machen ist eine „universale menschliche Errungenschaft“ (Gouldsblom; 2000; S. 11), die in allen bekannten Gesellschaften vorzufinden war und ist. Werkzeugbenutzung und Sprache kommen auch bei Tieren vor, aber das Feuer zu bändigen versteht nur der Mensch. Anfangs war der Gebrauch des Feuers passiv, erst später kam das aktive Entfachen und Einsetzen des Elements. Auch Tiere nutzen die Konsequenzen des Feuers, aber es aktiv zu nutzen, bleibt allein dem Mensch eigen. Es gab Gouldsblom zufolge drei Phasen der Entwicklung der Feuerbewältigung. Die erste ist die, in der kein Stamm Feuer hat, die zweite die, in der einige Völker das Feuer besaßen. Dies kann derart vorgegangen sein, dass Stammesmitglieder zuerst einem Feuer folgten und es später zu erhalten gelernt hatten. Ein so mit Feuer gesegneter Stamm musste aber aufpassen, um das Feuer zu erhalten. Die dritte Phase ist die, in der alle Stämme Feuer besaßen. Die zweite Phase war die am längsten andauernde. Die Menschen wussten das Feuer zu schützen und es an windstille und trockene Orte zu bringen, es quasi zu domestizieren. Dafür war die Fähigkeit des Menschen auf zwei Beinen zu gehen, unumgänglich, denn nur der Mensch konnte das Feuer tragen, dies hatte der Mensch den meisten Tieren voraus. Wichtig waren noch ökonomische Überlegungen, auch wenn diese noch sehr primitiv ausfielen. Es musste trockenes Brennmaterial herangeschafft werden, was einer Tätigkeit entsprach, die außerhalb der naheliegendsten Bedürfnisse lag. Diese verzögerte Produktivität war auch mit ein Begründungsmerkmal der Landwirtschaft, der Viehzucht aber auch der Arbeitsteilung. Auch das Weitergeben der Fertigkeit, das Feuer zu bändigen musste entwickelt gewesen sein, was auch auf eine gewisse Art von Erziehung hinweist. Gouldsblom sieht die Monopolisierung des Feuergebrauchs als einen Kampf an, der zwischen den Tierarten

ein Provisorium war, bis sich ein Gemeinwille bestimmter sich bildender Gruppen und damit eine rechtliche Bestimmung des Eigentums ergab. Dieser Umstand sorgt mit auch dafür, dass dem Staat, der sich in weiterer Folge aus den Streitfragen um das Eigentum gebildet hatte, nur diejenigen Rechte auf Land eigen sein sollten, die schon in dieser ursprünglichen Bestimmtheit anzutreffen waren; besonders das Recht auf Eigentum gilt neben anderen ursprünglichen Rechten als Vernunftgrundlage des Staates. Dieser ist demnach eine „Institution zweiter Ordnung“ (Höffe; 2007; S. 231). Dies, weil seine Vernunftgrundlage, der *Gesellschaftsvertrag*, der wegen der Problematik des Eigentums aufgestellt wurde, ihm vorausgeht. Die Idee des Gesellschaftsvertrags übernimmt Kant von Rousseau. Sie ist für ihn eng mit der *Verfassung* verbunden. Der ursprünglich geschlossene Vertrag stellt für Kant die Vernunftidee des Staates überhaupt dar. Als solcher kann er nicht aus historischen oder empirischen Annahmen hergeleitet werden, da er mit dem Menschsein im Sinne der Vernunftbegabung schon vorhanden war, er kann allerdings auf die jeweils geschichtliche Situation als „Maßstab“ (Höffe; 2007; S. 235) angewandt werden. In der Situation, in der der Vertrag aller mit allen nicht als Grundlage vorliegt, Partikularinteressen herrschen, heben sich automatisch alle Rechte auf, da sie keine allgemeine Grundlage besitzen. Ganz stringent sagt Kant: entweder Gesetze gelten notwendig und allgemein, oder sie gelten nicht. Kant zufolge sei jeder im Endeffekt bereit, sein Glück auf Kosten anderer zu verwirklichen, was einen „Antagonismus der Partikularinteressen“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 3) bedeutet, der sich in der kontraktualistischen Begründung des Rechtsstaates auflösen lässt. Das individuelle Streben nach Glück, die Feststellung, dass jeder ein Recht darauf hat, seine eigenen Lebensentscheidungen zu treffen¹²², so wie Wahl des Berufs, der Religionszugehörigkeit, der ökonomischen Entscheidungen und so weiter, wird gesetzlich geschützt vor den Handlungen anderer aber auch des Staates, der ebenfalls dem Gesellschaftsvertrag unterliegt. Der „Freiraum“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 11) zum Handeln muss durch einen

genauso herrschte wie später innerhalb einer Gattung der, der zur Ausbildung der verschiedenen Kulturen führte. Als die Vorteile des Feuers immer mehr erkannt wurden, wurden zuerst die Feuerstellen hart umkämpft. Auch diese Organisation, denn die war notwendig um das Feuer zu bewahren; nicht nur vor dem Ausgehen, sondern auch vor anderen, die es stehlen wollten, war nach Gouldsblom Meinung maßgebend für die Entwicklung von organisierten Gesellschaften. „Als das Feuer den menschlichen Bedürfnissen angepaßt wurde, hatten sich die menschlichen Gewohnheiten dem Feuer anzupassen. In diesem Sinne kann man davon sprechen, daß die Domestizierung des Feuers auch 'Selbstdomestizierung' oder 'Zivilisierung' bedeutete“ (Gouldsblom; 2000; S. 34).

122 Dieses Mitbestimmungsrecht des Zusammenlebens war allerdings nur Männer mit Arbeit eigen. Frauen, Kinder, Erwerbslose und überhaupt jeder, „der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach Verfügung Anderer (außer der des Staates) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz“ (Höffe; 2007; S. 236).

Gesellschaftsvertrag gesetzlich gewährleistet werden. Die Gewichtung hierbei liegt allerdings nicht auf der bloß vorgeschriebenen Konformität, sondern auf der von Rousseau bereits bekannten Freiheit, die erst entsteht, wenn der Mensch bereit ist, seine Freiheit zu beschneiden, indem er sich selbst eine Gesetzgebung vorschreibt (auto-nomos)¹²³. Die Rolle der Bürger des Rechtsstaats gestaltet sich so folgendermaßen:

(1) Als Glieder einer (vorrechtlichen) Gesellschaft, als Menschen, schaffen sie eine Rechtsbeziehung zueinander; sie werden zu Rechtsgenossen. (2) Sie sind dem Medium der Rechtsbeziehung, einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung, gleichermaßen unterworfen; sie sind gleichberechtigte Rechtsgenossen. (3) Und in dem dabei geschaffenen Gemeinwesen herrscht Gleichheit; die der Gesetzgebung Unterworfenen sind gleichberechtigte Staatsbürger (Höffe; 2001; S. 209).

Die Republik stützt sich auf „Gewalt und Freiheit und Gesetz“ (Höffe; 2001; S. 212). Mit Ersterem wird der Anarchie, mit Zweitem dem Despotismus und mit Drittem der Barbarei vorgebeugt. Mit diesen Erweiterungen geht Kant über die von Rousseau vorgeschlagene direkte Demokratie hinaus, der es vorwiegend um die Souveränität des Volkes geht, die aber keine grundsätzliche Rechtsordnung zu setzen imstande ist, bloß eine kontingente. Kants Republik entspricht also „weniger dem kommunitaristischen Republikanismus als einem recht anspruchsvollen demokratischen Verfassungsstaat: einer freiheitlichen, rechtsstaatlichen und partizipatorischen Demokratie“ (Höffe; 2001; S. 213), die in dieser Form für Politikwissenschaftler noch heute relevant ist. Die Grundlage bilden die *Gesetze*, die sich hauptsächlich vom Eigentum, von der zu bewahrenden Freiheit des Einzelnen und von der Öffentlichkeit herleiten. Besitz heißt Vorenthaltung des Gutes, des Ortes und so weiter von einem Anderem, der Besitz beanspruchen könnte. Da es aufgrund der endlichen Fläche, die der Mensch bewohnt und der endlichen Ressourcen unvermeidlich ist, dass es zu Problemen beim Besitz gibt, muss es Regeln geben. Wenn diese Regeln nicht allgemeinen Charakter haben, sind sie ungerecht. Deshalb sieht Kant – ähnlich wie Rousseau – einen Zustand als Besten an, in dem die Freiheit für ein gerechtes Regelsystem aufgegeben wird, das sich auf eine Öffentlichkeit berufen kann. Nur ein solches auf Freiheit basierendes Rechtssystem kann als moralisch gelten, weil erst dieses die Freiheit für alle gewährleisten kann. Die Legitimation des Rechts liegt in der Forderung nach einem gerechten

123 Hier besteht, in Kants Terminologie, der Zusammenhang von Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung anderer (Verbot; enge Pflichten). Handelt der Einzelne autonom, „so ist es primär die Selbstbestimmung der *Anderen*, auf die ich Bedacht zu nehmen habe“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 12). Dies meint die Anstrengung eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit.

Regelsystem, das unvermeidlich ist. Das Recht ist umfassend, denn fragt man, wie man sich einem gegenüber verhalten soll, der außerhalb des Rechts steht, dann gebietet der kategorische Imperativ: rechtsförmig, wodurch die Allumfassendheit wiederhergestellt wird. Der der das erkennt nennt sich selbst „Rechtsgenosse“ (Höffe; 2001; S. 149, er entgeht der „Entwürdigung“ (Höffe; 2001; S. 150), der sich selbst als Zweck für andere macht und sie auch nicht zum bloßen Mittel, dies ist bei Kant die „Pflicht zur rechtsmoralischen Selbstbehauptung“ (ebd.). Sie ist es, die Autonomie, die den Bezug von Recht und Moral herstellt. Denn die Rechtsgenossenschaft liegt nicht nur in der Entscheidung des Einzelnen zur Rechtmäßigkeit, sondern auch in der intersubjektiven Rechtsgemeinschaft, die ebenso kategorisch verbindlich ist¹²⁴. Analog zur moralischen Bedeutung lassen sich drei Forderungen des kategorischen Imperativs in Verbindung mit dem Recht formulieren: 1. die Unterstellung der Entscheidung unter ein Gesetz, 2. die Einhaltung dieser Gesetze, 3. die Einsetzung für Veränderungen, wo das geltende Recht mit dem Vertragsgedanken nicht im Einklang steht¹²⁵. „Kant begründet Recht und Staat aus Prinzipien einer reinen (rechtlich-)praktischen Vernunft. Seine politische Philosophie gehört zum Naturrecht im Sinne eines kritischen Vernunftrechts“ (Höffe; 2007; S. 215). Auch hier denkt Kant nicht, spezifisch einzelne Gesetze aufstellen zu können, dies ist weiterhin Sache der Rechtsgelehrten und der Richter, nicht des Philosophen, doch wird dieser dann gebraucht, wenn die Grundsätze herausgearbeitet werden sollen, denen jede Rechtsschreibung und -sprechung unterliegen. „Das Recht, sagt Kant, soll das Zusammenleben von Personen vor aller Erfahrung möglich machen“ (Höffe; 2007; S. 218). Es geht hier wieder um *Freiheit*, allerdings nicht um die autonome Bestimmung des Einzelnen gegenüber seinen Trieben und Bedürfnissen, wie es in Kants Ethik der Fall war, sondern um die des Zusammenlebens aller, die Möglichkeit, ungeachtet der Willkür anderer die Möglichkeit zu haben, nach eigenen Vorstellungen zu handeln und zu leben. Früheren Konzepten, die sich, wie zum Beispiel das Rousseaus, auf eine bestimmte Grundhaltung des Menschen richten, diese als Voraussetzung für eine Gesetzgebung, also einen Gesellschaftsvertrag, annahmen und denen sich leicht durch die Behauptung des Gegenteils widersprechen lässt, was, wenn schon nicht zur

124 „Aus der Pflicht, für die anderen zugleich Zweck zu sein, und der weiteren, dem Unrechtsverbot äquivalenten Pflicht, die anderen zugleich zum Zweck zu machen, ergibt sich die Pflicht in einen gemeinsamen Rechtszustand einzutreten“ (Höffe; 2001; S. 154). Wer nicht in der Rechtsgesellschaft leben möchte, der solle sich aus ihr entfernen. Da das für Kant wohl zum Tode führen muss, steht seine Rechtsmoral sogar noch über der Gewährleistung des physischen Überlebens.

125 Aus diesen Verpflichtungen leitet sich auch ab, dass der Einzelne moralisch legitimiert ist, anderen gegenüber Rechtsansprüche zu erheben. In diesem Sinne bezeichnet Kant die Rechte als „(moralische) Vermögen, andere zu verpflichten“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 11).

Auflösung, doch wenigstens zu Relativierung des Grundsatzes führt, wird der Gedanke der *Erhaltung der äußeren Freiheit* als grundlegend entgegengesetzt und damit wird dem Argumentationsnot im Streitfall vorgebeugt, da die verschiedenen Annahmen der Grundbedingungen dieses Kantische Konzept nicht berühren¹²⁶. Da es ganz egal ist, ob jemand aus Angst vor Bestrafung, oder aus Geltungssucht, oder sonstigen individuellen Gründen handelt, ist Kants Rechtssystem vollkommen frei von jeglicher Gesinnung, das heißt, von allem, was über die einzelne Person gemutmaßt werden kann. Allein wichtig ist die reine praktische Vernünftigkeit der Handlung; jemand der eine Straftat begeht tut das nicht, weil er vor dem Gesetz aus falschen persönlichen Motiven handelt, sondern weil ihm die in ihm liegende Vernunft zu zeigen vermocht hätte, was das Richtige gewesen wäre, und das Richtige ist immer verbunden mit der Erhaltung der Freiheit für andere.

Vernünftig oder schlechthin legitim sind allein solche Rechtsbestimmungen, die die Freiheit des einen mit der Freiheit aller anderen nach streng allgemeinen Gesetzen verträglich sein lassen. Dieser Maßstab ist im Bereich der Rechtslehre das eigentliche Gegenstück zum kategorischen Imperativ im Bereich der Ethik (Tugendlehre). Er verpflichtet die Gemeinschaft äußerer Freiheit genauso auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit wie der kategorische Imperativ den persönlichen Willen mit den selbstgesetzten Maximen“ (Höffe; 2007; S. 221)

Der Staat hat nicht dafür zu sorgen, dass es den Einzelnen gut geht, es ist keine Aufgabe des Rechts dafür zu sorgen, dass jeder ein glückliches Leben führt; jeder Staat, der sich dieses Ziel steckt wird nach Kant zum despotischen, der die Bürger wie unmündige Kinder behandelt. Das Recht auf äußere Freiheit soll nicht nur Teilbestand des Rechtssystem sein, sondern dessen Zweck überhaupt. So soll den Bürgern nur die Möglichkeit gegeben werden, selbst dafür zu sorgen, ein glückliches Leben zu führen, das sich auf die einzelnen und privaten Maximen stützen kann. Eine Aufsichtsrolle nimmt der Staat dort ein, wo es darum geht, den Einzelnen vor illegitimem Handeln Anderer zu schützen, dafür ist nach Kant auch erlaubt, denjenigen dazu zu zwingen, sich legitim zu verhalten¹²⁷. Alles jedoch, das über diesen Zwang hinausgeht, ist ungerecht und eines Staates nicht würdig. Um diesen fehlgeleiteten Zwang zu vermeiden pocht Kant auf die *Menschenrechte*, nach denen jedem Menschen die gleiche Möglichkeit gegeben sein soll, sich dem Gebot der äußeren

126 Kant unterscheidet von Rousseau hier, dass jener bei der empathische Selbstliebe stehenbleibt, die bei Kant immer noch einen empirischen Charakter hätte, weil sie keine Maximen sucht.

127 „Moralisch legitim ist jeder Zwang, der sich einem illegitimen, dem Unrecht entgegenstellt [...] Zwang ist nur dort erlaubt, wo es ohnehin schon Zwang gibt“ (Höffe; 2001; S. 142) als defensiver, als Verteidigung. Und dort, wo es Unrecht gibt; so ist das Zurückholen von gestohlenem legitim, die körperliche Züchtigung des Diebes jedoch nicht.

