

Dieter Wolf

Kant als deutscher Philosoph der französischen Revolution

(Vorwort und Kapitel 1 und 2 aus dem Buch: *Dieter Wolf, Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Eine materialistische Kritik.*)

Vorwort (Für das ganze Buch)

In zweifacher Weise geht es im Folgenden um Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zunächst wird allgemein der Stellenwert bestimmt, der dieser Auseinandersetzung in der Genesis der Hegelschen Philosophie als der naturwüchsigen¹ *Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie* zukommt. Was hierzu ausgeführt wird, kann eine konkret-historische Untersuchung, in der die Hegelsche Philosophie in aller Ausführlichkeit aus den materiell-gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit begriffen werden müßte, nicht ersetzen. Die folgenden Überlegungen werden mehr den Charakter eines Leitfadens für eine solche Untersuchung haben und in dieser Funktion den Boden bereiten für den sich anschließenden Nachvollzug von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft in den Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch«.

In dem mit Teil 2 einsetzenden Nachvollzug von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft wird dann gezeigt, *dass* und *auf welche Weise* Hegel den Gegensatz von Natur und Geist produziert und reproduziert. Es wird nachgewiesen, wie Hegel die gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit ins Denken verlegt, und wie er demzufolge die gesellschaftlichen Erscheinungsformen, in denen die Arbeit in ihrer Gesellschaftlichkeit sachlich verkehrt und ausgelöscht ist (wie z. B. das Geld), als sinnlich-gegenständliche Daseinsweise des sich in die vielen Bewusstseine der Warenbesitzer »dirimierenden Geistes« begreift. Auf dem Hintergrund der von Marx im »Kapital« gegebenen Darstellung der durch das Kapital bestimmten bürgerlichen Gesellschaft wird nachgewiesen, dass auch die reichste und anspruchsvollste Ausprägung der neuzeitlichen Philosophie in dem Gegensatzverhältnis von Natur und Geist eine mit allen vorangegangenen Philosophien gemeinsame Grundlage besitzt. Diese erhält je nach dem Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse unterschiedliche Gestaltungen.

Die in Teil 1 dieser Arbeit angestellten Überlegungen über die Genesis der Hegelschen Philosophie und die sich am entwickelten Kapitalverhältnis orientierenden Überlegungen über die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist und seiner Auflösung nach der Seite des Denkens, sind in ihrer Funktion eines Leitfadens genuine

¹ Was hier unter »naturwüchsig« zu verstehen ist, geht aus den noch kommenden Ausführungen hervor. Vgl. hierzu auch: Dieter Wolf, Hegel und Marx. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979, Kapitel 1, 3.1, und Kapitel 5. Michael Sommer, Dieter Wolf, Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis, Hamburg 2008.

Bestandteile der eben erwähnten konkret-historischen Untersuchung. In dem Maße aber, in dem die folgenden Überlegungen von einer solchen Untersuchung entfernt sind, muss der in Teil 2 gegebene Nachvollzug von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft auch für sich genommen die Beweislast dafür tragen, dass Hegel in einer durch die historisch spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit bestimmten Weise in das historisch-gesellschaftlich unspezifische Gegensatzverhältnis von Natur und Denken hineingedrängt wird.

»Arbeit« und »Tausch«, die beiden Kategorien, mit denen Hegel die bürgerliche Gesellschaft in ihrer ökonomischen Struktur zu erfassen versucht, werden ausgewiesen als unterschiedliche Tätigkeiten, in denen der Geist sich aus der Natur heraus entwickelt und von deren Abhängigkeit befreit, um sich als das ihr gegenüber allein selbständige Wesen auszubilden. Beide Kategorien sind untrennbar miteinander verbunden als unterschiedliche, aufeinander folgende Phasen der sich in einer für die Individuen unbewussten Weise durch ihr Verhalten zueinander und zur Natur vollstreckenden Selbsterzeugung des Geistes. »Arbeit« und »Tausch« zeichnen sich als solche unterschiedliche Tätigkeiten, durch die sich der Geist in seinem Verhalten zur Natur hindurch zu sich selbst verhält, dadurch aus, dass in ihnen der Gegensatz von Natur und Denken auf unterschiedliche Weise gesetzt und überwunden wird. Nicht anders als alle Bereiche der Wirklichkeit bewegt sich auch die durch »Arbeit« und »Tausch« in ihrer ökonomischen Struktur bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit im Rhythmus der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken, von Notwendigkeit und Freiheit.

Innerhalb des ersten Teils, der in Abgrenzung gegenüber dem zweiten Teil als Leitfaden charakterisiert wurde, nimmt das erste Kapitel insofern eine Sonderstellung ein, als der Abstraktionsgrad bzw. die Allgemeinheit der in ihm gemachten Ausführungen sehr viel größer ist als in den übrigen Kapiteln. Die im ersten Kapitel gemachten Ausführungen dienen dazu, den allgemeinen Zusammenhang anzudeuten, in dem die für die Entwicklung der neueren deutschen Philosophie zentralen Sachverhalte stehen, die im zweiten Kapitel behandelt werden. Dieser allgemeine Zusammenhang wird im Zuge der Beantwortung der Frage verdeutlicht, weshalb Kants Philosophie innerhalb der mit Descartes beginnenden europäischen Philosophie einen epochalen Wendepunkt darstellt, der sie zugleich als Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie charakterisiert. In ihrer Allgemeinheit beschränken sich die im ersten Kapitel hierzu angestellten Überlegungen auf eine Erläuterung der bekannten These von Engels, der zufolge ökonomisch zurückgebliebene Länder dennoch in der Philosophie die dominierende Rolle spielen können.

Kant als deutscher Philosoph der französischen Revolution

Die Genesis der Hegelschen Philosophie in den Griff zu bekommen, ausgehend von einer Bestimmung des Anteils, den Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit an ihr hat, bedeutet allgemein, die Frage zu beantworten: Wie kommt Hegel unter den historisch gewordenen Bedingungen, unter denen die vom Kapital geprägte bürgerliche Gesellschaft einen gewissen Entwicklungsstand erreicht hat, dazu, das ganze Universum seiner Bewegungsstruktur nach zu erfassen als prozessierende Einheit von Natur und Denken, in welcher der Gegensatz je nach dem Grad, in dem er sich entfaltet, auch vermittelt wird?

Da die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit - was die Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes anbelangt - ein Bereich unter anderen ist, so ist auf den ersten Blick noch nicht zu sehen, weshalb Hegels Auseinandersetzung mit ihr entscheidenden Einfluß auf die Entstehung seiner Philosophie haben soll. Hinzu kommt noch, dass in der Vermittlung des »über sich und die Natur übergreifenden Denkens mit sich selbst« das ökonomische gesellschaftliche Sein nur als ein naturhaftes »Leben des Toten« erscheint.

Was unterscheidet Hegels Philosophie, die das Ende der deutschen neuzeitlichen Philosophie markiert, von der am Anfang dieser Epoche stehenden Philosophie Kants? In der Kantschen Philosophie besteht, was sie in ihrem Dualismus auszeichnet, eine »unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen so dass von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viele verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann«. ² Aufgrund dieser Trennung des Freiheitsbegriffs als dem Gebiet der Gesellschaft von dem Naturbegriff als dem Gebiet des Sinnlichen wird die Einheit beider Gebiete in die Dimension des bloßen »Sollens« entrückt und letztlich als eine inhaltsleere, im Unbestimmten sich verlierende, nur der Vorstellung vorschwebende Idee ausgegeben, die keine reelle Existenz besitzt.

In Hegels Philosophie dagegen handelt es sich um eine Einheit, die selbst in dem das ganze Universum organisierenden Prozess der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geist besteht und, in der Gestalt des Gegensatzes gegenwärtig, sich inhaltlich bestimmt. Insofern sich die Einheit als ein von beiden Seiten verschiedenes gemeinsames Drittes präsentiert, ist sie kein über diesen Seiten schwebendes Jenseits, sondern die im Medium des Dritten - des Denkens - sich abwickelnde Wiederholung dessen, was sie als weltimmanente Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken gewesen ist.

Der hiermit nur andeutungsweise beschriebene, aber dennoch offenkundige Unterschied zwischen Kant und Hegel hinsichtlich der Weise, wie sie die Wirklichkeit

² Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1959, S. 11.

im Zeichen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken begreifen, enthält noch einen anderen, ebenso offen zutage liegenden Unterschied hinsichtlich der Weise, wie die beiden Philosophen sich mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandersetzen.

Das niedrige Niveau, auf dem sich Kants Auseinandersetzung mit der ökonomischen Struktur der Gesellschaft bewegt, lässt sich lapidar dahingehend kennzeichnen, dass sich die politische Ökonomie unterhalb desjenigen Gegenstandsbereiches bewegt, für den die Philosophie zuständig ist. Die Betätigungsweisen, zu denen Kant die sich aus »Haus-, Land- und Staatwirtschaft«³ zusammensetzende Politische Ökonomie zählt, werden von ihm zunächst von der »praktischen Philosophie« ausgeschlossen und damit aus dem eigentlich gesellschaftlichen Bereich herausgelöst, der als das »Gebiet« des »Freiheitsbegriffs« ihren ausschließlichen Gegenstand ausmacht. Den Grund hierfür sieht Kant darin, dass »Haus-, Land- und Staatwirtschaft« zusammen mit anderen ihnen verwandten Tätigkeitsweisen »insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit ... « enthalten, »die mithin nur technisch-praktisch«⁴ sind. Die technisch-praktischen Regeln sind zur Anwendung kommende technisch-praktische Prinzipien, die sich von den moralisch-praktischen Prinzipien unterscheiden, die das gesellschaftliche Verhalten der Individuen zueinander bestimmen, welche sich als mit Willen begabte Vernunftwesen gegenüberstehen. Wenn »der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt«⁵, ein »Freiheitsbegriff« ist, sind die Prinzipien moralisch-praktische, und wenn dies ein Naturbegriff tut, dann handelt es sich um technisch-praktische Prinzipien. In ihrem Charakter, auf Naturbegriffen beruhende Prinzipien zu sein, gehören die technisch-praktischen Prinzipien »zur theoretischen Philosophie«.⁶ Insofern es unter dem Aspekt »der Möglichkeit der Dinge« um deren durch einen empirisch bedingten Willen vermittelte Beeinflussung geht, verdienen die Regeln der »Kunst und Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben«, »praktische« genannt zu werden. Da aber der Bestimmungsgrund des Willens auf Seiten der Natur zu suchen ist, nämlich im Nutzen, dem Gefühl der Lust und Unlust, dem sinnlichen Begehren usf., werden sie von der in Form einer Moralphilosophie auftretenden Gesellschaftstheorie ausgeschlossen. Sie werde auf die Seite der die Natur erkennenden theoretischen Philosophie geschlagen, von der sie aber auch kein genuiner Bestandteil sind, sondern nur zu ihr »... « gezählt werden«, als »Korollarien« (Zu- bzw. Folgesätze).⁷

Was Kant mit der »Haus-, Land- und Staatwirtschaft« unter politischer Ökonomie versteht, wirft er mit der »Kunst des Umgangs«, der »Vorschrift der Diätetik«, der »allgemeinen Glückseligkeitslehre« und der »Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekte zum Behufe der letzteren« in einen Topf. Aus der Art der Nachbarschaft, in die Kant hier die politische Ökonomie bringt, und aus dem