Freiheit gemäß zu verhalten. Dieses Recht kommt allen Menschen von Geburt an zu, ist nicht erworben, sondern mit dem Wesen der Menschlichkeit a priori verknüpft. Mit ihm erwirbt der Bürger auch das Recht, sich öffentlich gegen einen despotischen Staat aufzulehnen. So bleibt das Verhältnis zumindest theoretisch in der Waage. Kant fordert die Demokratie – er nennt sie Republik – in der jeder gleichberechtigten Anspruch auf Stellung der Gesetzte hat. Dies wird deswegen gewährleistet, weil die Gesetze so gewählt werden, dass auch sie auch für denjenigen gelten, der sie vorschlägt. Kant stellt seinen Rechtsbegriff auf zwei Institutionen: die *Metaphysik*¹²⁸ und ein *Naturrecht*. Allerdings sollte man, wie Höffe es tut, es ein „Vernunftrecht“ (Höffe; 2001; S. 21) nennen, da es nichts mit dem theologisch gefärbten Naturrecht zu tun hat, wie es vor der Aufklärung gängig war. Es war teilweise schon auf Vernunft gegründet, aber noch nicht auf die *reine* (praktische) Vernunft, so wie es bei Kant der Fall war. Er weist Begründungen, die sich auf entweder die Natur oder auf die historische Entwicklung oder des Status quo zurück und stellt eine Metaphysik entgegen, die sich auf Vernunft beruft. Dabei kommt er aber auch nicht auf ein rein rationalistisch gegliedertes positives Recht, da er bei einfachen Grundprinzipien verbleibt und diese auf die praktische Vernunft aufbaut¹²⁹. Und obwohl sich Kants Prinzipien auf jegliche Sparte des Rechts anwenden lässt, so stellt er doch keinesfalls ein Rechtssystem im Ganzen oder im Einzelnen auf. Es bleibt für individuelle Unterschiede, zum Beispiel der unterschiedlichen Völker offen, was mit Kants Überzeugung in Bezug auf den *ewigen Frieden* einhergeht. Dieser Kosmopolitismus ist eine Neuerung Kants und auf sie baut sein Rechts- und sein Moralbegriff, auch seine Pädagogik auf.

Kant unterscheidet die moralische Autonomie von der kontraktualistischen geregelter Selbstgesetzgebung. Doch heißt das nicht, dass es zwei verschiedene Handlungsweisen gebe, es zeigt nur, „dass nur eine bestimmte Art von Materie einer rechtlichen Regelung überhaupt

128 Der Widerstreit zwischen dem (rechtsmoralischen) Subjekt auf der einen und dem Sein als Naturwesen (das den Neigungen unterworfen ist) auf der anderen Seite führt über die Entscheidung für die Autonomie, gegen die Neigung, zu einer metaphysischen Dimension, die allerdings natürlich eine praktische Metaphysik verlangt.

129 Kant vertritt ein Naturrecht, das heißt, sein Rechtsgrundsatz ist nicht verhandelbar. Er gründet jedoch nicht, wie vor Kant üblich in göttlichen Geboten oder der Beschaffenheit des Menschen, sondern in der Vernunft, die damit zur „reinen (rechtlich-)praktischen Vernunft“ (Höffe; 2001; S. 120) wird. Diese ist nicht verantwortlich für die positive Setzung von Gesetzen, sondern für die Prüfung auf moralische Gültigkeit; Kants Naturrecht ist also eine „Rechtsethik“ (Höffe; 2001; S. 120. Zumindest muss auch bei einer rein positiven Gesetzgebung die Autorität der Gesetzgebung normativ gerechtfertigt sein, sonst verliert sie den Titel eines Rechtssystems und führt sich selbst ad absurdum – auch eine rein positive Gesetzgebung ist also zumindest indirekt mit einem moralischen Anspruch verbunden: dem, die Freiheit und die Autonomie derer, die dem Recht unterliegen, zu bewahren. Damit muss das Recht zumindest den Anspruch von Gerechtigkeit haben, womit Kant diese beiden Begriffe zusammenführt.

zugänglich ist“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; S. 9), nur die äußere Freiheit der Entfaltung, da sie diejenige ist, bei der eine gesetzliche Regelung durch empirische Beläge greifen kann. Die innere Überzeugung des Einzelnen, dessen Gesinnung, kann nicht beobachtet oder geprüft werden. „Die von Kant vermittelte Einsicht geht also dahin, dass das Recht mich nicht dazu zwingen kann, moralisch zu sein“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; 2010; S. 10), wohl aber, die äußere Freiheit anderer zu bewahren. Alles was aus den Begriffen selbst gezogen wird, nennt Kant philosophisch, alles was aus der Konstruktion der Begriffe gezogen wird, mathematisch. Philosophie ist diskursiver Vernunftgebrauch, mathematisch meint einen intuitiven Vernunftgebrauch. „Da die Moral ein genuin philosophisches Thema ist, kann sie also für Kant kein Gegenstand einer Konstruktion sein“ (Höffe; 2001; S. 127). Nur für den Anspruch eines Rechtssystems in seiner deskriptiven, nicht moralischen Form, kann der Begriff Konstruktion gelten. Für diese gilt „die Mathematik, genauer: nicht etwa die Geometrie, sondern eine mathematische Physik, Newtons theoretische Mechanik, als Vorbild“ (Höffe; 2001; S. 127)¹³⁰. Die Rechtslehre kann deswegen auch als Wissenschaft gelten, weil sie zum Einen ein apriorisches Moment, fern jeder Empirie, und zum Anderen synthetisch hergestellt wird indem eine „kreative Überlegung“ (Höffe; 2001; S. 127) vonnöten ist, die den Begriff erweitert oder erst setzt – also behandelt die Rechtslehre synthetische Aussagen a priori und unterliegt damit dem Kantischen Begriff der Wissenschaft. Das Forschungsfeld dieser Wissenschaft ist die Anthropologie, nicht diejenige, die sich mit dem Einzelnen beschäftigt, oder der Beschaffenheit des Menschen an sich, sondern diejenige, die man Rechtsanthropologie nennen könnte und die sich durch vier Grundvoraussetzungen definiert: „(1) Zurechnungsfähige Personen, die (2) dieselbe Welt miteinander teilen, (3) beeinflussen sich wechselseitig und sind dabei (4) im Unterschied zu subhumanen Wesen zur Vernunft hin offen, im Gegensatz zu reinen Vernunftwesen von ihr aber nicht notwendig bestimmt“ (Höffe; 2001; S. 128). Kant entwickelt einen dreifachen Rechtsbegriff: 1. den Rechtsbegriff im Singular, der sich auf das moralisch gebotene Recht, den „kategorischen Rechtsimperativ“ (Höffe; 2001; S. 137) richtet, 2. den Rechtsimperativ im Dual, das öffentliche und das Privatrecht, 3. den Rechtsbegriff im Plural, das Staatsrecht. Das Fragefeld das sich so ergibt bearbeitet nicht die Gattungsmerkmale des Menschen, sondern geht auf „davon unabhängige Elemente“ (Höffe; 2001; S. 128) ein, die Moral des Zusammenlebens, die Wechselwirkung, die zwangsläufig entsteht und die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die sich durch die Vernunft als notwendig erweisen. „Der Rechtsbegriff setzt sich aus zwei verschiedenen, gleichermaßen metaphysischen Momenten

¹³⁰ Zudem können die Dinge des Rechts mit „mathematischer Genauigkeit“ (Höffe; 2001; S. 143) bestimmt werden; siehe dazu das Recht einem Dieb das Gestohlene wieder abzunehmen, aber nicht, in darüber hinaus zu züchtigen. In der Tugendlehre lässt sich solche Genauigkeit nicht herstellen.

zusammen: aus einer genuin praktischen Metaphysik der moralischen Verbindlichkeit, und aus einer in den Bereich theoretischer Metaphysik reichenden apriorischen Konstruktion“ (Höffe; 2001; S. 127). „Kant verwendet das Begriffspaar Moralität/Legalität, um die motivationale Differenz zu benennen, die ein-und-derselben Handlung zugrunde liegen kann“ (ebd.), bezeichnet also die jeweilige Perspektive, aus der eine Handlung beschaut wird; entweder vom Standpunkt der äußeren, oder von dem der inneren Gesetzgebung her. Es steht frei unmoralisch zu sein, denn das ist nicht von der Handlung her zu bestimmen, es darf dabei nur kein Gesetz übertreten werden und es muss ständig daran gearbeitet werden, dass die Gesetze sich in Anbetracht der Gerechtigkeit verbessern. Kant unterscheidet streng zwischen der Tugendlehre und der Rechtslehre. So soll die Wohltätigkeit, aber auch die Hartherzigkeit kein Gegenstand des Rechts sein. Die utilitaristischen Versuche zu bewerkstelligen, dass die Wohltätigkeit zu einem Rechtsgebot aufgehoben wird, gehen an Kants Punkt vorbei, der die beiden Felder streng separiert lässt, um die Moral vom Recht unterscheiden zu können. Damit bleibt Kants Unterscheidung zwischen der Moral des Einzelnen und der Sozietät und des Rechts als Objektives aufrecht. Jedoch gibt es keineswegs eine Kluft zwischen den beiden Bereichen, denn

Kant leitet das Recht aus der Moral ab, jedoch nicht aus ihrem personalen Prinzip, der inneren Freiheit oder Autonomie des Willens, sondern aus der gegen die Differenz von personaler und sozialer („rechtlicher“) Moral noch indifferenten reinen praktischen Vernunft und ihrem Kriterium der allgemeinen Gesetzmäßigkeit (Höffe; 2001; S 138)

Wobei „allgemein“ nicht die Gültigkeit meint, die sich aus Gesetzen per se ergibt, sondern eine Abgrenzung zur personalen Komponente darstellt, die nicht universalisiert werden soll. Dennoch soll es auch nicht zu einer Unterordnung des Rechts unter die Moral kommen. Dies wird klar in dem Anspruch, dass die innerliche Rechtsbereitschaft nicht heteronom erzwungen werden kann. Und doch stellt die Bereitschaft eine „Vor-Leistung“ (Höffe; 2001; S. 158) dar, die moralisch bedingt ist, aber dann nur mehr dem geltenden Recht untersteht. So kann beides geschehen: der Einzelne kann recht tun aus Pflicht oder pflichtgemäß¹³¹. Für das Sittengesetz der Tugendpflicht ist es natürlich erheblich, welche Treibfedern am Werk sind, aber für das Gesetz nicht. Allerdings gebietet es das vernünftige Handeln, nicht heteronom, sondern autonom zu sein, deshalb ist die Moral der Zusatz zum Recht, der es zu einem Abschluss bringt, ohne es jedoch bereits mit positiven Vorschriften gefüllt zu haben. Legal und moralisch stehen sich nicht gegenüber; das Handeln aus

131 Kant zufolge ist es niemals ausgeschlossen, dass nicht auch Neigungsgründe für das Handeln verantwortlich sein können.

Pflicht ist erst einmal ein pflichtgemäßes Handeln. Die Moralität ist die Verschärfung der Legalität, nicht deren Gegenteil, die Handlung aus Pflicht ist eine pflichtgemäße Handlung, die sich als reiner Selbstzweck versteht. Bei den Rechtspflichten genügen die äußeren Gesetze, die aber auch durch eine moralische Grundtriebfeder gestützt gesehen werden können. Und es gibt die Tugendpflichten, die sich rein auf das Innerliche beziehen, als auch diejenigen, die auch rechtliche Pflichten sind. Die Schnittmengen sind die indirekt-moralischen Pflichten. Die vier Möglichkeiten nennt Kant: 1. die juristische Legalität (also pflichtgemäßes Handeln in Bezug auf die Rechtspflichten, 2. juristische Moralität (das Handeln „aus Pflicht in Bezug auf Rechtspflichten“ (Höffe; 2001; S. 112), 3. ethische Legalität (pflichtgemäß bei den Tugendpflichten) und 4. ethische Moralität (aus Pflicht bei den Tugendpflichten, die reine Moralität). Als Zuordnung könnte man sagen: Die juristische Legalität entspricht der vollkommenen Pflicht gegen andere, so wie das Erhalten der Freiheit des Anderen. Die juristische Moralität entspricht den unvollkommenen Pflichten gegen andere, so wie zum Beispiel die Pflicht zur Wohltätigkeit. Die ethische Legalität entspricht den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst, also wie die Erhaltung der eigenen Freiheit (sich nicht in Sklaverei zu begeben). Und schließlich entspricht die ethische Moralität den unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst, so wie zum Beispiel der Kultivierung der Talente. Es geht also nicht um eine objektive Differenz zwischen legalen und moralischem Handeln, sondern um die jeweils subjektive Einstellung dazu.

Da es eine staatliche Rechtsordnung nur deshalb und insoweit gibt, wie die Moral nicht greift, ist die Rechtsordnung eine moralitätsfreie und doch moralische Ergänzung zur moralitätsbestimmten Ordnung. [...] Andererseits bezieht sich die Ergänzung, weil moralitätsfrei, nicht auf die Struktur des subjektiven Begehrungsvermögens, sondern nur auf die freie Willkür in sozialer Perspektive. Im Gegensatz zu einer unzulässigen Ethisierung der Rechtsphilosophie und einer ebenso unzulässigen Moralisierung positiven Rechts darf die Rechtsordnung selbst unter moralischer Perspektive an keiner Stelle die personale Sittlichkeit und ihr Prinzip, die Autonomie des Willens, voraussetzen. Da eine Ordnung der Beziehungen der Willkürfreiheiten zueinander, die dem Kriterium der Moral, der universalen Gesetzlichkeit, genügt, gleichsam durch den allgemeinen oder gemeinschaftlichen Willen (*volonté générale*) selbst gesetzt ist, könnte man auch im Bereich des Rechts von Autonomie sprechen. Sie qualifiziert dann aber nicht ein subjektives Begehrungsvermögen, sondern die objektive Ordnung der Beziehungen zwischen Willkürfreiheiten, eben den gemeinschaftlichen, nicht den individuellen Willen (Höffe; 2001; S. 118).

In seiner ersten Hauptschrift die Ethik betreffend, der *Grundlegung*, befasst sich Kant mit der persönlichen Sittlichkeit. In der *Metaphysik der Sitten* wird der Gedanke der praktischen Vernunft auf das Recht ausgedehnt, insbesondere auf die „beiden Hauptbereiche, das Privatrecht und das öffentliche Recht“ (Höffe; 2001; S. 106). Die positiven Gesetze unterwirft Kant denen der reinen

praktischen Vernunft. „Kant versteht unter der Politik eine `ausübende Rechtslehre`, die als Inbegriff der Staatsklugheit mit der Moral, näherhin der Rechtsmoral übereinzustimmen hat.“ (Höffe; 2001; S. 238). So ist die Politik die praktische Ausübung des durch die Vernunft gesetzten Rechtsbegriffes. Der Rechtspositivismus hat drei Dimensionen: 1. die vollkommen ohne jeden Bezug auf vernunftgesetzte moralische Grundsätze, 2. eine positive Rechtsordnung, die moralisch legitimiert ist, ein Zwang, der sich aus vernünftigen Grundsätzen ergibt, und 3. hier werden die Grundsätze für die positive Rechtsordnung zu finden versuchen. Dabei verbleibt Kant nicht auf einer hochabstrakten Position, sondern er versucht auf die einzelnen Sparten der Gesetze (Eigentums-, Familien, Strafrecht, und so weiter, dazu auch das Recht auf Widerstand gegen die Herrschenden) einzugehen.

Eine der Hauptschwierigkeiten hier macht aus, die jeweiligen Pflichten untereinander abzuwägen. Grundsätzlich ergeben sich enge und weite Pflichten aus dem Gebot, das dem Verbot, andere nicht als Mittel sondern als Zweck zu sehen, nachsteht, dem anderen Hilfe zukommen zu lassen, soweit der Einzelne dazu in der Lage ist und soweit dies mit „der Moral vereinbar ist“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; S. 9)¹³². So hat das Verbot immer Gültigkeit, während das Gebot in Ansehung des „Ermessens“ (ebd.) einzuhalten ist. Jemand, der sein eigenes Wohlergehen sich zur Maxime macht, ist moralisch gesehen böse nach Kant. Moral fordert bei Kant jedoch keine Aufgabe aller Selbstliebe, sondern eine Entscheidung über die Vorrangigkeit in der Situation; prinzipiell soll das moralische Handeln als „o b e r s t e B e d i n g u n g“ (Kant; 1956; S. 685) und Treibfeder der ausgeübten Selbstliebe etabliert werden. Auch alles Sinnliche muss nicht negiert werden, um moralisch handeln zu können, es kommt auch hier wieder auf die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Maximen der praktischen Vernunft an. „Im Konflikt von Pflicht und Selbstliebe soll die Pflicht als kompromißlos gültig erscheinen, im Konflikt der einen Pflicht mit einer anderen ist dagegen, freilich nur unter strengen Restriktionen, eine Abwägung möglich“ (Höffe; 2001; S. 88). Zum Beispiel indem man die moralische vor der gesetzlichen Pflicht sieht und das „kleinere Übel“ (Höffe; 2001; S. 85) wählt. Die Einhaltung der Gesetze, die auf vernünftigen Grundsätzen basieren, ist von der praktischen Vernunft im weiten Sinne vorgegeben, die Einhaltung der moralischen Prinzipien, wie sie die praktische Vernunft im engeren Sinne vorstellt, sind ebenfalls für jeden begreifbar, weil in der menschlichen Vernunft von vornherein angelegt und nur auf ihre Entfaltung harrend.