³ Ebenda

⁴ Ebenda

⁵ Ebenda

⁶ Ebenda

⁷ Ebenda

Sachverhalt, dass sie mit diesen Betätigungsweisen von dem, was philosophisch an der Gesellschaft relevant ist, ausgeschlossen wird, zeigt sich schon, wie wenig Kant an der ökonomisch gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrgenommen hat. Gemessen an dem Niveau der durch Adam Smith und David Ricardo repräsentierten klassischen Ökonomie und an dem, was für das philosophische Begreifen der Wirklichkeit im Zeichen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken aus der klassischen Ökonomie herauszuholen ist, erweist sich Kant, was sein Verständnis von der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit anbelangt, als »Anfänger«.⁸ Da erst später auf Kants Auffassung vom Staat eingegangen wird, sei hier zunächst nur festgehalten, dass sich der Vorgang der Trennung der moralisch-praktischen von den technisch-praktischen Prinzipien darin niederschlägt, dass Kant unter Voranstellung der moralisch-praktischen Prinzipien der Vernunft und der aus ihr zu entwickelnden Rechtsbegriffe alles, was er an der Gesellschaft für relevant hält, als Staat begreift. Die kümmerliche Aneignung der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedeutet, dass das, was von der bürgerlichen Gesellschaft nach der Amputation ihrer ökonomischen Struktur übrig bleibt, in den Staat hinein aufgelöst wird. Bürgerliche Gesellschaft und Staat fallen bei Kant zusammen.

Kants Philosophie zeichnet sich durch eine schroffe, die Verselbständigung des Denkens einschließende Trennung von Natur und Denken aus, die nur uneigentlich in einer der Vorstellung vorschwebenden Idee überwunden wird, welche allein im Streben der Menschen nach einem harmonischen Verhältnis zur Natur wirksam ist. Somit gilt, auf eine prägnante Formel gebracht: Das Zusammenfallen von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat das Auseinanderfallen von Natur und Geschichte, von »Natur und Freiheitsbegriff« zur Kehrseite.

Der im Unterschied der beiden Formen der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte enthaltene Unterschied hinsichtlich der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit liegt darin, dass Hegel im Gegensatz zu Kant diese Auseinandersetzung zu einer genuin philosophischen Beschäftigung macht und die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit in die Philosophie als Moment ihrer immanenten Dynamik integriert. Um das Entwicklungsniveau von Hegels Verständnis der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu charakterisieren, kann, was in seiner Bedeutung noch zu bedenken sein wird, festgestellt werden: Die im Horizont bürgerlichen Bewusstseins am weitesten entwickelte Philosophie hat auch die im Horizont bürgerlichen Bewusstseins am weitesten entwickelte, nämlich die durch

⁸ Mit dieser Bezeichnung soll Kant nicht schulmeisterlich zurechtgewiesen werden. Sie wird in demselben Sinne gebraucht, in dem Schelling und Hegel von Descartes als dem »Anfänger der neuzeitlichen Philosophie« sprechen. Dass die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes beginnt, schlägt sich darin nieder, dass er in seiner Philosophie die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist aufgrund des niedrigen Entwicklungsstandes der Produktionsverhältnisse auf eine noch abstrakte unentwickelte Weise darstellt.

Steuart, Smith und Ricardo repräsentierte Politische Ökonomie in sich aufgenommen. Alles, was in einer Philosophie, die ihren Zusammenhang mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit noch nicht begriffen hat und die der durch die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte vorgezeichneten Entwicklung verhaftet ist, an Erkenntnissen über die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit gewonnen werden kann, hat sich Hegel in seiner Auseinandersetzung mit der klassischen Ökonomie angeeignet.

Schlägt sich die entwickeltere Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bei Hegel anders als bei Kant in einer Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat nieder, dann gilt: In Hegels Philosophie hat die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat die in der durchgehenden Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes bestehende Vereinigung zur Kehrseite.

Hegel stellt in seiner Philosophie, in welcher die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse ein integraler Bestandteil sind, die Wirklichkeit in ihrem Gesamtzusammenhang und in jedem ihrer Bereiche durchgehend als Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Denken dar. Dagegen bleibt Kant in seiner Philosophie, in die die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse nicht integriert worden sind, sondern für philosophisch unerheblich gehalten werden, bei einer Entgegensetzung von Natur und Denken stehen. Es kommt nur zu einer Entfaltung des Gegensatzes, hinter der die Vermittlung noch in ohnmächtiger Jenseitigkeit als nicht realisierbare verschwindet.

Ob die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in die Philosophie integriert werden oder nicht, scheint demnach darüber zu entscheiden, welche systematische Form die Philosophie als begriffliche Fassung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geschichte erhält.

Die Kantsche Philosophie wird von Hegel im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit weiter entwickelt. Hierdurch nimmt die Entstehungsgeschichte der Hegelschen Philosophie den Charakter eines Integrationsprozesses der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse an, der ihre eigene Gestalt verändert. Um zu zeigen, wie groß der Anteil von Hegels Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit an der Entstehung seiner Philosophie ist, muss gezeigt werden, wie sich die Weiterentwicklung dieser Auseinandersetzung in Abhängigkeit vom historischen Werden der bürgerlichen Gesellschaft in einer Weiterentwicklung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken niederschlägt.

In der Hegel-Literatur der letzten Jahrzehnte ist es keine Seltenheit mehr, wenn zugestanden wird, dass Kant und Hegel philosophisch verschiedene Entwicklungsstadien der modernen bürgerlichen Gesellschaft repräsentieren und ihre Philosophien voneinander verschieden sind, weil - mit Hegels Worten- die Zeit, die von ihnen in Gedanken gefaßt wird, nicht dieselbe ist. Bei einer Bestimmung der verschiedenen Entwicklungsstadien, aus denen Kants und Hegels Philosophie als die jeweiligen theoretischen Ausdrücke zu erklären sind, muss hinsichtlich der Entwicklung

der bürgerlichen Gesellschaft berücksichtigt werden, dass zwischen Deutschland auf der einen und Frankreich und England auf der anderen Seite ein wesentlicher Unterschied besteht. Wie bedeutsam dieser Unterschied ist, wird im folgenden an Marx Auffassung demonstriert, der zufolge *die Deutschen ihre Revolution im Kopf gemacht haben*.⁹