132 Über diese Verpflichtungen hinaus gibt es noch eine mit „unfassbarem Charakter“ (List/Stelzer [Hrsg.]; Nagl-Docekal; S. 11), die Kant vom erhobenen Einspruch befreit, seine Ethik sei eine Gerechtigkeitsethik, die nicht viel Platz lassen würde für subjektive menschliche Eigenschaften, wie die Verletzlichkeit.

Die Leistung von Moralprinzipien läßt sich mit den grammatikalischen und semantischen Regeln einer Sprache vergleichen. Wer die Grammatik und Semantik mißachtet, spricht inkorrekt, wer sie beachtet, aber nicht mehr kann, als sie mechanisch anzuwenden, ist ein Pedant, der sein eigenes Leben in trockenem Packpapierstil schreibt. Über Urteilskraft verfügt hingegen nur, wer im tatsächlichen Leben die Sprache moralischer Prinzipien sensibel, kreativ und flexibel, kurz: intelligent zu sprechen versteht. Dafür braucht es nicht nur mehr als eine bloße Subsumption, sondern auch mehr als lediglich eine Kontextualisierung. Universalistische Prinzipien sind kein fertiges Drehbuch, sondern erst eine Grundidee, an der man noch während der Dreharbeiten, und das heißt: ein Leben lang, das Drehbuch schreibt (Höffe; 2001; S. 81).

Es ist ein unabschließbarer Bildungsprozess vonnöten, um eine zunehmende Sensibilisierung für Benachteiligungen zu entwickeln. Diese kann nur über die immer weiter fortdauernde (Selbst)Aufklärung des Publikums passieren, die auf der Freiheit von und der immer forcierten Entwicklung der eigenen Vernunft Gebrauch zu machen beruht.

3. Erziehung im Denken der Aufklärung

Was verbindet nun die beiden Autoren Rousseau und Kant? Was trennt sie voneinander? Und wodurch werden sie Philosophen im Sinne der Erziehung im Denken der Aufklärung? Wie bereits dargestellt war Kant ein eifriger Leser Rousseaus und dessen Bewunderer. Rousseau hat Kant derweil nirgends erwähnt. Kant bezog sich gerade in der Pädagogik explizit auf Rousseau. Und doch stellen das grundsätzlichere Modell seine Ethik und seine Anthropologie dar, was sich dahingehend zeigt, dass Kant immer wieder entweder Rousseau widerspricht, oder über diesen hinausgeht. Immer wieder bezieht sich Kant auf Rousseau und nimmt dessen Überlegungen mit in seine Philosophie auf; mehr als das:

Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiterzukommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es gab eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit ausmachen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet. (Schultz; 1992; S. 81)

Kant übernahm zum Beispiel von Rousseaus *zweitem Discours* die kritische Beschauung der utilitaristisch verkürzten Elemente, geht in anderen Belangen über jenen hinaus, so stellt er zum Beispiel genau das, was bei Rousseau den Anfang allen Übels darstellte, nämlich die menschliche Kultur, als die „produktive Negativität“ (Irrlitz; 2002; S., 414) dar. Er stellt sich in manchen Belangen auch explizit gegen Rousseau. So zum Beispiel wenn er feststellt, dass der *natürliche*

Mensch nicht als Lösung auf die Zivilisationskritik gesehen werden kann, denn die Natur des Menschen sei nicht nur der Zustand der natürlichen Güte und der Empathie wie Rousseau, oder, wie Kant sagen würde: des auf Instinkten, Trieben und Bedürfnissen basierende Tierhafte im Menschen, sondern zugleich auch die „Anlage zur geschichtlichen Selbsterzeugung der Menschengattung durch die Stadien zunehmender materieller Produktivität und Verrechtlichung der gesellschaftlichen Lebensweise“ (Irrlitz; 2002; S. 414). Damit formuliert Kant schon das bei Rousseau noch nicht ausdrücklich auftretende Problem der Idealisierung der menschlichen Natur bei gleichzeitigem Streben diese abzuschaffen. Grundsätzlich jedoch respektierte Kant Rousseau und hält große Stücke auf ihn¹³³. Man kann also die beiden Denker, so sehr sie sich doch in ihrer Philosophie der Erziehung zu ähneln scheinen, doch strikt voneinander trennen, wenn es um den grundsätzlichen Ausgangspunkt derselben geht.

Rousseau war Autodidakt, Kant nicht, er konnte auf eine gute Schulbildung zurückblicken. Dennoch mussten sich beide ihre Einstellungen von Grund auf neu erschließen¹³⁴, da sie gleichermaßen revolutionär waren. Rousseau durch die Achtung des Kindes als vollwertiges menschliches Wesen und der Forderung einer Pädagogik, die als erste zum grundlegenden Nachdenken über die Stellung des Kindes in der Gesellschaft anregte. Kant durch die Verbindung mit seiner auf Vernunft basierenden Ethik. Beide haben Kritik an der Kultur geübt, wobei beide dieser Kritik ebenso einen konstruktiven Anspruch auf eine Reform beistellten¹³⁵. Eine große Ungemeinsamkeit der beiden Denker ist sicher, dass Rousseau nicht an die Zivilisation glaubte, sie höchstens als das geringere Übel ansah¹³⁶, um den Menschen zu bessern, während Kant dies für den Lauf der Generationen als grundlegend wichtig ansah. Ebenso wie dass Rousseaus Mensch der

133 Dies zeigt sich auf recht charmante Weise auch in einer biographischen Episode Kants: dieser hatte, weil er sich dermaßen von Rousseaus *Emile* gefesselt sah, seinen nachmittäglichen Spaziergang versäumt, was nur ein einziges Mal vorgekommen ist und die Einwohner Königsbergs beunruhigte, weil diese gewohnt waren, im übertragenem Sinne ihre Uhren nach den nachmittäglichen Spaziergängen des Herrn Magister zu richten.

134 Beide haben als Hauslehrer gearbeitet, nur Kant kann zusätzlich dazu auf die akademische Vorlesung zur Pädagogik zurückblicken. Kant hatte also die Möglichkeit, in seinen Vorlesungen seine anderen Schriften nach und nach einzubringen, sein Konzept immer wieder zu überdenken und zu verändern. Rousseau schrieb den *Emile* genauso wie Kant diesen gelesen hatte: in einem Zug.

135 Jedoch hat Rousseau dies in dem Sinne von „Erkennt euch und denkt um!“ formuliert, wohingegen Kant eher idealistisches „Das ist das System und das kann es (leisten)!“ ausspricht.

136 Wie bereits beschrieben war Rousseau der Meinung, dass sich das Problem der Gesellschaft nur auflösen würde, wenn der Mensch entweder zur Natur, dem Sein zurückkehrt, was jedoch für die einmal „zivilisierten“ Menschen nicht mehr möglich ist, oder sich vollends dem Schein ergibt und dann wenigstens einen soliden Gesellschaftsvertrag als Grundlage hat.

Natur¹³⁷ der ist, der sich selbst versorgen kann und schadlos für andere ist. Von Vernunft spricht Rousseau erst als Produkt einer guten Erziehung, während für Kant diese das Grundmotiv des Menschlichen überhaupt ausmacht, ohne das man vom Menschen an sich gar nicht reden kann. Auch, dass Moral für Rousseau das Heuchlerische darstellt, das gekünstelte und auch das von den wenigen Herrschern eingesetzte Mittel, um die Massen zu bändigen. Nur Wahrheit und Tugend (im Sinne des ursprünglichen Mitleids) sind zuträglich. *Verité* (Wahrheit) und *Vertu* (Tugend) sind die Begriffe, die Rousseau allen entgegenwirft, Wissen, Gesetze, Ehre, Moral, Vernunft und so weiter entstehen in der Gesellschaft, bedingen eine falsche Tugend und entfernen den Menschen von Wahrheit und Tugend. Tugend im ursprünglichen Sinne ist das, was die Menschen zu einer sich respektvoll behandelnden Wir-Einheit macht, die Rousseau „Patriotismus“ nennt, während Kant die Tugend in streng ethischen Sinne als die gewollte Anwendung der Moral ansieht.

Zwang ist bei beiden Denkern innerhalb ihrer Konzeption vorhanden; Rousseaus Gehorsam, der sich durch das Vertrauen legitimiert, dass der Erzieher das Kind nur von dem abhält, was schlecht für es ist, damit es sich bestens entwickeln kann, ist auch bei Kant zu sehen. Jedoch sind hier ebenfalls die Ausgangspositionen recht unterschiedlich, denn während Rousseau den Zögling durch den Zwang von der Kultur fernhalten will, hat Kant im Sinn, den Zögling etwas von seiner Freiheit aufgeben zu lassen, damit dieser sich in die Gesellschaft bestmöglich integrieren und seine Moralität ausbilden kann. Dass beide ob ihrer Einstellung zur Freiheit, die bei beiden Denkern eine Schlüsselrolle einnimmt, trotzdem eine gewisse Art von Zwang im Kleide der Bewahrung, in Rousseaus Falle und der Entwicklung, in Kants Denken, voraussetzt mutet etwas seltsam an. Bei Rousseau seltsam zurückgerichtet und bei Kant recht konservativ. Was Kant und Rousseau verbindet ist das Insistieren auf einer Bewahrung des Zöglings vor der Gesellschaft. Die Überlegung dahinter ist allerdings unterschiedlich gelagert, während Rousseau die Bewahrung im

137 Bereits hier wirft Kant Rousseau vor, dass dessen Auftreten gegen die Kultur, die Zivilisierung und die schlechte Moralisierung, sein Auftreten für die natürliche Beschaffenheit des Menschen, nur dazu gedient haben, den Menschen „zurücksehen“ (Kant 2; 1977; S. 681) zu lassen auf einen besseren Zustand der Unschuld. Dies würde bedeuten, dass der Blick auf die Natur zwar die schlechte Entwicklung „tadeln“ (ebd.) könnte, aber eben nicht vertreiben. Kant hingegen sieht mit seiner Konzeption des sich stetig ergebenden Verbesserns der Generationen eben dieses Problem angegangen. Dagegen könnte man aber Kant vorwerfen, dass seine Entwicklung zwar eine Verbesserung sein mag, sie aber ebenso eine *Verlangsamung* darstellt. Ein Beispiel soll dies illustrieren: jemand hat ein Buch von dem er fest meint, dass es alle Fragen beantworten kann, die der Leser hat. Je näher der sich dem Ende nähert, desto mehr nimmt seine Geschwindigkeit ab beim Lesen, weil er, aus Angst vor dem Ende und der Gewissheit, dass dann alles gesagt (und nicht alles erklärt) sein würde, immer genauer jedes Wort zu prüfen beginnt, bis er schließlich bei einem Gedanken ganz zum Stillstand kommt; er denkt weiter, es gibt einen Fortschritt, aber der Verlauf ist stillgelegt. Die Teleologie Kants ist hier problematisch.

Sinne der möglichst langen Enthaltung der negativen Einflüsse des Kulturprozesses meint, ist bei Kant die Idee im Vordergrund, dass das Kind möglichst weit zur Ausbildung seiner Vernünftigkeit bis hin zur Moralität gebracht werden soll, bevor es als guter Bürger an der Gesellschaft teilnehmen kann. Rousseau beschützt das Kind so vor der Masse der negativen Erfahrungen auf der Welt; dem Kind ist diese Erfahrung sozusagen nicht zuzumuten. Kant hingegen will erst einen Bezugsrahmen, eine gute Gesinnung herstellen, bevor der Schüler an die Gesellschaft herangelassen wird. Was beide somit gemeinsam haben und was im ersten Augenblick ein wenig verblüfft ist, dass es zu keiner ganz freien Meinungsbildung kommen kann¹³⁸. Bei beiden Philosophen gibt es eine gewisse Bewahrung vor der voll ausgelebten Autonomie. Autonomie, als Fähigkeit den Konflikten der Gesellschaft begegnen zu lernen, ist damit beschnitten. Kant „opfert“ die Autonomie anscheinend aus einem Grund: Er bewahrt den Zögling vor der Enttäuschung der Einsicht, dass Kritik an anderen und an sich selbst immer regulativ bleiben muss und mutet dem Kind erst zu, dies zu begreifen, wenn in ihm die notwendige vernunftbedingte Hoffnung ausgereift scheint. Auflösen lässt sich diese Schwierigkeit dadurch, dass Kant den *Willen* im Sinne der Autonomen und (durch die Vernunft gesetzt) gesetzmäßige Handlung von der rein *willkürlichen* unterscheidet. Hat also der Zögling begriffen, dass sich seine Handlung nach vom kategorischen Imperativ zu richten hat, es nicht nur um die verbotene und erlaubte individuelle Neigung geht, dann ist diese Bewahrung auch aufgehoben. Schwierig bleibt dennoch, diesen Punkt zu sehen, denn die Handlung nach vernunftgegebenen Gesetzen ist nicht von außen festzustellen.

Rousseaus und Kants Denkweisen sind je für sich kohärent, wie sich dies jedoch im Hinblick auf die Aufklärung deuten lässt, ist einen Gedanken wert: Wenn *Aufklärung* im Sinne Kants das Ausbrechen aus der fremd-, aber besonders selbstverschuldeten Unmündigkeit ist und diese doch durch erzieherischen Zwang ausgeübt wird, dann ist der Erzieher die Hilfe zum fremdverschuldeten Ausbruch aus der fremd-, oder selbstverschuldeten Unmündigkeit. Bei Rousseau ebenso wie bei Kant. Beide sehen Erziehung als die Tätigkeit an, den Zögling zu seiner *zweiten Geburt*, so Rousseau, und zu einem für das Individuum *revolutionären Schritt hin zum guten Charakter*, so Kant, zu führen. Beides meint die Fertigstellung des moralischen Lebens, bei beiden ist diese Moral schon angelegt und muss nur entweder voll zur Entfaltung gebracht, oder möglichst hinreichend bis zur vollen Entwicklung bewahrt werden. Ist die beschriebene Revolution vollzogen, ist der Zögling seiner Unmündigkeit entwachsen. Unmündigkeit meint:

¹³⁸ Als Anschauungsbeispiel sei die Emanzipationspädagogik, die eben diese absolute Freiheit fordert, erwähnt: Schüler sollen über alles reden können, worüber sie wollen, sollen eigene Erfahrungen machen und einbringen, sollen auf ihre eigene Art lernen, kritisch zu denken; sich selbst gegenüber wie auch gegenüber anderen. Rousseau und Kant sind jedoch nicht bereit so weit zu gehen

Die (*natürliche oder gesetzliche*) *Unfähigkeit* eines übrigens gesunden Menschen zum *eigenen* Gebrauch seines Verstandes in bürgerlichen Geschäften heißt *Unmündigkeit*, ist diese in der Unreife des Alters gegründet, *so heißt sie Minderjährigkeit (Minorennität)*; *beruht sie aber auf gesetzlichen Einrichtungen, in Rücksicht auf bürgerliche Geschäfte, so kann sie die gesetzliche oder bürgerliche* Unmündigkeit genannt werden (Kant 2; 1977; S. 521ff).

Doch hier ergeben sich Schwierigkeiten:

1. Wenn die Erziehung die fremdbestimmt bedingte Abkehr von der eigenen selbst-, oder fremdverschuldeten Unmündigkeit darstellt, oder, um es noch etwas zuzuspitzen: wenn Erziehung der fremdverschuldete Anlass zur selbständigen Mündigkeit im Sinne der Erreichung der Autonomie der vernünftigen Überlegung ist, ergibt das folgendes Paradox: Aus der Kombination der Begriffspaare „selbst-/fremdverschuldet“ und „Mündigkeit/Unmündigkeit“ ergeben sich vier Möglichkeiten: 1. die *selbstverschuldete Unmündigkeit* (die verbreitetste Variante nach Kant), das meint das Verbleiben in einer fremdbestimmten Position, nicht weil es äußere Bedingungen wie eine Tyrannei geben würde, die dafür sorgt, sondern bloß aus Faulheit und Gewohnheit. 2. die *fremdverschuldete Unmündigkeit*: sie tritt vorwiegend in solchen Situationen auf, in denen ein Machthaber alle Verfügungsgewalt an sich gerissen hat und der Bevölkerung das Recht auf Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung im Sinne der Vernunft abspricht. 3. die *selbstverschuldete Mündigkeit*, meint das Endresultat der Erziehung Rousseaus gleichwohl wie Kants. Der so gestellte Mensch handelt autonom, um mit Kant zu sprechen: nicht nur selbstbestimmend, sondern auch moralisch im Sinne von: über das Notwendige genauso wie über die Neigungen hinaus, von allem Vorbestimmenden außer der praktischen Vernunft befreit. 4. Die *fremdverschuldete Mündigkeit*: dies ist der Prozess der Erziehung, nicht aber ihr Resultat. Genauso paradox wie die Vorstellung einer fremdverschuldeten Mündigkeit im Sinne von heteronomer Autonomie ist eben das Paradox einer Erziehung zum Selbstdenken. In der vierten Kombinationsvariante liegt das ganze Paradox der Erziehung, auch wenn Selbstdenken im Sinne der Ausformulierung der Anlage der Vernunft meint. Wenn man die Kombinationsmöglichkeiten weiterspinnen will, kann man vor dieses Begriffspaar noch ein weiteres Wort setzen, was entweder 1. einen *fremdbestimmten Ausgang aus der fremdverschuldeten Unmündigkeit* (der Befreiung eines Staates durch einen anderen), 2. einen *selbstbestimmten Ausgang aus der fremdverschuldeten Unmündigkeit* (Revolution), 3.

einen *selbstbestimmten Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit* (Bildung, Autonomie), 4. eine *selbstverschuldete Erreichung einer selbstverschuldeten Mündigkeit* (siehe 3.), 5. eine *selbstverschuldete Erreichung einer fremdbestimmten Mündigkeit*, was auf den ersten Blick widersprüchlich wirkt, aber doch als das Wesen der Reform angesehen werden kann, weil hier die völlige Autonomie nicht erlangt wird. Bei der Reform erklärt man sich einverstanden, das eigene Wohl dem Staate zu überlassen – Mündigkeit auf Umwegen, 6. eine *fremdbestimmten Erreichung einer fremdbestimmten Mündigkeit* (ist nicht zu denken, da Mündigkeit per se nicht ausschließlich fremdverschuldet sein kann) und schließlich 7. eine *fremdverschuldeten Erreichung einer selbstverschuldeten Mündigkeit* und 8. einen *fremdverschuldeten Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit* meint. Bei diesen Möglichkeiten wäre der erste Teil der Erziehung mit Punkt 5 beschrieben, denn ebender meint das Vertrauen des Zöglings, vom Erzieher aus der Unmündigkeit herausgeführt zu werden, während der noch Macht über den Schüler hat und die Punkte 7 und 8 das Endresultat, das eine Erziehung erzielen soll. Auffällig, neben der Unmöglichkeit auch durch die Erweiterung das vorher angesprochene Paradox aufzulösen, ist, dass Punkt 5 schon eine gewisse (autonome) Entscheidung für das Zulassen der Hilfe zum Ausgang aus der Unmündigkeit voraussetzt. Das Ziel ist also schon in den Bedingungen der Möglichkeit es zu erreichen enthalten. Dies versuchen Rousseau und Kant von Seiten des Zöglings zwar beide aufzulösen, zwar mit verschiedenen Konzepten aber prinzipiell dadurch, dass die Vernunft im einen Falle schon angelegt und teleologisch zur Entfaltung kommen werde und im anderen, dass die natürliche Wesensart des Menschen diese Bereitschaft immer mit sich bringe. Damit ist ein Fixpunkt installiert, von dem her sich die fremdbestimmte Entwicklung der Mündigkeit, oder der fremdverschuldete Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit erklären lassen, jedoch bleibt zu fragen, wie dieses „fremdverschuldete“ wegkommen soll und wann¹³⁹. Schlüssel dafür ist sicher die Bereitschaft Erziehung

139 Für den „Erwachsenen“ besteht das angesprochene Problem nicht, denn Kant entgeht hier dem Dilemma der Autonomie indem er einen actor obligationis, einen „Verbindenden“ (Höffe; 2001; S. 116) und ein subiectum obligationis, das Verbundene, dem eine Verbindlichkeit auferlegt wird, annimmt, wobei Erster den Zweiten von seiner Verbindlichkeit lossprechen kann – der Mensch entscheidet sich dagegen moralisch zu handeln und handelt heteronom -, das Subjekt kann sich selbst als Objekt sehen, wobei das Subjekt selbst nur als Form des Denkens selbst bestimmbar ist und dieses hängt zusammen mit der (reinen praktischen) Vernunft, welche ihm die vernünftige, also moralische Handlung aufgibt und die ergibt sich im besten Falle immer aus einer selbstgesetzten (nicht heteronomen) Maximengebung heraus. Doch beim Kind greift diese Argumentation nicht, denn sonst bräuchte es keine Erziehung zur Autonomie, sondern nur die Erfüllung der Minimalbedingung des Erhaltens des Überlebens, bis der Zögling dieses selbst gewährleisten kann. Wie ausführlich beschrieben verlangt Erziehung aber weit mehr als nur das.

zuzulassen, also die selbstverschuldete Erreichung einer fremdbestimmten Mündigkeit. Doch diese setzt eben ihr Resultat voraus; Selbstaufklärungswilligkeit setzt eine gewisse Selbstaufklärung bereits voraus. Auch wenn Kant davon ausgeht, dass die Vernunft irgendwann quasi automatisch ihre eigene Wirksamkeit bedingt, gibt er dennoch zu, dass nicht vorausgesagt werden könne, dass dies bei jedem *einzelnen* Menschen erreicht werde. Sicherheit bestehe nur bei der ganzen Menschheit. Kant entgeht somit dieser Problematik, ohne sie jedoch aufzulösen vermocht zu haben.

Von der Seite des Erziehers her ist das Paradox noch schwerer aufzulösen, denn wann und warum der Erzieher vom einen zum anderen kommen soll, also, wann die Mündigkeit erreicht ist, die dazu führt, dass der Erzieher nicht mehr als Fremdbestimmung vorhanden sein muss, wobei er doch gerade als konstitutiver Faktor für ebendiese Bewegung notwendig ist, ist beliebig in der Zeit des Entwicklungsvorganges setzbar, aber nie wirklich erklärbar. Die Explosion, die zweite Geburt, der Sprung vom einen ins andere sind nicht erklärbar. Dazu kommt auf der Erzieherseite natürlich noch das Problem der Erziehung des Erziehers, die niemals vollkommen sein kann, weil der Erzieher des Erziehers nicht vollkommen sein kann und so weiter. Rousseau verweist in dieser Frage gleich darauf, dass ein wünschenswerter Erzieher ein übermenschliches Wesen sei, Kant verweist in Hoffnung auf die Zukunft, die langsam und stetig daran arbeiten wird, dass die Erzieher immer *besser* werden. Doch *gut* zu sein – im Sinne von hinreichend zulänglich - wird ihnen wohl nie zukommen.

2. Die Frage nach der richtigen Zeit für das Erreichen der Mündigkeit, die gerade Thema war ist in anderer Hinsicht ebenso problematisch: Rousseau und Kant sprechen beide von *Entwicklungsstufen*, die in der Entfaltung des Kindes durchlaufen werden, bis zu einem Punkt, wo es zum vollwertigen Bürger, oder zum vernünftigen Menschen wird. Doch besteht das große Problem, dass nicht wirklich festgemacht werden kann, wann genau ein Kind kein Kind mehr ist, sondern ein Erwachsener. Die Bestimmung der Zeitangaben wirkt beliebig und entspricht nur dem damaligen Bild der Zeit. Heutige Schüler würden als Zwanzigjährige wohl noch nicht als „abgeschlossene Erwachsene“ gelten, auch, weil sich die Lebenserwartung erhöhte, die Ausbildungszeit sich verlängerte und so weiter. Den Übergang von Kind zum Erwachsenen an biologischen Bedingungen festzumachen ist nicht hilfreich, denn schon Kant erwähnte, dass ein Sechzehnjähriger vielleicht fähig zur Fortpflanzung wäre, also das biologische Erwachsenenalter erreicht hätte, dies aber noch lange nicht bedeutete, dass er auch ein guter Mensch, oder Bürger sei. Dieser Übergang dem Wesen und nicht dem Grade nach bleibt erklärungsbedürftig. Wie auch bei dem ersten

Problem ist auch hier die Schwierigkeit, den Zeitpunkt festzumachen, an dem die Bestimmungen von Rousseau und Kant zutreffen, die den Zögling seiner Erziehungsbedürftigkeit entheben. Überhaupt könnte man sich Freud anschließen und meinen, dass der Mensch bestimmte Entwicklungen durchmacht, einige davon aber problematisch oder ungelöst bleiben und ein Leben lang bestehen; so würde der Mensch in gewisser Hinsicht niemals wirklich erwachsen, sein ganzes Leben lang nicht. Dies mag kein grundsätzliches Problem für die Erziehung sein, denn wenn der Mensch nie wirklich erwachsen wird, dann hört einfach die Erziehung nie auf, doch im Sinne einer Methode zur Erziehung von Kindern, die sich als Methode behaupten können soll, speziell was die Pädagogik als Wissenschaft betrifft, bereitet der Punkt der fehlenden Bestimmbarkeit des Zeitpunkts des Eintritts ins Erwachsenenalter Schwierigkeiten. Die nämlich, dass hier etwas unbeweisbar behauptet, postuliert, werden muss, egal wie sehr man sich bemüht, dies mit größtmöglicher Genauigkeit zu tun.

Der einzige Lösungsansatz wäre, den Begriff des „Kindes“ vollkommen wegzulassen und sich von Anfang an mit der Erziehung des *Menschen* zu beschäftigen, doch dies führt natürlich nicht aus der Problematik heraus, sondern bewahrt nur vor der zeitlichen Fixierung des Wesentlichen: dem Zeitpunkt des Übergangs von, grob gesagt, der Heteronomie zur Autonomie, der weiterhin ungeklärt bleibt und der empirisch nie feststellbar ist. Das Problem würde dann als das Problem der *Selbstaufklärung* weiterhin bestehen bleiben¹⁴⁰.

140 „Hauptproblem der Selbstaufklärung ist das Problem des Anfangs, und zwar zunächst des Beginns der Selbstaufklärung. Wenn es kein anderer als mein Aufklärer für mich tut, muß ich mich sozusagen selbst am Schopfe aus dem Sumpf ziehen. Zwar kann ich in gewisser Weise sagen, daß ich mich (prinzipiell) immer schon im Prozeß der Selbstaufklärung befinde, weil ich qua Ich immer schon erkenne. Nimmt man aber Selbstaufklärung in einem bestimmten Sinne, so muß sie irgendwann einmal (aktuell) beginnen oder begonnen haben, nämlich mit einem konkreten geschichtlichen Erkenntniswillen oder einer Art Grundsatzentscheidung für die Wahrheit und gegen den Schein. Insofern beginnt jede Selbstaufklärung mit einer Verselbständigung, also mit einer Art Selbstemanzipation (Selbstbefreiung).“, einer „Initialzündung“. (Schneiders; 1990; S. 1139). Andererseits setzt Fremdaufklärung Selbstaufklärung voraus. Sie ist eine Sache der Kommunikation und der Pädagogik, denn sie ist immer Aufklärung von oben, „Belehrung“ (Schneiders; 1990; S. 1140). Dieses „oben“ muss nicht gesellschaftlich fundiert sein, der Philosoph, der den Herrscher belehrt, tut dies auch von oben, obwohl er sozial unter ihm steht. Er erhebt Anspruch auf eine Vordenkerrolle, denn er muss schon aufgeklärt sein, um aufklären zu können; so muss er auch schon emanzipiert, befreit, sein, um befreien zu können. Der angesprochene Aufzuklärende muss informiert werden, um (selbst)kritisch zu werden, er muss befreit werden und die Freiheit erlangen wollen/können. Wie allerdings kann man die Initialzündung denken, wenn der andere bereit gemacht werden soll, sich aufklären zu lassen, wenn diese Bereitschaft schon vorausgesetzt werden muss, um aufklären zu können? Eine Antwort darauf wäre, eine „kollektive Selbstaufklärung“

Ein Ansatz ist, den geglückten Übergang an einem Prüfstein festzumachen; der *Konfliktfähigkeit*. „Wer zu sich selbst ein aufgeklärtes Verhältnis hat, empfindet die entgegengesetzte Position nicht als Gefährdung der eigenen, vielmehr als Herausforderung, gemeinsam klüger zu werden“ (Hengelbrock; 1991/6; S. 553). Eine gewisse Konfliktfähigkeit wäre als Indiz für eine geglückte Erziehung – wohl auch von Rousseau und Kant, im Sinne von: Meinungen zulassen, im Praktischen Position beziehen - annehmbar, doch bedeutet sie noch nicht, dass es wirklich zu einer Revolution in der Denkungsart im Sinne Kants gekommen ist, da sich auch hier wieder das Problem stellt, dass die Antriebe nicht hinreichend geklärt werden können und es deshalb sehr wohl auch nur zum pflichtgemäßen Handeln kommen kann aber nicht zu dem aus Pflicht.

3. Die letzte große Schwierigkeit ergibt sich aus dem Verhältnis von Rousseau und Kant zur *Revolution* respektive zur *Reform*. Revolution im politischen Sinne will eine schlagartige Verbesserung, während Reform eher einen langsamen „Fortschritt“ (Schneiders; 1990; S. 1135) will¹⁴¹. Revolutionen geschehen im allgemeinen von *unten* aus. Reformen hingegen werden von *oben* her durchgeführt. Reformen können zwar durch den Druck von unten bedingt sein, werden aber immer von oben her verwirklicht. Ihre Inhalte sind rational und konservativ. Revolutionen sind „extensiv und intensiv radikal“ (ebd.), durch den Umfang und die Art der Veränderung. Reformen sind demgegenüber eher „Flickwerk“ (ebd.). „Revolution kann zum Etikett für fast alles werden, nicht nur für Reaktion und Konterrevolution, sondern sogar für etablierten und kaschierten Konservatismus, ja sogar zum falschen Etikett für Stagnation, für versteinerte oder stehengebliebene Revolutionsparteien.“ (Schneiders; 1990; S. 1149), so entgleisen sie leicht und die, die sie verursacht haben, werden ihrerseits zu autoritären Führern („Der König ist tot, es lebe der König!“). „Revolutionen können also eigentlich nicht gewollt werden, es sei denn in absoluten Ausnahmefällen, nämlich wenn es gar nicht anders mehr geht“ (ebd.). Reform dagegen ist jederzeit notwendig; sie ist die Möglichkeit etwas zu ändern, ohne „die

(Schneiders; 1990; S. 1149) im Sinne Kants anzunehmen. Doch birgt diese Konzeption wieder die Widrigkeit weiterhin nicht bestimmen zu können, ob eine solche im Einzelnen wirklich konkret zustande kommt.

141 Zu beachten ist, dass die beiden Begriffe hier nicht unbedingt in der zu Rousseaus und Kants Zeiten gängiger Konnotation verwendet werden. „Der allgemeine Sprachgebrauch, der vor allem durch die Auseinandersetzung um die Französische Revolution geprägt ist, [hat] sich schon lange von der ursprünglichen, rückwärts gerichteten Bedeutung beider Begriffe entfernt. *Revolution* meint bekanntlich längst nicht mehr die Umdrehung, die als zyklischer Umlauf zum ursprünglichen Ausgangspunkt zurückkehrt; *Reform* oder *Reformation* ist längst nicht mehr die Wiederherstellung eines ursprünglichen, für gut gehaltenen Zustandes (*reformatio in postimum*) sondern die Verbesserung im Sinne der Herstellung eines neuen Zustandes (*reformatio in melius*)“ (Schneiders; 1990; S. 1143 ff).

Hoffnung, die Welt ein für allemal in Ordnung zu bringen“ (ebd.). „Revolutionen haben eine gewisse Spontaneität; sie beginnen mit einer unvermuteten Plötzlichkeit und verlaufen meist schnell und weitgehend unkontrollierbar.“ (Schneiders; 1990; S. 1145). Reformen wollen bedacht sein; sie funktionieren weitgehend rational und kontrollieren und korrigieren sich.

Welche Rolle(n) nehmen nun Rousseau und Kant bezüglich Revolution und Reform ein? Im Politischen sprechen sich beide eher für die Reform aus, Kant, weil er die Anerkennung einer höchsten Instanz eines Rechtsstaates, die nicht umgestürzt, sondern nur verbessert werden darf, wenn sie ungerecht handelt, weil sonst der Anspruch auf Gerechtigkeit als geregeltes Vorgehen gänzlich verloren geht, annimmt und Rousseau, weil er den Gesellschaftsvertrag zwar als notwendiges Übel aber doch voraussetzt, da andere Varianten für eine Verbesserung der menschlichen Zustände nicht mehr in Frage kommen¹⁴².