Die bürgerliche Revolution ist nicht das Produkt der bürgerlichen Ideen von Eigentum, Freiheit und Gleichheit, sondern das Produkt der durch das Kapitalverhältnis in ihrer spezifisch-historischen Form bestimmten ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse. Mit deren Entwicklung verallgemeinert sich auch die Warenzirkulation, in der die bürgerlichen Ideen als ideelle Ausdrücke ihrer unterschiedlichen Momente ihre reale ökonomische Basis haben. Hat sich daher in dem hier behandelten Zeitraum in Deutschland keine solche Revolution ereignet, dann bedeutet dies nichts anderes, als dass die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Entwicklung zurückgeblieben sind hinter derjenigen in England und Frankreich. Während die Engländer ihre Revolution schon längst hinter sich haben, fällt die der Franzosen mitten in den durch die neuere deutsche Philosophie abgesteckten Zeitraum hinein und markiert in diesem als Auftakt zur endgültigen Befreiung von den feudal-absolutistischen Fesseln einen epochalen Wendepunkt. So notwendig der höhere Entwicklungsgrad der materiell-gesellschaftlichen Verhältnisse für die Entwicklung der Revolution ist, so deutlich ist er die Ursache für das Fehlen einer Philosophie von der Art des deutschen Idealismus als einer ganz spezifisch ausgeprägten Form des idealistischen Denkens überhaupt.

Die neuere deutsche Philosophie unterscheidet sich weder von der französischen noch gar von der klassischen Ökonomie eines Smith und Ricardo, insofern sie ein sich selbst noch unbewusster und daher verdrehter Ausdruck bestimmter ökonomisch-gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Solange diese sich in allen drei Ländern nicht weit genug entwickelt haben, wie es für eine adäquate Einsicht in sie erforderlich ist, vermag auch noch keine der Theorien ihren Zusammenhang mit ihnen, d. h. sich selbst als bestimmten Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe der bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt für die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel ebenso ein noch unverfügbare Grund der Geschichte wie z. B. für Rousseau oder Ricardo. Das Zeugnis, das die Theorien in England und Frankreich von dem Vorsprung der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ablegen, aufgrund dessen ein so überschwänglicher Idealismus wie der deutsche gar nicht erst zur Entfaltung kommen kann, besteht allgemein darin, dass die ideologischen Formen aufs engste mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen verbunden sind. Es ist handgreiflich, »dass in diesen theoretischen Gedanken der (französischen) Bourgeoisie materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zugrunde(liegt)«. ¹⁰

⁹ Vgl. Anmerkung Nr. 13 und 14.

¹⁰ Karl Marx/Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. In: Marx/Engels, Werke (MEW), Bd. 3, Berlin 1962, S. 177 f.

In Frankreich hat sich eine der Revolution als Ausdruck des höheren Entwicklungsstandes der Produktionsverhältnisse entsprechende Theorie ausgebildet, in der sich die in ihrer Verdrehtheit eingeschlossene Verselbständigung der ideologischen Formen gegenüber jenen Verhältnissen in bestimmten Grenzen hält. In Deutschland, wo dagegen der Entwicklungsstand der Produktionsverhältnisse zu niedrig ist, um an eine Revolution zu denken, wird stattdessen eine Philosophie produziert, die zwar in ihrem überschwänglichen Idealismus in England und Frankreich nicht vorstellbar ist, in der aber die Deutschen, wie Marx sagt, ausgerechnet ihre Revolution gemacht haben sollen. Trifft dies zu, dann ist die Philosophie des deutschen Idealismus auf eine Weise qualifiziert, die direkt auf die Unmöglichkeit verweist, sie allein aus den rückständigen, materiell-gesellschaftlichen Verhältnissen in Deutschland zu erklären, wo man gerade zaghaft beginnt, an den feudal-absolutistischen Fesseln zu zerren. Man kann sich zwar als theoretischen Ausdruck dieser miserablen, von provinzieller Borniertheit strotzenden Verhältnisse eine entsprechend geformte Philosophie vorstellen. Vollends unmöglich aber ist es, an eine Philosophie zu denken, die sich zur in der bürgerlichen Welt unüberbietbaren höchsten Bewusstseinsform emporarbeitet, insofern in ihr die Deutschen (in der Philosophie von Kant bis Hegel) theoretisch eine Entwicklung durchgemacht haben, die die Franzosen zur selben Zeit im epochalen Übergang von der feudalistischen zu der durch das Kapitalverhältnis bestimmten bürgerlichen Gesellschaft praktisch durchlaufen haben.

Diese dem deutschen Idealismus eigentümliche Sachlage, nach der ein Versäumnis auf dem Gebiet der ökonomisch-gesellschaftlichen Entwicklung als Bedingung für eine Leistung auf dem Gebiet der philosophischen auftritt, bedeutet, wie Engels feststellt, dass »ökonomisch zurückgebliebene Länder in der Philosophie doch die erste Violine spielen können: Frankreich im 18. Jahrhundert gegenüber England, auf dessen Philosophie die Franzosen fußen, später Deutschland gegenüber beiden«. ¹¹ Als Erklärung hierfür gibt Engels an: »Als bestimmtes Gebiet der Arbeitsteilung hat die Philosophie jeder Epoche ein bestimmtes Gedankenmaterial zur Voraussetzung, das ihr von den Vorgängern überliefert worden ist und wovon sie ausgeht.« ¹² Sieht man einmal von der ungleichen ökonomischen Entwicklung in den verschiedenen Ländern ab, so stellt diese Erklärung in Rechnung, was den Zusammenhang der Theorien untereinander als eine historisch-gesellschaftliche Entwicklung ausmacht. Unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen setzen sich die Theoretiker sowohl mit dem überlieferten »Gedankenstoff« der Vorgänger auseinander als sie auch, dem Entwicklungsniveau entsprechend, zu tieferen und folgenschweren Einsichten in die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse gelangen. Dies gibt den entscheidenden Anstoß zu einer dem erreichten Entwicklungsstand der materiell-gesellschaftlichen

¹¹ Friedrich Engels, Brief an Conrad Schmidt vom 27. 12. 1890. In: MEW, Bd. 37, Berlin 1967, S. 493.

¹² Ebenda.

Verhältnisse entsprechenden Weiter- und Umgestaltung des »Gedankenstoffs« der philosophischen Vorgänger.

Eigentlich konnten die in rückständigen Produktionsverhältnissen lebenden Deutschen niemals »die erste Violine in der Philosophie spielen«. Sie haben sie aber trotzdem gespielt, weil sie sich mit dem Gedankenmaterial von Theoretikern auseinandergesetzt haben, die außerhalb Deutschlands in England und Frankreich in ungleich weiterentwickelten ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen lebten.

Im Hinblick auf jene Bestände durchmustert, auf die zu unterschiedlicher Zeit von deutscher Seite zurückgegriffen wurde, setzt sich das den Deutschen von außerhalb ihrer Grenzen überlieferte Gedankenmaterial zusammen aus der an Newtons Physik orientierten und sich auf die Forschungsergebnisse der organischen Chemie, der Elektrizität und des Magnetismus stützenden Naturerkenntnis, aus den verschiedenen theoretischen Bemühungen der National- oder Politischen Ökonomie und schließlich aus den in Verbindung mit den Vertragstheorien entwickelten Vorstellungen von Moral und Recht. Als ideelle Ausdrücke der verschiedenen Seiten der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse und als durch diese in ihrer Beschränktheit bestimmte ideelle Reproduktionen von Naturformen bilden diese Bewusstseinsformen untereinander und mit den gesellschaftlichen Verhältnissen einen durch deren Struktur in seiner Organisation bestimmten inneren Zusammenhang. In diesem besteht eine Stufenfolge hinsichtlich des Grades der Verselbständigung der Bewusstseinsformen gegenüber den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen. Wie unterschiedlich sich auch immer im Verlaufe der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft diese ideologischen Formen und ihr Zusammenhang jeweils ausbilden, für den deutschen Idealismus ist auf jeden Fall konstitutiv, dass seinen Repräsentanten in dieser vor allem juristischen und moralischen Potenz die bürgerliche Gesellschaft überhaupt dargeboten wird.

Setzen sich die Deutschen mit dem Gedankenmaterial ihrer theoretischen Vorgänger in England und Frankreich auseinander, dann lernen sie damit auf die einzig mögliche Weise die bürgerliche Gesellschaft kennen, die im eigenen Lande entweder nur in unerkennbarer Eingewickeltheit in die feudalabsolutistische Wirklichkeit oder in mehr oder minder entwickeltem Zustand erst zur Zeit der philosophischen Nachfolger auftritt. Aus der Auseinandersetzung mit dem Gedankenstoff, der als Ausdruck entwickelterer ökonomisch-gesellschaftlicher Verhältnisse zugleich Anschauungsmaterial über die revolutionäre Verlaufsstruktur der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Freisetzung vom Feudalismus und in ihrer schließlichen Konsolidierung ist, bezieht die neuere deutsche Philosophie ihren revolutionären Gehalt, der ihr in den eigenen rückständigen Verhältnissen vorenthalten wird. Haben die Franzosen und Engländer selbst dank des höheren Entwicklungsstandes der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse ihre Revolution gemacht und sich damit von der Produktion eines übersteigerten Idealismus ausgeschlossen, dann muss die Ursache für dessen Produktion in Deutschland in der Zurückgebliebenheit der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse liegen. Die Art und Weise, in der sich hiermit ergibt, dass die neuere

deutsche Philosophie weder allein aus den unentwickelten Verhältnissen in Deutschland erklärt werden kann noch allein aus der Anknüpfung an das Gedankenmaterial weiter entwickelter Verhältnisse, erlaubt nur noch, sie aus einer Transformation des Gedankenmaterials zu erklären, die dieses erfährt, indem mit ihm von unterentwickelten Verhältnissen aus eine Auseinandersetzung geführt wird. Die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel ist eine durch den niedrigen Entwicklungsstand der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse verursachte Umarbeitung der Theorien, die außerhalb Deutschlands in England und Frankreich ideelle Ausdrücke sehr viel weiter entwickelter Produktionsverhältnisse sind. Dass die Deutschen überhaupt eine *Revolution* machen konnten, beruht auf ihrer Auseinandersetzung mit dem Gedankenmaterial, das ideeller Ausdruck von revolutionären ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen ist; dass sie aber ihre Revolution *in der Philosophie* machen mussten, liegt an den unentwickelten, revolutionsunfähigen gesellschaftlichen Zuständen in Deutschland.¹³

Was hier für ein Kennzeichen der neueren deutschen Philosophie als spezifischer Bewusstseinsform der bürgerlichen Gesellschaft gehalten werden muss, ging von einer Betrachtung der Auseinandersetzung der Theoretiker mit dem ihnen überlieferten Gedankenmaterial hervor. Diese ist insofern noch einseitig, als sie nur auf die zur gleichen Zeit vorhandene ungleiche Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in verschiedenen Ländern rekurrierte. Um dieser Betrachtung gerecht zu werden, muss sie auch noch auf die Auseinandersetzung ausgedehnt werden, welche die Repräsentanten des deutschen Idealismus mit dem Gedankenmaterial führen, das ihnen