Beide Denker räumen jedoch in gewisser Weise der Revolution ihren Platz ein, denn sie ist notwendig im *Inneren* des Menschen, um ihn zu seiner Mündigkeit gelangen zu lassen, ihn zum Status des Bürgers zu und damit ins Erwachsener-Sein zu bringen. Dass Kant den Schritt der Emanzipation der Vernunft, das Ablegen der neigungsgelenkten Handlungsantriebe explizit als *Revolution der Denkungsart* bezeichnet hat, scheint sich zumindest mit der einfachsten Definition von Revolution, der des radikalen Umsturzes der bisher im Denken „regierenden“ Überzeugungen (was beim Menschen in seinen frühen Entwicklungsjahren in jedem Fall das heteronome Handeln nach Neigungen meint) in Übereinkunft zu bringen. Diese Gesinnungsänderung kann nicht von den Neigungen (also als Reform) erzeugt werden, sondern verlangt immer eine radikale Umwertung der eigenen Prinzipien.

Kant und Rousseau kann so zugesprochen werden, dass beide in politischen Dingen die Revolution ablehnen und sie nur im Individuum selbst ansetzen. Die Frage ist nun: Stehen die beiden Denker mit ihrer Einstellung nicht diametral zur Ansicht der meisten Aufklärer wie Voltaire, der zwar die innere Revolution nicht verneint hätte, dem es allerdings viel mehr um den äußerliche Machtwechsel ging? Sind Rousseau und Kant in diesem Sinne überhaupt Denker im Sinne der Aufklärung? Wird diese Frage verneint, dann fällt es auch sehr schwer anzunehmen, dass ihre Erziehung eine im Denken der Aufklärung ist. Um

142 Hier zeigt sich einer der größten Unterschiede Rousseaus und Kants zu anderen Philosophen des Zeitalters der Aufklärung, denn diese sahen die Philosophie eher im Zeichen der Revolution.

diesen Punkt klären zu können, soll im Folgenden die Bewegung der Aufklärung dargestellt werden.

3. 1. Aufklärung

Der Begriff „Aufklärung“ ist mit vielen Bedeutungen versehen: 1. Aufklärung in *meteorologischer* Hinsicht: Wolken verziehen sich, die trübe Stimmung wird aufgeheitert, diesiger und undurchdringlicher Nebel verschwindet. Steht man auf dem Gipfel eines Berges am Morgen und schaut zu, wie sich die Wolken immer mehr auflösen, wird man durchdrungen von der Erhabenheit des Moments des Weitblicks, der sich bietet. 2. Aufklärung in *investigativem* Sinne: der Inspektor löst den Fall, nachdem er lange im Dusteren tappte. Die einzelnen Teile, die Indizien, ergeben mit einem mal ein Gesamtbild. Der geniale Detektiv hat einen Geistesblitz, der ihm die vordem undurchsichtigen Verbindungen in einer Sache erhellt, alles ist plötzlich klar. 3. Aufklärung in *militärischem* Sinne: der Spähtrupp sichtet die Linie des Feindes und sammelt Informationen, die dazu dienen, sich einen Vorteil gegenüber jenem zu verschaffen. Das Glücken einer Taktik hängt von den Parametern ab, die durch die Informationsbeschaffung aufzustellen vermocht werden. 4. Aufklärung in der *Medizin*: ein Arzt versucht seinem Patienten zu vermitteln, was er über dessen Zustand durch Untersuchung herausbekommen hat. Der Patient erhält so, durch die Meinung eines Experten, der ihm das erklären kann, was derjenige nicht in vollem Maße sich hat aneignen können, wenn er nicht Medizin studiert hat, die Möglichkeit, sich ein Bild darüber zu machen, wie es um ihn steht, welchen Weg er nun einschlagen kann, um die Beschwerden, wegen denen er den Arzt aufgesucht hat, loszuwerden. 5. Aufklärung im *sexualpädagogischen* Sinn: Kindern wird in der Zeit, in der ihre Sexualität sich in Form von zum Einen Abtun der kindlichen Immunität in gesellschaftlichem Sinne und zum Anderen körperlicher Veränderung und daraus resultierender Verwirrung und Positionierung innerhalb der Gesellschaft als in natürlichem Sinne fortpflanzungsfähiges Wesen, ausmanifestiert gezeigt, wie sie nunmehr mit der ihnen auferlegten Verantwortung und der eingenommenen Rolle in der Gesellschaft umgehen lernen können. 6. Aufklärung in der *Statistik*: beim Aufkommen von Ungereimtheiten und uneinheitlichen Ergebnissen wird mit Hilfe von Versuchen Zusammenhänge zu finden eine übermäßige Streuung der Ergebnisse deutbar zu machen versucht. 7. Aufklärung als *geschichtliche Epoche*: begann im siebzehnten Jahrhundert in England, hatte mit der Französischen Revolution ihren Höhepunkt und findet ihre Ausläufer bis heute. Mit Sicherheit kann behauptet werden, dass die Ära der Aufklärung besonders für Europa, aber auch für Nordamerika einen beachtlichen geschichtlichen Umschwung

brachte. 8. Aufklärung als *philosophischer Begriff*: bedeutet vor allem den Bruch mit der scholastischen Philosophie des Mittelalters. Die Aufklärung ist kurz nach den umwälzenden Neuerungen der Rationalisten anzusetzen und macht vor allem eine gewisse Emanzipation der Philosophie aus, die in der Phase der Aufklärung sich selbst eine vollkommen neue Bedeutung zulegte.

Diese Aufzählung sollte verdeutlichen, wie tief das Wort besonders in der deutschen Sprache verankert ist. Hier geht es natürlich hauptsächlich um die Aufklärung als Epoche und als philosophischer Begriff; zwei Bedeutungen, die sich wechselseitig bedingt haben.

Wenn auch frühere Erscheinungen in der europäischen Geistesgeschichte, z. B. die antike Sophistik, mit guten Gründen als Aufklärung (A.) - engl. *enlightenment*, frz. *les lumières*, ital. *illuminismo*, span. *ilustración* – etikettiert werden, so ist doch der Begriff seiner Entstehung und Bedeutung nach an die geschichtliche Bewegung geknüpft, die mit der Formel vom „Zeitalter der Aufklärung“ zum Kennzeichen des europäischen 18. Jh. erklärt wurde. (Sandkühler, 1999 S. 99)¹⁴³

Zwei Ziele wurden zu der Zeit vornehmlich verfolgt: die Kritik an der im Besonderen christlichen Religion und die politischen Belange des Staates, die sich immer mehr in die Gesellschaft, weg von dem oder von den absolutistischen Herrscher(n), bewegten.

Angriffspunkt ist vornehmlich das „Vorurteil der Autorität“, mit dem Texte (Hl. Schrift, Aristoteles u.a.) für verbindlich erklärt und Institutionen (Kirche, absolutistischer Staat) geheiligt wurden. Abgezielt wird auf eine nicht konfessionsgebundene Religion der Vernunft, auf Religionsfreiheit und – *im Extrem* [in Bezug auf Kant; Hervorhebung d. A.] – auf einen Religionsersatz in Gestalt einer rationalen Moral, auf größere politische Freiheit im Zuge einer Reform der Monarchie bzw. der Gründung einer Republik; auf eine nicht mehr religiös, sondern naturrechtlich oder in der neuen „Wissenschaft vom Menschen“ begründeten Moral. [Überdies] mußte der Gegensatz zwischen dem Egoismus der individuellen Interessen und den allgemeinen, den natürlichen und vernünftigen Interessen im Menschen aufgehoben werden. Ebenso bedurfte das Verhältnis zwischen Heteronomie und Autonomie sowie zwischen Gleichheit und Freiheit der vernunftrechtlichen Regelung. (ebd.)

An dieser Aufgabe beteiligt waren in hohem Maße Philosophen der Zeit. Die Philosophie, die sich endgültig von der Rolle der „Magd der Theologie“ zu lösen im Begriffe war, erwuchs für gut

143 Werner Schneiders ist der Ansicht, dass der Begriff „Aufklärung“ nur im Deutschen seine signifikante Bedeutung hat: „Das Wort *Aufklärung* ist ein typisch deutsches Wort, für das es kein Äquivalent in anderen Sprachen gibt. Die Ausdrücke *les Lumières*, *enlightenment*, *illuminismo* usw. bedeuten streng genommen alle etwas anderes: am ehesten entspricht dem deutschen Verbalsubstantiv (verbum actionis) der Form nach das lateinische *clarificatio*, das obwohl ähnlich wie Erleuchtung stark religiös gefärbt, vermutlich eine seiner Quellen ist.“ (Schneider; 1991/6; S. 1135)

hundert Jahre zu einer Größe, die sie vorher nicht erreicht hatte und die sie wohl auch schwerlich wieder erreichen wird. Der Philosoph wurde zum „Idealtypen“ (Châtelet, 1974; S. 73) dieser Epoche und die „Eckpfeiler“ waren „die mechanische Philosophie, Rationalismus und Empirismus“ (Übers. d. A., Wilson, 1996; S. 132). Der Philosoph wurde zum Vorbild, er war kein Lehrer, der zu seinen Schülern spricht, sondern ein „lebendiges Beispiel für die Freiheit, die Unabhängigkeit und die Kühnheit in der Ausübung des Urteils“ (Châtelet, 1974; S. 73). Er wurde nicht mehr ausschließlich als der solipsistische Denker gesehen, weiterhin als Mensch der Reflexion, aber zusätzlich dazu definierte er sich als der handelnde Bürger. Nicht nur die areligiöse Weltsicht macht diese aus.

Diese Neubestimmung [der Philosophie] schloß die Überzeugung von der umfassenden Anwendbarkeit des philosophischen Geistes ein, verstanden als kritische Methode und Anspruch, die Vernunft in allen Bereichen des Wissens, der Wissenschaft, der schönen Künste, der Literatur, der Sitten und der Politik durchzusetzen. (Sandkühler, 1999; S. 100)

Eine Hilfe für dieses Unternehmen bot die sich immer mehr lockernde Zensurpolitik, die sich durch die Säkularisierung einstellte. Nunmehr konnte sich die Kultur der organisierten und nichtorganisierten Gesellschaften, konnten sich Journale, Literaturzeitungen, Wochen- und Monatsschriften, Taschenbücher und auch Enzyklopädien durchsetzen und die literarische Landschaft von Grund auf verändern.

Ursprünglich wurde der Begriff „aufklären“ hauptsächlich als Wetterausdruck der Seemannssprache verwendet. Erst im siebzehnten Jahrhundert wurde er immer mehr kausativ gebraucht und in der Epoche der Aufklärung schließlich als Opponent der Lichtmetaphorik der Kirche verwendet. „Aus dem Licht vom Jenseits wird das Licht der aufgeklärten Vernunft“ (Sandkühler; 1999; S. 100). Dies vornehmlich in der Charakterisierung der Französischen Aufklärung: „*Les lumières* als Name der A. entsteht aus dem Begriff *lumière naturelle* (*lumen naturale*), der im 17. Jh. bei Descartes, Leibniz, der obwohl Deutscher, großen Einfluss auf die Aufklärer in Frankreich hatte, Bayle [1647 - 1706] u.a. die menschliche Vernunft bzw. Erkenntnisfähigkeit bezeichnet.“ (ebd.). Damit sei schon einer der wichtigsten Wegbereiter für die Aufklärung genannt, Descartes. Allerdings spielte er eine seltsame Rolle; er wurde durch seine rationalistische Herangehensweise an die Wissenschaften und den Menschen nicht durch sein Wirken selbst, sondern eher durch die Überwindung desselben zu einem Vorreiter der Aufklärung. Es

lief darauf hinaus, daß Descartes in die Kindheit der Aufklärung zurückversetzt wurde [...] Als aufgeklärte Tochter des Cartesianismus verdankt die Philosophie der Aufklärung Descartes – und Malebranche [1638 - 1715] – den Hang zum Raisonement, die Suche nach intellektueller Evidenz und vor allem die Kühnheit, frei zu urteilen und allem mit dem Geist des methodischen Zweifels zu begegnen. „Ich denke also bin ich“, wäre in gewisser Weise das *Cogito* des Philosophen der Aufklärung, welches dem cartesianischen *Cogito* nahe verwandt ist. Sehr nahe, jedoch im entgegengesetzten Sinne. Descartes hat diesen Philosophen die Waffen geliefert, doch, wie d'Alembert [1717 - 1783] sagt, „wir richten sie gegen ihn“. (Châtelet, 1974; S. 77).

Descartes verdankt die Philosophie „den Hang zum Raisonement, die Suche nach intellektueller Evidenz und vor allem die Kühnheit, frei zu urteilen und allem mit dem Geist des methodischen Zweifels zu begegnen“ (ebd.). Das Cartesianische *cogito ergo sum* wurde in seiner Nachfolge umgekehrt zum: Ich bin, also denke ich. Descartes hat den Weg zu einer Forschung gewiesen, die keine anderen Grenzen kennt, als diejenigen, die der Fortschritt der Erkenntnis ständig erweitert. Die Aufklärung hängt stark von Descartes ab, seine „Aushängeschilder“ sind jedoch eher Newton und Locke. „Es handelt sich nicht darum, die Welt zu interpretieren, sondern zu ergründen; zu diesem Zweck ist die Analyse ein fruchtbarer Weg als die Deduktion“ (Châtelet, 1974; S. 79). Newton lieferte keine metaphysische Erklärung, sondern ein mathematisches System, das hilft Phänomene wie das der Gravitation zu berechnen. Im Gegensatz zu Descartes' erlaubte Newtons System einen gewissen Rückbezug auf Gott; Newton hat den „Kosmos wieder intelligibel gemacht“ (ebd.) und die Gravitation zeugt von einer Allmacht Gottes, so argumentierten die Deisten. Andererseits wurde Newtons Konzept von eher atheistischen Denkern genutzt, ein anderes Bild über die Materie, damit der ganzen Lebenswelt zu erlangen. Was Newton für die Philosophie der Naturwissenschaft, war Locke für die Philosophie der Humanwissenschaften in Form von Pädagogik und Politik (Versuch über den menschlichen Verstand; 1690; um 1700 auch in Französisch erschienen). Dem Denkvermögen gibt er die sinnliche Erfahrung hinzu, so wird es möglich, die „Realität zu erfassen“ (Châtelet, 1974; S. 81). Obwohl Locke als Vater des französischen Materialismus gelten könnte, konnte doch auch ein Idealismus im Sinne Berkeleys aus dem Sensualismus Locke's entstehen: „aus dem Empfinden der Realität wird die Realität der Empfindung“ (ebd.). Im Gegensatz zum „Systemgeist“ (Châtelet, 1974; S. 87) des 17. Jahrhunderts glaubt man im 18. Jahrhundert, dass die Erkenntnisse, die die Wissenschaft bringen kann die ersten sind und bei ihnen angesetzt werden müsste, um zu Prinzipien zu gelangen (Fortschritte besonders in der Biologie, der Physiologie und der Medizin)¹⁴⁴. Der Mensch verlor seine Sonderstellung in der

144 Buffon schrieb als erster eine fast umfassende Naturgeschichte, die ohne alle religiöse Dogmatik auskam, sich nur auf beobachtbare Fakten und die Erkenntnisse der Physik stützte. Natur ist eine Alternative zu Gott oder Zufall.

Natur; er war zwar noch das höchste der Lebewesen, doch ein Teil der Natur. Man begann sich für seine Entwicklung, seine Geschichte zu interessieren. *Psychologie* und *Anthropologie* sind zwei Momente der Bewegung der Aufklärung. Der Einzelne und sein Bezug zur Umwelt wurde untersucht, daraus ergaben sich mannigfaltige Ansichten, wie die dass der Mensch als *Tabula rasa* zur Welt komme. Alles was er an Tugenden, Lasten und so weiter später besitzt, eigne er sich durch die Gesellschaft an. „Für andere, wie Rousseau, sind die Soziabilität, die Perfektibilität oder die Kreativität Eigenschaften, die Gott dem menschlichen Geschlecht verliehen hat“ (Châtelet, 1974; S. 93), bis Kant den Paukenschlag in dieser Debatte mit seiner Vernunft setzte. Allen Ansichten ist jedoch gemeinsam, dass sie versuchten, ein neues Menschenbild zu finden. Zuerst *rationalistisch*, dann durch das *Experiment* und die Beobachtung und schließlich mit Kant durch die *Kritik*.