¹³ Haben die Deutschen ihre Revolution lediglich in der Philosophie bzw. »im Kopf« machen können, so bedeutet die hiermit bezeichnete Sonderstellung der neueren deutschen Philosophie, dass in ihrem Verlauf auch das Denken revolutioniert wird. Insofern Kant den in der ihm vorangegangenen europäischen Philosophie den Widerspruch zwischen Natur und Vernunft aufdeckt und sich vergeblich bemüht, ihn zu vermeiden, ist er der Wegbereiter dieser innerhalb der Grenzen der bürgerlichen Theorie sich ereignenden und von Hegel schließlich vollendeten Revolutionierung des Denkens. Ohne den von Kant zugespitzten Gegensatz von Natur und Vernunft in seiner Herkunft aus den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen als eine verkehrte Auffassung von der Wirklichkeit begreifen zu können, sehen sich Kants Nachfolger gezwungen, den Widerspruch zwischen Natur und Vernunft anzuerkennen, um am Ende wie Hegel die gesamte Wirklichkeit als Prozess zu begreifen, worin der Widerspruch ebenso sehr gesetzt wie aufgelöst wird. Bei Hegel wird das Denken nicht nur dadurch revolutioniert, dass, entgegen der bisherigen Logik, die im Zeichen des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten steht, in der Wirklichkeit auftretende Widersprüche und ihre Lösungsbewegungen reproduziert werden, sondern auch in dem idealistisch pervertierten Sinne, in dem die Lösungsbewegung des Widerspruchs zwischen Natur und Geist der Lebensprozess des zum absoluten Geist aufgespreizten menschlichen Denkens selbst ist. Das Denken als Lebenselixier des die Wirklichkeit in ihrem Inneren zusammenhaltenden Geistes muss sich nicht um der Wahrheit willen vor dem Widerspruch hüten, sondern ist für Hegel gerade die Kraft, welche den Widerspruch aushält. Die Revolutionierung des Denkens ist identisch mit der Entwicklung dessen, was Hegel unter Dialektik versteht, die das den Gegensatz von Natur und Geist verhaftete und deshalb erstarrte Verstandesdenken auflöst. In dem oben angegebenen Sinne ist der Widerspruch, den das Verstandesdenken zu vermeiden sucht, der Kern der Dialektik: Der in seiner Auflösung nur der spekulativen Betrachtung zugängliche Widerspruch ist »die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit«. (G. W. F. Hegel, *Theorie Werkausgabe*, Bd. 20, S. 735.)

von ihren Vorgängern überantwortet wird. Diese leben wie sie selbst in den zurückgebliebenen Verhältnissen und liefern ein Gedankenmaterial, das schon Resultat einer vorausgegangenen Umgestaltung des aus den entwickelteren Verhältnissen stammenden Gedankenmaterials ist.

Während die Betrachtung im ersten Falle auf die Entstehung der neueren deutschen Philosophie als einer spezifisch ausgeprägten Bewusstseinsform zielt, setzt sie im zweiten Falle das historische Gewordensein dieser Bewusstseinsform voraus und zielt zugleich auf ihre immanente geschichtliche Bewegung. Die Kantsche Philosophie kann als Ausgangspunkt dieser Bewegung (neuere deutsche Philosophie) nur verstanden werden, wenn die Umarbeitung des französischen und englischen Gedankenmaterials in ihrer Bedingtheit durch die zurückgebliebenen ökonomisch-gesellschaftlichen Zustände in Deutschland erfasst wird. Alles kommt somit auf die in Abhängigkeit von der Weiterentwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa sich vollziehenden Auseinandersetzung mit dem von Kant überlieferten Gedankenmaterial an, um die eigentümliche Geschichte der neueren deutschen Philosophie zu verstehen. In ihr erfährt der mit der Kantschen Philosophie gegebene Ausgangspunkt eine Fortentwicklung, worin die ihm innewohnenden Konsequenzen verwirklicht und er innerhalb der Grenzen seiner Spezifität umgestaltet wird.

Wird Kants Philosophie unter diesen beiden Gesichtspunkten des Anknüpfens an das überlieferte Gedankenmaterial betrachtet, dann erweist sie sich innerhalb der europäischen, die Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft ideell ausdrückenden philosophischen Gesamtbewegung kraft ihrer Rolle, Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie zu sein, als Wendepunkt. Kants Philosophie als diesen Wendepunkt aus den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit zu erklären, hieße, folgende Aufgabe zu lösen: Einmal müsste im einzelnen nachvollzogen werden, wie sich im Verlauf der Entstehungsgeschichte der aus dem Kapitalverhältnis bestehenden bürgerlichen Gesellschaft im Hinblick auf deren Entwicklungsstand ein Unterschied zwischen Deutschland, Frankreich und England ausgebildet hat. Zum anderen müsste gezeigt werden, wie es schließlich dazu kommt, dass dieser Unterschied unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen so groß wird, dass er zur Ursache für einen Unterschied in den philosophischen Konzeptionen in Deutschland auf der einen und England und Frankreich auf der andern Seite, d. h. Ursache für die alle anderen Länder davon ausschließende Dominanz einer ganz bestimmten Bewusstseinsform in Deutschland wird.

Soweit dieser Unterschied in einer konkret-historischen Untersuchung durch eine Analyse des zu Kants Zeiten gegebenen Entwicklungsstandes der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland, Frankreich und England erfasst wird, dass sich auch der Entwicklungsstand angeben, auf dem die bürgerliche Gesellschaft in Kants Philosophie gegenwärtig ist, und ablesen, wieweit jene in dieser sich ungleich weiterentwickelt hat als in der deutschen Wirklichkeit. Aber auch schon ein beim Allgemeinen stehen bleibender, sich auf das bereits zur Verfügung stehende Erkenntnismaterial stützender Vergleich des jeweiligen Entwicklungsstandes der

bürgerlichen Gesellschaft in den besagten Ländern mit demjenigen in der deutschen Philosophie ist erforderlich, um die Parallelisierung der sich in der neueren deutschen Philosophie und der sich in Frankreich real in den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen ereignenden Revolution zu verstehen. Weil sie von den unentwickelten Verhältnissen aus geführt wird, geht in der Auseinandersetzung mit dem aus den Theorien von Hobbes, Locke, Newton, Hume und Rousseau bestehenden Gedankenmaterial so viel von dessen Zusammenhang mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen verloren, dass der Entwicklungsstand, auf dem sich die bürgerliche Gesellschaft in Kants Philosophie befindet, hinter dem in England tatsächlich schon erreichten zurückbleibt. Über diesen Sachverhalt hinaus, nach dem der Entwicklungsstand der bürgerlichen Gesellschaft in Kants Philosophie für Deutschland ein zukünftiger und für England ein vergangener ist, ist er durch die Besonderheit gekennzeichnet, dem Entwicklungsstand zu entsprechen, auf dem sich gegenwärtig, d.h. zeitgleich mit Kants Philosophie, die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich befinden. In ihnen ist gerade die Emanzipation von der feudal-absolutistischen Gesellschaft in vollem Gange und bereitet sich die Revolution vor, durch die jene endgültig liquidiert wird.