Durch das experimentelle Denken, das sich gegen den früheren Idealismus von Descartes durchgesetzt hatte, kam es zu einer Einbeziehung der *Geschichte* in die Philosophie. Aus diesem Denken heraus entstand der Anspruch von Bayle's *Historisches und kritisches Wörterbuch*, die von der Tradition überlieferten Materialien auf ein und dieselbe Ebene zu stellen, um zur Realität der Fakten zu gelangen und die überlieferten Irrtümer aufzuspüren (Châtelet, 1974; S. 96)¹⁴⁵. Voltaire versuchte mit seinem Herangehen an die Geschichte den „Zeitgeist“ (Châtelet, 1974; S. 97) im Besonderen zu finden. Zudem werden auch andere Aspekte in den Vordergrund gerückt als davor: die *Ökonomie*, die *Anonymität* und so weiter, was eine erhebliche Erweiterung der sozialen Grundlagen des Menschenbildes entstehen ließ. In der Staatslehre war Montesquieu (1689 – 1755) der erste, der maßgebliche Ansichten aufstellte. Er schlug die „Verbindung zwischen einem polizischem Mechanismus und dem sozialen Leben vor“ (Châtelet, 1974; S. 98). Und er analysierte die seit der Antike gängigen Staatsformen und teilte sie ein in Sinne 1. der Ausdehnung: die beste Form für ein kleines Territorium sei die Republik, für große Reiche führten zum Despotismus, nach 2. der Gesellschaftsorganisation: die angestrebte Gleichheit mache die Republik aus, die gelebte Ungleichheit die Monarchie, die aufgezwungene Gleichheit den Despotismus und 3. ihr konstitutives moralisches Prinzip: die Tugend komme in der Republik vor, die Ehre in der Monarchie, die Furcht im Despotismus. Das Ziel von Montesquieu war es, durch die Analyse der Regierungstypen den Geist einer Gesellschaft in der Pluralität ihrer Komponenten zu erfassen, das heißt: „Klima, Geist, Geld, Religion, Demographie“ (Châtelet, 1974; S. 99) und so weiter. Ziel war

145 Das Wörterbuch ist aus dem Projekt heraus entstanden, eine Sammlung von Irrtümern anzulegen, die von den früheren Autoren über den Menschen, einer Stadt oder einer anderen Gegenstand des Interesses allgemein verbreitet wurden. Das war das erste Bild des Historikers, der sich noch hauptsächlich mit „Kuriositäten“ (Châtelet, 1974; S. 94) beschäftigte.

das Aufzeigen der Interaktion der konstitutiven Momente innerhalb eines politische Regimes. „Die Gesetze tragen dazu bei, den Geist einer Nation zu formen, und umgekehrt muß der Geist der Nation zu den notwendigen legislativen Modifikationen anregen“ (ebd.). Damit sollte, abseits von jeder Metaphysik eine Struktur erkannt werden, eine historische Logik der politischen Gesetze. Dies „führte unter Ludwig XV zu einer neuen Moral“ (Châtelet, 1974; S. 100). Diese bezog sich nicht mehr auf den metaphysischen Status einer Person, sondern auf das Faktum der Existenz eines Individuums, das in einer vorgegebenen Gesellschaft an die anderen Individuen gebunden ist. Ein weiterer wichtiger Autor für die Epoche der Aufklärung war Fontenelle (1657 – 1757), der in seinen *Gesprächen von mehr als einer Welt* (1686) „darauf hinwies, daß wissenschaftliche Bildung für den kultivierten Menschen notwendig sei“ (Châtelet, 1974; S. 85). Neben dem Aufruf zur Bildung ist Fontenelle noch in zwei weiteren Hinsichten zu den Vorreitern der Aufklärung zu zählen: 1. schrieb er in einem Stil, der „die Schranken zwischen der Sprache des Spezialisten und der des Nicht-Spezialisten durchbrechen sollte“ (Châtelet, 1974; S. 86), was genau dem Vorhaben entspricht, das, neben dem Sammeln von Daten, mit den *Enzyklopädien* angegangen werden sollte und 2. stellte er den Menschen in seinen kosmologischen Betrachtungen in den Vordergrund. Seiner durchwegs mechanistischen Philosophie bleibt er treu – er verzichtet auf eine dem Menschen inhärente Teleologie - und betont „die unendliche Vielfalt der Erzeugungen der Natur die beständig in Bewegung ist (‘alles ist lebendig, alles ist beseelt’) ohne dabei ein einziges mal das Wort Gott zu benutzen“ (Châtelet, 1974; S. 86), was als Einleitung in das Zeitalter der heftigen Kritik an der Theologie seitens der Philosophie gesehen werden kann. Rousseau, der zunächst als Kritiker der Aufklärung (Sandkühler, 1999; S. 101) auftrat, indem er sich gegen die Vernunft richtete und dagegen Intuition und Natur präferierte, wurde dann aber besonders am Ende der Französischen Aufklärung häufig rezipiert und neben Montesquieu (1689 - 1755) und dessen Gewaltenteilung mit zur Leitfigur derselben.

In Großbritannien steht als einer der größten Einflüsse für die Epoche der Aufklärung die „Glorious Revolution“ von 1688. Die durch die erfolgreiche Auflehnung aufgekommene „Bill of Rights“ (1689) und die Durchsetzung des Parlamentarismus waren Manifestationen eben jener Kritik an der Autorität der Herrschenden, die sich in weiterer Folge ebenfalls zu einer heftigen Religionskritik ausweitete, die bald in großen Teilen Europas um sich griff. Für die britische Aufklärung besonders hervorzuheben sind Locke (1632 – 1704) und Berkeley (1684 – 1753), die Vertreter der „schottischen Aufklärung“, die eine „neue Gesellschafts-, Moral- und Ökonomietheorie“ (Sandkühler, 1999; S. 101) anstrebten, Ferguson (1723 – 1816), Smith (1723 – 1790) und Hume (1711 – 1776) und die Schriftsteller Defoe (1660 – 1731), Richardson (1689 – 1761) und Fielding (1707 – 1754), die den bürgerlichen Roman als Schriftgattung einführten. Im

heilige römische Reich deutscher Nation markierte 1687 Christian Thomasius (1655 – 1728) den Beginn der Aufklärung. Thomasius wurde als „zweiter Reformator“ bezeichnet. Die deutsche Aufklärung (im Gegensatz zur religiösen Reformation) erstrebt immer weniger eine Reformation, sondern eher eine Re-Formation, eher „Fortschritt als Verbesserung“ (Schneider; 1991/6; S. 1135). Die Französische Aufklärung ist eher dem Begriff von Revolution nahe, weil ihre Anfänge radikaler unterdrückt wurden als in Deutschland¹⁴⁶. Wichtige Vertreter dort waren Sulzer (1720 – 1779), Mendelssohn (1729 – 1786), Nicolai 1733 – 1811), Lessing (1729 - 1781) und natürlich Kant, der den Höhepunkt und die Endphase der Deutschen, und neben der Französischen Revolution von 1789 der gesamteuropäischen Aufklärung, die im Endeffekt nicht nur in den genannten drei Länder, sondern auch in Österreich und Teilen des Habsburgerreiches, der Schweiz, Russland, Polen, Schweden, Dänemark, Portugal, Spanien und außereuropäisch auch in Nordamerika stattfand, darstellte. Kant war sicher auf jeden Fall ein Vertreter der Aufklärung und ist damit auch deren Höhepunkt und doch ist Kant über die Ansichten anderer Vertreter hinausgegangen. Bis Kant unterlief den meisten Aufklärern der Fehler, dass sie annahmen, Ideologiekritik, Entmythisierung, Gesellschaftskritik im Allgemeinen, reiche. Erst mit Kant wurde diese Kritik auch zu einer *Kritik ihrer selbst*¹⁴⁷, die Aufklärung zur Kritik ihrer eigenen Voraussetzungen, so wie sie uns noch heute geläufig ist. Damit zeigte Kant zum Einen den blinden Fleck der Aufklärung auf, die trotz aller Radikalität und allem Revoluzzertum doch „(wert)konservativ“ (Schneider; 1991/6; S. 1141) bleibt, weil sie zumindest ihre eigenen Ansichten als unhintergebar annimmt. Kant machte also zuerst aufmerksam auf die Notwendigkeit der Hinterfragung der Bedingungen, unter denen jemand glaubt aufklären zu können. Damit gibt Kant die Möglichkeit an die Hand, inkompetente und unangemessene Kritik erkennen zu können. „Aufklärung ist nicht bloß Bildstürmerei, sondern wohl eher nüchterne Analyse.“ (Schneider; 1991/6; S. 1141) Inhaltliche Zielvorgaben wie zum Beispiel der Anspruch, Aufklärung müsste atheistisch und revolutionär sein, sind meist nichts anderes als Hilfsmittel um Vorurteile zu

146 „Die französischen Aufklärer haben, so scheint es in dieser Wertung der Fakten, anders als ihre deutschen Geistesverwandten, in einer einzigartigen Anstrengung, sozusagen in einer konzentrierten Aktion, das feudalabsolutistische Weltbild mehr oder weniger zielstrebig zerstört und ein (allerdings noch immer bürgerlich borniertes) Reich der Vernunft und Freiheit propagiert. Demgegenüber kann man von der deutschen Aufklärung behaupten, sie sei „maßvoller“ (im Sinn von halbherzig) gewesen; sie war reformistisch und kompromisslerisch; „sie bleibt geistig im Christentum und politisch im Feudalismus befangen“ (Schneider; 1991/6; S. 1136), die französische hingegen war geistig materialistisch und politisch demokratisch, war radikaler, also konsequenter.

147 „Aufklärung ist ein bestimmter Erkenntnistyp: sie ist betont kritische Erkenntnis bis hin zur Erkenntniskritik, und nicht zuletzt Selbstkritik – also Aufdeckung und Abbau von Erkenntnishindernissen, inneren wie äußeren, selbstverschuldeten und fremdverschuldeten.“ (Schneider; 1991/6; S. 1137)

behalten, so wird die Aufklärung bei Kant endlos, zum Regulativum. Weniger pathetisch: Aufklärung soll 1. *gründlich* sein, das heißt: keine Aspekte auszulassen versuchend, 2. a. *objektiv*, also auf die Lebenswelt bezogen und b. *subjektiv*, Selbstkritik beinhaltend, 3. a. *extensiv*, also so umfassend wie möglich und b. *intensiv*, so qualitativ wie möglich, 4. a. *umsichtig*, alle Alternativen gleichwertig beschauend und b. *einsichtig*, also in allen Konsequenzen und Voraussetzungen zur Sprache bringend und zur Sprache kommen lassend, sein. Der Begriff der *Kritik* im Sinne der Kantischen Aufklärung ist dessen wirkliche Neuerung. Denn sie verlangt neben der Fremd- auch eine Selbstaufklärung¹⁴⁸.

Jeder Erkenntnisstand muß selbst wieder neuer Gegenstand der Erkenntnis werden, d. h. Aufklärung ist eine endlose Reflexion. Und da sie, wenn sie wahre Aufklärung sein will, immer auch Aufklärung über sich selber sein muß, ist sie als sich selbst aufklärende Aufklärung auch ein sich selbst aufklärender Prozeß, ein sich selbst (durch Aufklärung) steuernder und bestimmender Prozeß, sozusagen ein offenes Programm. (Schneider; 1991/6; S. 1142).

Kant vertritt so einen Begriff der Aufklärung, der sich wohl am besten als eine permanente Reform bezeichnen lässt, die aus einer Revolution in der Denkungsart, dem Aufkommen der Selbstaufklärung, entsteht. In diesem Sinne ist Kant auch zu Recht als der Hauptvertreter der „Epoche der Philosophie“, wie das 18. Jahrhundert auch bezeichnet wird, gesehen worden, denn was kann Philosophie anderes sein, als die durch einen Sprung zur Aufklärungswilligkeit angeregte Aneignung und Ausbildung der Aufklärungsfähigkeit?

Doch in der Epoche hatte nicht nur die Philosophie ihre Blütezeit. Besonders in Deutschland, das sich zu der Zeit noch in viele Fürstentümer aufteilte, das gerade daran war, an einem Begriff von der Nation Deutschland zu machen, was leider vornehmlich in kriegerischer Weise geschah, führten die Geschehnisse im 18. Jahrhundert erst dazu, dass dieses sich zu einer weltweit als solche betrachtete Kulturnation entwickelte. Die Preußische Bildungselite war mit der französischen Aufklärung gut vertraut – es gab französische Gelehrte an der Berliner Akademie der

148 Ob in der Erziehung oder als Bürger: angesetzt wird immer bei der Fremdaufklärung, die zur Selbstaufklärung und wieder zur Fremdaufklärung durch den Selbstaufgeklärten führt; so setzt sich die Vernunft immer weiter fort. Die Grenze, wo das Recht auf Fremdaufklärung aufhört, ist das Problem der Erziehung genauso wie des Bürgertums, nämlich das Problem der Fremdbestimmung. Das Problem der Bewahrung vor der Realität, die der Zögling (noch) nicht bewältigen könnte, kommt in Hinsicht auf Selbst- und Fremdaufklärung wieder zum Tragen, weil durch dieselbe tiefe Zweifel an der Verbesserung und damit auch der Aufklärung gesetzt werden könnten. Erst nach der Initialzündung, wie auch immer sich diese ergeben mag, erst wenn das volle Rüstzeug vorhanden ist, kann der Zögling auf die *crux* der Aufklärung aufmerksam gemacht werden, oder ihm gestattet werden, sie selbst zu entdecken.

Wissenschaften. Doch hatten die Preußen eine andere Sichtweise, was die Notwendigkeit einer Revolution anbelangte. Frankreich im vorrevolutionären Zustand wurde als viel schlimmer erachtet als Deutschland in diesem. Dies erzeugte eine Stimmung der Bejahung der Französischen Revolution, die meist mit einer gewissen Abneigung oder sogar Ablehnung für Preußen verbunden war, die sich jedoch weit nicht so extrem ausmachte wie die Ablehnung gegenüber dem Adel, wie er in Frankreich herrschte. Eine solche Position vertrat Immanuel Kant ebenso wie die Berliner Aufklärung, bei der allerdings in stärkerem Maße skeptische und einschränkende Töne in die Bewertung der französischen Vorgehensweise anklangen als bei ihm. Mit dem Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 wurde das Denken der deutschen Aufklärer noch verstärkt. Die Ereignisse überschlugen sich, am 4./5. August 1789 kam es zur offiziellen Abschaffung der Feudalordnung in Frankreich, am 26. August 1789 zur Erklärung der Menschenrechte, bald darauf wurde begonnen eine endgültige Verfassung zu erarbeiten, die am 3. September 1791 schließlich verabschiedet wurde. In Preußen war zwar der Wunsch nach Änderung da und in den ersten Reihen der Aufklärer dort standen viele Kantanhänger, allerdings war die Stimmung wie bereits beschrieben um einiges gemäßigter und die Gewaltherrschaft Robespierres und der Prozess gegen Ludwig XVI machten nachhaltigen Eindruck, so dass sich die meisten deutschen Aufklärer gegen die Revolution wandten. Die Revolution wurde nach der Hinrichtung Ludwigs XVI zu einer „schauderhaften und für die Menschheit entehrenden Begebenheit“ (S. 158; aus: Birtsch – Revolutionsfurcht in Preußen; 1789 – 94, in: Büsch/Neugebauer-Wölk (Hrsg.) Preußen und die revolutionäre Herausforderung seit 1789, S. 87 – 101, Edmundts [Hrsg.]; Burg; 2000; S. 101ff) und damit verblieben die Deutschen eher zögerlich. Kant jedoch blieb den Franzosen weiter eher zugetan.

Er bewertete die Revolution als Beweis für den menschlichen Fortschritt und sah durch sie eine naturrechtliche Verfassung verwirklicht, durch die sich die zwischenstaatlichen und globalen Beziehungen positiv entwickeln würden. Die Leistung, die Kant der französischen Nation zusprach, begannen ihr seine Zeitgenossen währenddessen abzuerkennen. (Edmundts [Hrsg.]; Burg; 2000; S. 163).

Auch Kant konnte die Gewalt, die in Frankreich vorherrschte nicht gutheißen, aber er erkannte in der Bewegung der Französischen Revolution einen grundlegenden Unterschied zu den deutschen Landen und hielt deswegen an der Idee der Aufklärung fest. Der Idee nämlich, dass es eine Regierung im Sinne der *res publica*, der Sache des Volkes geben sollte. England und Frankreich waren durch ihre politische Vergangenheit Deutschland in dem Sinne überlegen, dass sich dort eine gesellschaftliche Schicht hatte ausbilden können, die es in Deutschland so gut wie noch gar nicht gab: das *Bürgertum* als geschlossene Gruppe.

Die deutschen Gebiete wurden von annähernd 24 Millionen Einwohnern bewohnt und setzten sich aus aus nicht weniger als 1800 Eigenhoheiten zusammen. Davon waren 514 reichsständisch, die übrigen reichsritterlich. Ihrem Status nach waren diese Eigenhoheiten Königreiche, Erzherzogtümer, Herzogtümer, Erzbistümer, Bistümer, Abteien, Probsteien, Marktgrafschaften, Grafschaften, Herrschaften, ritterschaftliche Gebiete und Reichsdörfer. (Krüger; 1972; S. 15)

So gab es keine geschlossene Verbindung innerhalb der Schicht der Bürger, die nur Untergebene derjenigen Herrschaften waren, die durch ihre jeweils eigenen und nicht zur Vereinheitlichung angelegten Vorschriften gar nicht daran dachten, das Volk zu einen, sondern eher danach trachteten, sich entgegen dem Oberhaupt des Heiligen Deutschen Reiches Deutscher Nation, den Kaiser, zu richten. Auf einem solchen Boden konnte Kant zufolge kein Fortschritt im Sinne der Aufklärung erwachsen und so schrieb er dagegen an und proklamierte seine Sicht der Aufklärung, in der das Bürgertum, sich selbst die Gesetze gebend, das Wirrwarr der ständischen Herrschaft ablösen sollte. Aus dem Gedanken heraus entstand dann Kants maßgebliche Sicht auf die Ansprüche einer Aufklärung, die nicht nur als deren Gipfel, sondern auch als deren *Neuformung* angesehen werden konnte. Kant versuchte, die Gesellschaft zu einem Besseren zu führen, indem er beim Einzelnen die Autonomie zu stärken im Sinn hatte, was unweigerlich dazu führen musste, dass die Bevölkerung zu ihrer Befreiung gelangt. Dies allerdings war ein langwieriger Prozess. Die von Kant versuchte Verinnerlichung des Willens zur Autonomie konnte nicht auf einen Schlag kommen und erforderte eben die Erziehung.

Kants Zeitgenossen im damaligen Deutschland dachten nicht daran, das Bürgertum zu stärken, sondern sie hielten es eher mit der Abkehr von den frustrierenden Belangen, diese Abkehr war die Wendung auf die eigene *Innerlichkeit*¹⁴⁹ in dem Zeitalter der Empfindsamkeit, die im Biedermeier eine andere Ausformung erhielt, die sich allerdings von dem zu Kants Lebzeiten gängigen Ideal des Empfindsamen bedingt zeigte. Dies führte zu einer bemerkenswerten Situation: Gelehrte wie Schiller und Fichte sprachen den Deutschen eine moralische und intellektuelle Überlegenheit zu und entfernten sich damit von Kant und dessen Begeisterung für die Französische Nation. Im Gegensatz zu Kants streng unpsychologisierendem und trotz praktischem eher allgemeinen Denken war die Aufklärungszeit in Deutschland eher von der Empfindsamkeit als von den Idealen geprägt, wie sie Kant aufstellte, nämlich eben den Ausbruch aus der fremd- und selbstverschuldeten

149 Das Zeitalter der *Empfindsamkeit* geht zeitlich einher mit der Aufklärung, jene ist zwar bis zu einem gewissen Grade ein Aspekt derselben und doch ist die Empfindsamkeit auch eine Abkehr gegen die revolutionären politischen Vorgänge, ein Rückzug in die „Innerlichkeit“ (Krüger; 1972; S. 10).

Unmündigkeit. Gegen diese Begriffe, die eine Revolution im Geiste – besonders im Feld der Erziehung - bedeuten mussten, die aber unter die eher gemäßigte Reform fielen, stand der Zeitgeist in Deutschland mit seiner Gefühlsbezogenheit, die auch eine gewisse Art von Einzigartigkeit des Subjekts, auch eine gewisse Art der Autonomie vertrat, dies jedoch nicht in der Begrifflichkeit Kants.

3.2. Empfindsamkeit

Empfindsam meint „bestimmte Fähigkeiten und Möglichkeiten des menschlichen Wesens, die es in einem möglichst großen Umfang zu kultivieren und zu entwickeln gilt“ (Krüger; 1972; S. 29). Es wurde in diese Konnotation erstmals von Lessing gesetzt, der den Titel von Sternes „Sentimental Journey“ mit „Empfindsame Reise“ übersetzte. Der Begriff meint eine große Affinität zu Gefühlen, zum Mitleid und zum frommen Leben. Ihm nach orientierte sich eine besonders in Deutschland sehr lebhaft ausgeprägte, die vom *Zeitalter der Empfindsamkeit* sprechen lässt. Gesucht wurde die Flucht vor der Schwierigkeit der politischen Zustände in die Abgeschiedenheit generell und besonders die der Natur. Zudem ein Protest gegen die Gesellschaft und ihrer Probleme war die Ablenkung von der Politik und die Bildung eines Wir-Gefühls, das sich in „Mitleid und Rührung“ ausdrückte (Krüger; 1972; S. 37).

Mit ein Grund für die Einstellung der Deutschen war, dass seit Mitte des 18. Jahrhunderts der von der holländischen reformativen Kirche eingeleitete *Pietismus* eine vorherrschende Strömung war¹⁵⁰. Dieser forderte ein „persönliches, das gesamte Gemüt und Gefühl umfassendes Christentum, eine echte, von einer starken Erlösungssehnsucht erfüllte Frömmigkeit ohne Einschränkung durch dogmatische Starre“ (Krüger; 1972; S. 19). Positive Auswirkungen des Pietismus waren, dass er die Menschen aus ihrer „Gefühlsstarre“ (Krüger; 1972; S. 20) befreite und die zeitgenössische Literatur¹⁵¹ prägte, die ein alle Bevölkerungsschichten¹⁵² durchdringendes Medium geworden war.

150 Diese protestantische Laienbewegung, die sich vom 17. ins 18. Jahrhundert hinüberzog, wurde von bedeutenden meist religiösen Persönlichkeiten geprägt: Philipp Jakob Speber (1625 – 1705), August Hermann Francke (1665 – 1727), Graf Zinzendorf, dem Begründer der Herrnhuter Bewegung (100 – 1760) und Gerhard Tersteegen, dem niederheinischen Mystiker und Dichter (1697 bis 1769).

151 In einer zuvor nicht gekannten Intensität formte die Literatur Geschmack und Empfinden der Menschen, in ihr fanden sie ihre stärkste Selbstbestätigung. Wenn auch die im engeren Sinne „empfindsame“ Literatur nicht die literarische Hauptströmung des 18. Jahrhunderts bildete, so waren viele Zeitgenossen Gellerts poetisch-pädagogische Hauptforderung nach einem „guten und empfindlichen Herzen“ längst in Fleisch und Blut übergegangen, kam sie doch dem Inhalt der zeitgenössischen Psychologie entgegen, in deren Mittelpunkt das

In diesem Zusammenhang ist Rousseau mit seiner *Julie* einer der Pioniere der Empfindsamkeit. „Er gestaltete zum ersten Mal in der Literatur die Liebe des modernen ‘empfindsamen’ Menschen als wirkliche Leidenschaft, hob sie bewußt ab von den erotischen Spielereien des galanten Barocks. Sein Ideal ist der einfache, unverdorbene Mensch“ (Krüger; 1972; S. 59), der von der Gesellschaft, und damit in gewisser Weise auch vor der politischen Verantwortung, flieht. Dies Motiv wurde bewusst oder unbewusst zum Leitmotiv der deutschen Bevölkerung; es „erschöpfte seine Kräfte vielfach im Genuss der Ruhe und der Zufriedenheit.“ (Krüger; 1972; S. 30), anstatt sich um Revolution zu kümmern. Daneben begann die Suche nach sich Selbst, die Rückkehr in die Innerlichkeit des Einzelnen und das tiefgehende Verständnis anderer und dem Teilen dieser Gefühle¹⁵³, ebenso das Interesse an der Natur¹⁵⁴, was in der Epoche der *Romantik* seinen Höhepunkt fand. Solcherlei Mitgefühl war Kant natürlich nicht unrecht, jedoch kümmerte er sich mit seiner Arbeit um andere Belange, die ungleich weniger auf die Psyche des Einzelnen, sondern auf den Fortschritt der gesamten Menschheit abzielten. Kant ist somit kein Autor der Empfindsamkeit¹⁵⁵. Schon seine Definition des Begriffs „empfindsam“ in der *Anthropologie* klingt so nüchtern, dass

„Sich-Fühlen“, das Nachdenken über die Gemütsbeschaffenheit, über die Gemütsbeschaffenheit, über das „zärtliche Temperament“ stand. (Krüger; 1972; S. 29)

152 Ein Beispiel dafür stellt die Leiden des Jungen *Werther* von Goethe dar: „Dieser Briefroman war das meistgelesene Buch zu der Zeit. Es löste wegen seiner übermächtigen Emotionen eine wahre Selbstmordepidemie aus, auch in den unteren Volksklassen. In Halle erhängte sich ein Schustergeselle, den ‘Werther’ in der Tasche“ (Krüger; 1972; S. 130). Das Lesen des Buches wurde in Leipzig bei 100 Reichstaler Strafe verboten.

153 „Die ‘Seelenliebe’ wurde zur Modeform des Flirts, und es gab kein stärkeres Gemeinschaftserlebnis, als miteinander Tränen zu vergießen. [...] Jetzt mußte man seine Gefühle um jeden Preis offen zeigen. Man weinte gemeinsam über alles und nichts, und in Millers ‘Siegwart’, einem der erfolgreichsten Romane der Zeit, weint sogar der Mond, dem überhaupt in dieser Gefühlssphäre eine besondere Rolle zugedacht war.“ (Krüger; 1972; S. 55)

154 Auf Rousseau und seinen Einsatz für die Natürlichkeit gehen grundlegend empfindsame Motive zurück, wie zum Beispiel die Gartenkunst als Landschaftsplanung. Er selbst bevorzugte die Abgeschiedenheit der unberührten Natur, die für viele Parks und Landschaftsanlagen zur Hauptzeit des Zeitalters der Empfindsamkeit Pate stand. Eine andere, bis heute sehr gut erhaltene Auswirkung des Rousseauschen Denkens diesbezüglich stellen die in Deutschland und Österreich so beliebten *Schrebergärten* dar. Moritz Schreber (1808 - 1861), einem sonst ein wenig fragwürdigen Pädagogen, ist es zu verdanken, dass es diese Kleingartenanlagen gibt. Er wollte, mit leicht erkennbarem Bezug auf Rousseau ursprünglich kleine Parzellen für Kinder anlegen, in denen diese nach dessen Vorbilde das Bearbeiten des Bodens lernen sollten. Leider interessierten sich die Zöglinge jedoch nicht lange dafür und den Erwachsenen blieb nichts anderes übrig, als die Parzellen selbst zu hegen, woraus sich dann angesprochene Kleingartengemeinde gebildet hat.

155 Obwohl er von vielen Menschen in ebensolchem Maße gelesen wurde; manche behaupteten, dass Kants Literatur ihnen sehr erbaulich sei und lasen ihn wie andere Autoren aus diesem Schaffenskreis.

sich darin nur schwerlich das überschwängliche und gefühlsbetonte Moment finden lässt, das ihn in die Nähe der Empfindsamkeit rücken würde:

„Die Empfindungsfähigkeit, die aus *S t ä r k e* (sensibilitas sthenica) kann man zarte *E m p f i n d s a m k e i t*, die aus *S c h w ä c h e* des Subjekts, dem Eindringen der Sinnenflüsse ins Bewußtsein nicht hinreichend widerstehen zu können, d. i. wider Willen darauf zu attendieren, zärtliche *E m p f i n d l i c h k e i t* (sensibilitas asthenica) nennen.“ (Kant 2; 1977; S. 452)

Empfindsamkeit meint das Vermögen, Lust und Unlust zuzulassen, aber sie nicht das Gemüt affizieren zu lassen, dagegen ist „*E m p f i n d e l e i* eine Schwäche, durch Teilnahme an anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindenden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen affizieren zu lassen“ (Kant 2; 1977; S. 558). Das Übermanntwerden von Emotionen, das Miteinanderweinen und so weiter waren Kant so wohl eher suspekt.

Dagegen war Rousseau auf jeden Fall Teil der empfindsamen Literatur, was sich besonders in seinem Briefroman *Julie, oder Die neue Heloise* zeigt. In der *Julie* zeigt sich die ganze Bandbreite des Rousseauschen Philosophierens: die Abkehr von der Metaphysik des französischen Materialismus, den Anspruch der Tugend, die Gleichschaltung von diesseitiger und Belohnung im Unendlichen, die Künstlichkeit der Leidenschaften und die Liebe als humanes und humanistisches Prinzip.

Nach ihrer Erörterung ist es klar, daß man, wenn man den Werken der Einbildungskraft den einzigen Nutzen verschaffen will, den sie haben können, sie auf ein Ziel richten muß, das demjenigen gerade entgegengesetzt ist, welches sich ihre Verfasser vornehmen. Man müßte jede Belehrung entfernen, alles auf die Natur zurückführen, in den Menschen die Liebe zu einem gleichen und einfachen Leben wecken, sie von den Phantastereien der öffentlichen Meinung heilen, ihnen eine Lust auf die wahren Vergnügungen machen, sie die Einsamkeit und den Frieden lieben lassen, sie in einiger Entfernung voneinander halten und anstatt sie anzuspornen, daß sie sich in den Städten aufeinander türmen, sie dazu bringen, daß sie sich auf dem Lande gleichmäßig verteilen, um es überall zu beleben. (Rousseau; 1978; S. 18)

Sehr eindrucksvoll illustrieren das die Empfindsamkeit mit einläutende Denken Rousseaus Zeilen wie: „Wo die Liebe regiert, hat bereits die Natur gewählt“ (Rousseau; 1978; S. 199), oder diesen, in denen er für die *Aufrichtigkeit* der Gefühle plädiert:

Die Trauer über den Tod eines Menschen ist eine Empfindung der Menschlichkeit und das Zeichen eines guten Herzens, nicht aber eine Pflicht der Tugend, und wäre der Verstorbene unser eigener Vater. Wer in solchem Falle

keine Trauer im Herzen fühlt, der soll keine nach außen zeigen; denn es ist wesentlicher, die Falschheit zu meiden, als den Anstandsregeln zu folgen. (Rousseau; 1978; S. 257),

Auch, wenn er von den „Schmerzen der Seele“ (Rousseau; 1978; S. 406) spricht. Dagegen hat sich Rousseau entschieden gegen die Aufklärer ausgesprochen, die seiner Meinung nach in eine falsche Richtung stoßen würden. Am meisten gemeinsam mit jenen hat er in Hinsicht auf den *Gesellschaftsvertrag*, der für die Französische Aufklärung mit eines der wichtigsten Grundwerke darstellte, obwohl für Rousseau derselbe nur eher eine Notlösung darstellte. So hat Rousseau genauso wie Kant ein recht kompliziertes Verhältnis zum Denken der Aufklärung, obwohl und vielleicht gerade weil beide dieses auf ihre jeweils eigene Art revolutionierten.

Die Frage ist noch immer die oben gestellte; inwiefern Rousseau und Kant Autoren der Aufklärung waren und inwiefern ihre Pädagogik deshalb eine Erziehung im Denken der Aufklärung genannt werden kann. Deshalb soll nun die Rolle der Erziehung in Bezug zur Empfindsamkeit beschaut werden. Im Sinne der Empfindsamkeit erklärt Rousseau in der *Julie*: „Will man die öffentlichen Sitten reformieren, so muß man bei den häuslichen Sitten anfangen; und dies hängt ganz von den Eltern ab“ (Rousseau; 1978; S. 22). Die Abneigung gegen die institutionelle Erziehung¹⁵⁶ ist hier unverkennbar. Rousseau ist für die humane, auf Vernunft ausgerichtete und von einem selbstreflektierten, zur Selbstaufklärung bereiten und sich deshalb die Legitimation von Fremdaufklärung aneignenden, Erzieher durchgeführte Erziehung, die auf die Selbstentwicklung, im Zeichen der Entwicklung der Natur (nahezu) ohne Repression stattfindende Ausbildung der Vernunft, also Autonomie im Einzelnen abzielt. „In allen Dingen wirkt der Herrschaft Beispiel stärker als ihre Autorität“ (Rousseau; 1978; S. 480).

156 Eine Schulbildung ähnlich der anderer Denker seiner Zeit, hatte Rousseau nicht genossen, er besuchte keinerlei akademische Institution, lernte nur mit seinem Vater und entdeckte schon sehr früh die Welt der Bücher für sich. Er war der „Autodidakt schlechthin“ (Durand; 2007; S. 10ff). Er wurde mit 28 Erzieher von Jean-Antoine und Francois-Paul-Marie de Mably. In dem Rahmen entstand seine erste Erziehungsschrift, die *Mémoire présenté à M.de Mably sur l'éducation de M. son fils*. Er war als Hauslehrer seinen eigenen Aussagen nach nur mäßig erfolgreich. Auf diesem Wege gut geraten, war Rousseau wohl der Ansicht, die sich durch seine Gesellschaftskritik stärkte, dass die institutionelle Form der Erziehung eher zur Verdorbenheit als zum freien Menschen führen mochte. Diese Haltung ist in ähnlicher Art und Weise auch in der jüngeren Diskussion immer noch aktuell. So stellt zum Beispiel Philippe Meyer in *Das Kind und die Staatsräson oder Die Verstaatlichung der Familie* fest, dass die institutionelle Jugendversorgung (Schulen, aber auch Jugendämter und so weiter) nur zur Transparentmachung des Lebens und der Verhältnisse der Kinder und der Eltern eingesetzt würden, was im Endeffekt auf eine staatliche Kontrolle der Sozietät hinausläuft und seit der Entstehung dieser Institutionen immer mehr forciert wurde.