Die Bedeutung von Kants Philosophie als Ausgangspunkt einer geschichtlich-philosophischen Bewegung, die als ideeller Ausdruck zweier noch zu benennender, in der bürgerlichen Revolution inbegriffener Entwicklungsstadien (vorrevolutionäre und nachrevolutionäre) der bürgerlichen Gesellschaft einheitlichen Charakter besitzt, kann nicht angemessener als mit der Feststellung von Marx eingeschätzt werden, Kant sei der *deutsche Philosoph der französischen Revolution*.¹⁴

Für diese Beurteilung Kants spricht die Art und Weise, in der er die in der Verdrehtheit der englischen und französischen Theorien eingeschlossene Verselbständigung der ideologischen Formen gegen die materiell-gesellschaftlichen Verhältnisse weitertreibt, indem er sie aus der »menschlichen Vernunft« hervorgehen lässt, die als »reiner Wille« ein die »Freiheit« aller mit Willen begabter Menschen bekundendes »Sittengesetz« aufstellt. Vor diesem sind alle Menschen als »vernünftige« Wesen gleich sind und aus dem die Rechtsgesetze zu entwickeln sind, durch die, vermittelt über den »a priori in der Vernunft vereinigten Willen aller«, die ganze als »Staat« gefaßte »bürgerliche Gesellschaft« zusammengehalten und institutionell organisiert wird. Die ideellen Ausdrücke der unterschiedlichen Seiten der Warenzirkulation, in welcher die bürgerliche Gesellschaft wesentlich auf ihrer Oberfläche erscheint und die Kant von dieser ablöst, um sie zu reinen Selbstbestimmungen eines an und für sich seienden Willens und damit zu moralischen Postulaten zu machen, sind diejenigen ideologischen Formen, die zwar die Franzosen genau so wenig wie Kant

¹⁴ Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: MEW Bd. 1, Berlin 1970, S. 80. Marx schreibt an dieser Stelle, dass »Kants Philosophie mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten« sei.

erfunden haben, in deren Namen sie aber ihren revolutionären Kampf gegen die als ungerecht denunzierte, die Gleichheit der Menschen missachtende, feudal-absolutistische Gesellschaft führen. Kant erfasst so wenig an dem Zusammenhang, der zwischen der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit und jenen Ideen von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit besteht, in der diese als Eigenschaften der sich als Privateigentümer wechselseitig anerkennenden Warenbesitzer auftreten, dass er deren zeitlose Gültigkeit sicherstellt, indem er sie a priori aus der Vernunft entspringen lässt. Sofern die Befreiung der bürgerlichen Gesellschaft von der feudal-absolutistischen in diesen ideologischen Formen zum Ausdruck kommt und den Franzosen bewusst wird, ist sie auch als ein erklärter Gegenstand in Kants Philosophie gegenwärtig. Den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen jene ideologischen Formen als ideelle Ausdrücke unterschiedlicher Seiten der Warenzirkulation ihre reale Basis haben, wird, gemessen an den praktisch-moralischen Prinzipien der Vernunft, eine nur periphere Stellung zugewiesen. Die Zurückgebliebenheit der deutschen Zustände schafft eine Distanz zur ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in England, die sich in einem Defizit an Einsicht in diese niederschlägt.

In Frankreich sind die Theorien, in denen die reelle Umwälzung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse bewusst bewältigt wird, derart in diese eingebettet, dass sie hinter dem Rücken der Theoretiker im Dienst dieser Umwälzung stehen. Hält sich die Verselbständigung der ideologischen Formen in Frankreich in festen Grenzen, so spiegelt sich dies darin, dass *die Philosophie im Dienst der Revolution steht*.

In Deutschland geht die Verselbständigung der ideologischen Formen aufgrund der ökonomischen Rückständigkeit über diese festen Grenzen hinaus. Dies spiegelt sich darin, dass *die in Frankreich in einer Revolution eklatierende ökonomisch-gesellschaftliche Umwälzung in Deutschland umgekehrt im Dienst der Philosophie steht*.

Indem Kant die ideellen, aus ihrem inneren Zusammenhang mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen herausgerissenen und dadurch verdreht begriffenen Ausdrücke selbständig als aus der Vernunft entspringende moralisch-praktische Prinzipien der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüberstellt, ist in ihnen alles das enthalten, was Kant in der Wirklichkeit an Gesellschaftlichkeit zu erfassen vermag. Die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit reduziert sich einmal vor allem auf die in den Naturbereich fallenden technisch-praktischen Tätigkeiten und die empirisch bedingten Triebe und zum andern darüber hinaus auf einen Abglanz der moralisch-praktischen Prinzipien, insofern der in den Staat zu überführende »Naturzustand« auf unentwickelte Weise einen durch das »provisorische Recht« bestimmten gesellschaftlichen Charakter besitzt. Durch diese Tätigkeitsweisen, die Kant unter der Bezeichnung »technisch-praktische Prinzipien« der Natur zuordnet, zeichnet sich für ihn die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit aus. Als idealistisch verbrämter Ausdruck der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich, in denen sich die Revolution vorbereitet, ist Kants Philosophie durch die nur unerhebliche

Erkenntnisse zulassende Verbannung¹⁵ der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bestimmt. Diese hat zur selben Zeit in England bereits ein höheres Entwicklungsniveau erreicht, das seine entsprechende gedankliche Verarbeitung in der Nationalökonomie von Kants Zeitgenossen Smith erfahren hat.