Erziehung vor Rousseau stellte sich anders dar: Durch die Vernunft des Erziehers sollte auf die Vernunft des Zöglings eingewirkt werden und dieser in eine vernünftige Richtung gelenkt werden. Dabei fehlt die Autonomie, die erst bei Rousseau wichtig wurde, die aber erst bei Kant ihre endgültige Anspruchsform erhielt. Rousseau hatte bereits mit der althergebrachten Sicht aufgeräumt, indem er auf die natürliche Güte des Kindes aufmerksam machte, die nur erhalten zu werden brauche. So finden das eher der Empfindsamkeit als der Aufklärung zugewandte Denken Rousseaus und das eher auf Reform abzielende, weniger empfindsame Denken Kants in der Pädagogik doch einen gemeinsamen Nenner: Aufklärung und Empfindsamkeit haben in Sachen der Pädagogik eine sich wechselseitig bedingende Entwicklung und „gemeinsame Ziele“ (Krüger; 1972; S. 22). In diesem Sinne rückt die Empfindsamkeit sehr stark in die Nähe der Aufklärung, weshalb auch Rousseau die Zugehörigkeit zu den Aufklärern zugesprochen worden sein mag. Im Gegensatz zu Kant, der eher das Bürgerliche im Auge hatte stand Rousseau für den einfachen Menschen, den Bauern, den Arbeiter und so weiter, das mag die Zugehörigkeit noch plausibler gemacht haben. Und doch liegt es nahe der Einstellung Spaemanns zu folgen, der meint, dass „nicht der Autor des *Gesellschaftsvertrages*, sondern der der *neuen Heloise*, nicht der politische Rousseau, sondern der empfindsame, als Wegbereiter der Revolution angesehen werden muß“ (Spaemann; 2008; S. 21) – also eher der empfindsame, als der aufklärerische. Bei Kant ist die Sache etwas anders gelagert. Er war auf jeden Fall nicht wirklich ein Autor der Empfindsamkeit, dazu war er viel zu sehr an dem ganzen Menschengeschlecht und dessen Entwicklung und Verbesserung interessiert und konstituierte, obwohl aus dem Ansatz einer praktischen Philosophie heraus, doch ein recht abstraktes System der Ethik, das sich sehr von der psychologischen und individualistischen Betrachtung unterschied, das sich Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt hatte und das sich in der Folge im 19. Jahrhundert ausbreiten sollte. Und trotzdem Kant kein Autor des Denkens der Empfindsamkeit war, so kann man ihn doch auch nicht unbedingt der Schar der Aufklärer zuschreiben. Denn die oben beschriebene Genealogie des Begriffes der Aufklärung, der viele Veränderungen erfahren hatte, fand mit Kant ihren Höhepunkt und gleichzeitig eine völlige Neubestimmung. Dies nicht unbedingt dadurch, dass Kant sich für Autonomie einsetzte. Auch nicht Kants Vorschlag des Ziels der Aufklärung, den Menschen aus seiner fremd- oder selbstverschuldeten Unmündigkeit sich befreien zu lassen war die Neuerung. Kant führte die Aufklärung als *Kritik* ein, setzte sich für die öffentliche Diskussion für ein Publikum ein, das sich die von der Vernunft gegebenen Gesetze selbst vorschreibt. Kant kann so nicht als Autor des Denkens der Aufklärung gesehen werden, zumindest nicht, wenn darunter die Aufklärung verstanden wird, wie sie bis Kant erfolgt war. Im Sinne von Böhme und dessen Antwort auf die Frage ob Aufklärung ein Irrläufer der Geschichte sei: trotz der massiven Kritik im 19. Jahrhundert

bleibe die Aufklärung im Sinne der *Kritik* uns auch heute erhalten. Sie sei nur von etwas einfach Vorhandenem zu einem „Projekt“ (Böhme/Halle; 1991/6; S. 593) geworden, das einer immer wiederkehrenden menschlichen Leistung bedarf, gibt es Anlass zur Überzeugung, dass Kant den Begriff „Aufklärung“ so auf sein Denken hin bestimmt, zeitlos gemacht und ihn mit einer solch eigenen Bedeutung versehen hat, dass bei der Erarbeitung einer Bezeichnung einer Philosophie der *Erziehung im Denken der Aufklärung* noch der Beisatz *der Aufklärung im Kantischen Sinne* erforderlich wäre.

Literatur:

- Amon, Birgit – Jean-Jaques Rousseau, Philosophie und Erziehung im “Emile“; Diplomarbeit; Wien; 1991
- Augustinus – Bekenntnisse; Reclam; Stuttgart; 2003
- Châtelet, Francois [Hrsg.] - Geschichte der Philosophie Band IV Die Aufklärung (18. Jahrhundert); Ullstein; Frankfurt am Main/Wien; 1974
- Deleuze, Gilles – Kants kritische Philosophie; Merve; Berlin; 1990
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie – 38. Jahrgang, Heft 2; Deutscher Verlag der Wissenschaften; Berlin; 1990
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie – 39. Jahrgang, Heft 6; Deutscher Verlag der Wissenschaften; Berlin; 1991
- Durand, Béatrice – Rousseau; Reclam, Stuttgart; 2007
- Edmundts, Dina (Hrsg.) - Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung; Dr. Ludwig Reichert Verlag; Wiesbaden; 2000
- Eisler, Rudolf – Kant Lexikon; Weidmannsche Verlagsbuchhandlung; Wildesheim; 2008
- Goudsblom, Johan – Die Entdeckung des Feuers; Insel; Frankfurt a M., Leipzig; 2000
- Hentig, Hartmut von - Bildung Ein Essay; Beltz; Weinheim und Basel; 2004
- Hentig, Hartmut von – Rousseau oder Die wohlgeordnete Freiheit; C. H. Beck; München 2003
- Höffe, Ottfried – Immanuel Kant; C.H. Beck; München; 2007
- Höffe, Ottfried - Königliche Völker Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 2001
- Irrlitz, Gerd – Kant Handbuch, Leben und Werk; J. B. Metzler; Stuttgart, Weimar; 2002
- Kant, Immanuel – Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Meiner; Hamburg; 1956
- Kant, Immanuel – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Reclam; Stuttgart; 1978
- Kant, Immanuel – Kritik der reinen Vernunft; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1974
- Kant, Immanuel – Metaphysik der Sitten; Meiner; Hamburg; 1959
- Kant, Immanuel – Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1977
- Kant, Immanuel – Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1977
- Kant, Immanuel - Schriften zur Metaphysik und Logik 1; Suhrkamp; Frankfurt a. M.; 1981
- Kant, Immanuel – Schriften zur Metaphysik und Logik 2; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1990
- Kauder, Peter und Fischer, Wolfgang – Immanuel Kant über Pädagogik; Schneider Verlag; Hohengehren; 1999
- Knoepfler, Nikolaus – Der Begriff „transzendental“ bei Immanuel Kant; Herbert Utz Verlag; München; 1997
- Krainer, Georg – Beitrag zur Analyse der kritischen Philosophie: Kultur – Zivilisation – ethisches Gemeinwesen; Dissertation; Wien; 1980

- Krüger, Renate – Das Zeitalter der Empfindsamkeit Kunst und Kultur des späten 18. Jahrhunderts in Deutschland; Schroll; Wien/München; 1972
- Leibnitiana Suppl. IV – Theologie – Ethik; Herring, Herbert – Die Problematik der Leibnizischen Gottesbeweise und Kants Kritik der spekulativen Theologie; Franz Steiner Verlag; Wiesbaden; 1969
- List, Elisabeth und Stelzer, Harald [Hrsg.] - Grenzen der Autonomie; Weilerswist; Velbrück; 2010
- Mensching, Günther – Jean-Jaques Rousseau; Junius; Hamburg; 2000
- Meyer, Philippe – Das Kind und die Staatsräson oder Die Verstaatlichung der Familie; Rowohlt; Hamburg; 1981
- Nagl-Docekal, Herta – Ist die Konzeption des „Herzenskündigers“ obsolet geworden? In: Philosophisches Jahrbuch; herausgegeben von: Thomas Buchheim, Volker Gerhardt, Matthias Lutz-Bachmann, Pirmin Stekeler-Weithofer, Wilhelm Vossenkuhl; 117. Jahrgang 2010 – 2. Halbband; Verlag Karl Albert; Freiburg; 2010
- Nagl-Docekal, Herta - Was wird die Zukunft bringen? Geschichts- und religionsphilosophische Perspektiven; Montagsakademie der Uni Graz; 12/4/2010
- Rousseau, Jean-Jaques – Emile oder Über die Erziehung; Schöningh; Paderborn; 1998
- Rousseau, Jean Jaques – Julie oder Die neue Heloise, Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen; Winkler Verlag; München; 1978
- Rousseau, Jean-Jaques – Vom Gesellschaftsvertrag; Reclam; Stuttgart; 2006
- Rousseau, Jean-Jaques – Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750) Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755); Felix Meiner Verlag; Hamburg; 1995
- Schmidt, Raymund (Hrsg.), Kant, Immanuel – Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk; Alfred Kroner Verlag; Stuttgart; 1932
- Schnädelbach, Herbert – Kant; Reclam; Leipzig; 2005
- Schneiders, Werner – Lexikon der Aufklärung; C. H. Beck; München; 1990
- Schultz, Uwe – Immanuel Kant; Rowohlt; Hamburg; 1992
- Spaemann, Robert – Rousseau, Mensch oder Bürger, Das Dilemma der Moderne; Klett-Cotta; Stuttgart; 2008
- Wilson, Ellen Judy – Encyclopedia of the Enlightenment; Facts on File; New York; 1996
- Wuketits, Franz M. – Der Affe in uns Warum die Kultur an unserer Natur zu scheitern droht; Hirzel; Stuttgart; 2002
- Zahler (Hrsg.), Anzengruber, Bisovsky, Bolius, Eybl, Glantschnig, Kortanek, Kutalek, Lausecker, Peterlik, Pirchner, Pirstinger, Reiterer, Renner, Saadat, Sertl, Zeilinger - Funktionieren oder Handeln Grundlagen emanzipatorischer Erziehung und Bildung I; Jugend & Volk, München, Wien; 1989

Curriculum Vitae:

Als Sohn von Ingeborg Maria und Franz Josef Gutmannsbauer, einer kaufmännischen Angestellten, die fast ihre gesamte Berufszeit in demselben Kleinbetrieb in allen administrativen Bereichen verbrachte, und einem ausgebildeten Elektrotechniker, der für die Post Telekom AG tätig war, am 19. Juni 1980 in Bad Hall, Oberösterreich, geboren, verlebte ich meine ersten Jahre in idyllischer Kleinstadtumgebung. Nach der Absolvierung der Volksschule besuchte ich die Sehbehindertenschule in Wien Zinckgasse bis 1991, danach das Stiftsgymnasium in Kremsmünster, die AHS Steyr und nach der Hauptschule Bad Hall die Handelsschule in Steyr bis 1998. Nach vielfältigen Einblicken in verschiedene Schulformen und einer Ausbildung zum Bürokaufmann entschied ich mich für eine Anstellung bei einer Werbeagentur, die für einige namhafte NPOs wie Greenpeace, WWF, Amnesty International, den Naturschutzbund und den Landesbund für Vogelschutz e. V. tätig war. Bei dieser Tätigkeit ging es vorwiegend um den direkten Kontakt zu Menschen und dem Erzeugen eines Vertrauens- und gleichwohl eines Geschäftsverhältnisses mit denselben. Von Anfang an war jedoch klar, dass diese Tätigkeit eine Übergangsbeschäftigung darstellen sollte, bis ich meine Ausbildung zum Heilmasseur/Heilbademeister in Linz abgeschlossen hatte. Nach vielfältigen Weiterbildungskursen und der Ausbildung zum Lymphdrainagetherapeuten, zum Akkupunkturmassagetherapeuten, zum Fußreflexzonenmassagetherapeuten sowie Schulungen im Bereich der Feldenkraistherapie und dem Alexanderkonzept absolvierte ich die Berufsreifeprüfung in zwei Semestern. Daraufhin zog ich von Oberösterreich nach Wien und begann im REHAMED Institut für physikalische Medizin zu arbeiten. Gleichzeitig nahm ich mein Studium der Philosophie als Hauptfach, der Ethnologie als Zweitfach auf. Nachdem die Anforderungen des Studiums neben einer 40-stündigen Berufstätigkeit sich als nicht in absehbarer Zeit bewältigbar erwiesen, wechselte ich in das Physikalische Institut S.P.O.R.T. der ambulanten Abteilung der Wiener Privatklinik, wo ich für 30 Stunden die Woche unter der Leitung von Herrn Prim. Dr. Andreas Kainz, des Präsidenten des Österreichischen Instituts für Osteopathie, arbeitete. Nach weiteren Schulungen im Bereich der osteopathischen Mobilisations- und Manipulationstechniken und insgesamt neun Jahren im medizinisch-technischen Bereich beschloss ich kurz vor Abschluss meines Studiums, um ein Selbsterhalterstipendium anzusuchen, um genügend Zeit für den Abschluss meines Studiums aufbringen zu können. Im Frühling 2011 reichte ich meine Diplomarbeit zum Thema „Die Erziehung im Denken der Aufklärung – Die Philosophie der Erziehung bei Rousseau und Kant“ ein, im Juni desselben Jahres werde ich meine Diplomprüfung ablegen. Seit einiger Zeit schreibe ich Presse- und Katalogtexte für Musiker,

Fotografen, Designer und Künstler. Seit meinem 11. Lebensjahr befasse ich mich mit Musik als Discjockey, als Produzent ebenso wie als Veranstalter von Events im Bereich der elektronischen Musik. Erfahrungen in diesem Bereich konnte ich unter anderem in Oberösterreich und in Wien sammeln. Zudem organisiere ich eine freie Lesebühne mit und habe neben mehreren Kurzgeschichten auch einen Beitrag für ein Hörbuch sowie einige Tracks für Musiklabels in Amerika, Frankreich, Deutschland und Österreich veröffentlicht, sowie Radiojingles und Werbemusik. Seit 2005 bin ich zudem als freiwilliger Mitarbeiter für ein Webradio in Wien tätig.

Abstract

There are indeed just few challenges that are as important and as unaccomplishable as „education“. In every era there was the goal of creating educational concepts that are near to an ideal of the best way possible to make children and all members of whole mankind becoming enlightened and conscious individuals. Some aspects of this longlasting project stay the same over the ages, others experience radical changes; what stays the same is the claim to provide children with the right knowledge to interact with there environment, what has changed is the environment itself and the dominant doxae of the approach to an adequate eduction.

Prima vista it seems to be quite aleatoric to set focus on a very short period of human history as is the Era of the Enlightenment but a closer view shows that this era is very interesting for many reasons. Firstly it is *the* age of philosophy in Europe. It is the time of „virtue“ and „ethics“, the time where the movement of the person being put into the middle of thoughts is more senseable than ever before. It is the time where freedom and the political sovereignty are the base of thoughts about nations and peoples.

With the help of Rousseau and Kant the text shall show what the Era of Enlightenment means to especially the models of education in Europe. Both had their very own and unique concept of education and both tried to convey their concepts of education from the individual to whole mankind.

After a short inroduction the text explains the concept of Rousseaus three instances nature, man and things that provide education for the individual (1.1. - 1.1.3.). The complementay side is the education of society, that begins with criticizing culture (1.2. - 1.2.1.) and goes over the often misunderstood argument „Back to nature!“ with its two borders (1.2.2. - 1.2.2.2.) to the „direct democracy“ (1.2.3.), the most adequate fullfilling of freedom that is possible for people(s) living in society/societies.

The second big part of the text concerns the education for the individual how Kant meant it (2.1.) and the goal of it: the education of the „human“ as a generic term (2.2.). For this point there has to be explained how Kant gets to a ethical approach and to the „public reason“ (2.2.2.3.) over his concept of pure and practical reason (2.2.1. - 2.2.2.2.) and additionally the basic principles of a constitutional state (2.2.2.4.).

The third main part concerns the education in the thinking of the Enlightenment, compares both writers and discusses three problems that seem to appear for the author of this text: 1. the paradoxon of education that shows when autonomy should grow out of heteronomy, 2. the problem of the right time to see education as completed for a good citizen, 3. the problem, that both Rousseau and Kant could be seen as authors that are not part of the thinking of the Enlightenment because one was an explicit enemy of it and more an author of the „era of sensitivity“ (Empfindsamkeit) and the other was the most important renewer of the concept of Enlightenment through his criticism and his thoughts about ethics which lets him be the crown of Enlightenment but not necessarily a part of it.