Die Umarbeitung des von außerhalb Deutschlands überlieferten Gedankenmaterials erweist sich als Herstellung einer spezifischen Bewusstseinsform, die der ideelle Ausdruck der auf die Revolution sich hinbewegenden ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich ist. Hiermit ist dann der reell existierende, die ökonomisch-gesellschaftliche Entwicklung in Deutschland, Frankreich und England betreffende Unterschied im Medium der Philosophie auf gewisse Weise überwunden, d.h. auf ein bestimmtes Niveau hin ausgeglichen worden. Kant hat den großen, seine eigene Philosophie auf ihm noch unbewusste Weise determinierenden Unterschied zwischen Deutschland und England auf den zwar immer noch deutlichen, aber schon viel geringeren Unterschied zwischen Frankreich und England zusammenschumpfen lassen. Dies bedeutet, dass Kant, ohne die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach ausdrücklich in den Gegenstandsbereich der Philosophie integriert und ohne den Erkenntnisstand der zeitgenössischen klassischen Ökonomie auch nur annähernd erreicht zu haben, die Revolution dennoch zu einer Sache der Philosophie gemacht hat, die sie bis in ihr Innerstes hinein berührt. Die Parallelisierung von in der Philosophie und in der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit Frankreichs gemachter Revolution beginnt mit Kants Philosophie: Die Zeit des Werdens der bürgerlichen Gesellschaft, in der sich die Revolution vorbereitet, kann auch als deren erstes Stadium angesehen werden. Innerhalb der sich umwälzenden ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich ist die Revolution ein Einschnitt, mit dem der kämpferische Aufbruch aus den feudal-absolutistischen Herrschafts-Knechtschaftsverhältnissen beendet und das zweite Stadium, die Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaft, als einem über Sachen vermittelten, hinter sachlichen Verhältnissen versteckten Herrschaft - Knechtschaftsverhältnis beginnt.

Nachdem durch den revolutionären Akt selbst die feudal-absolutistischen Fundamente zertrümmert worden sind, setzt sich die bürgerliche Gesellschaft endgültig durch, um sich auf ihrer eigenen, aus dem Kapitalverhältnis bestehenden Grundlage auf ständig sich erweiternder Stufenleiter zu reproduzieren. In diesem nachrevolutionären zweiten Stadium tritt die bürgerliche Gesellschaft in Frankreich so weit zu Tage, dass sie sich der Entwicklungsstufe annähert, auf der sie sich in England bereits zur Zeit des ersten vorrevolutionären Stadiums in Frankreich bewegte. Die in der Revolution eklatierende Umwälzung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich ist demnach ein reell-praktischer Ausgleichungsprozess des zu Kants Zeit zwischen

¹⁵ Auf eine ökonomisch-gesellschaftliche Form, nämlich das Geld, geht Kant nur punktuell in einer aufgreifend verfahrenen und oberflächlich sich an Smith orientierenden Weise bei Gelegenheit der Behandlung von Unterarten des Vertrags ein. Dieser gründet in dem a priori in der Vernunft vereinigten Willen aller.

Frankreich und England bestehenden Unterschieds ihrer Entwicklungsniveaus. Der große, reell existierende Unterschied zwischen Deutschland und England ist in Kants Philosophie auf den sehr viel geringeren zwischen Frankreich und England nivelliert worden. Insofern hat in Kants Philosophie als einer ersten Umarbeitungsstufe des aus Frankreich und England überlieferten Gedankenmaterials schon eine ideelle Ausgleicheung stattgefunden zu demselben Zeitpunkt, an dem die reelle Ausgleicheung zwischen Frankreich und England in den vorrevolutionären Verhältnissen Frankreichs einsetzt.

Wenn man bedenkt, dass in Frankreich und England die zukünftigen gesellschaftlichen Zustände Deutschlands schon Gestalt geworden sind, dann haben diese miserablen deutschen Zustände in Kants Philosophie auf ideelle Weise schon eine abstrakte Fortsetzung erfahren. Es wird an die reelle Entwicklung in Frankreich Anschluss gefunden, das auf dem Sprunge steht, mit der revolutionären Umwälzung seiner Verhältnisse den Entwicklungsrückstand gegenüber England wettzumachen. Ist mit diesem Anschluss schon ein erster Schritt in der Ausgleicheung des Unterschieds zwischen Deutschland und England getan, dann werden in Abhängigkeit von der reellen, in Frankreich sich vollziehenden Ausgleicheung weitere Schritte folgen, so dass die in der deutschen Philosophie vor sich gehende Ausgleicheung sich als ideeller Ausdruck derjenigen erweist, die in Frankreich reell auf ökonomisch-gesellschaftlichem Gebiet vollzogen wird. Kants Philosophie ist von dem Unterschied geprägt, der zwischen dem Entwicklungsstand der ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnissen in Frankreich und England besteht. Mit dem in diesen Ländern entwickelten Gedankenmaterial setzt sich Kant mehr oder weniger intensiv auseinander.

In dem, was bisher über Kant als dem deutschen Philosophen der französischen Revolution dargelegt worden ist, wird auch klar, warum es die ökonomisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in Frankreich sein müssen, die den entscheidenden Anstoß zur Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie geben und sie in ihrer Verlaufsstruktur bestimmen. Wie für Kant, so entzieht sich zunächst auch noch für seine Nachfolger die bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich in England bereits entwickelt hat und von den klassischen Ökonomen dargestellt worden ist, ihrem theoretischen Zugriff. Es werden oberflächlich die in England in bestimmtem Rahmen vor sich gehenden gesellschaftlichen Veränderungen registriert, aber noch nicht als solche begriffen, die eine Weiterentwicklung der bürgerlichen Gesellschaft ausdrücken. Diese Veränderungen gehen noch nicht so weit, dass jemand, der unter unterentwickelten Verhältnissen lebt, sich einen Begriff von der bürgerlichen Gesellschaft machen kann. Es bedarf eine bestimmten Konstellation der Entwicklung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in Europa, um eine Philosophie ins Leben zu rufen, die, wie die Kantsche, als ideeller Ausdruck der vorrevolutionären Verhältnisse in Frankreich, von der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft in England abgeschnitten wird. Es können dann weiterreichende, die bürgerliche Gesellschaft als solche betreffende Erkenntnisse nur gewonnen werden aufgrund der auf rüttelnden, alle

Gemüter erregenden Erfahrungen über die revolutionären, ökonomisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in Frankreich.

Für die deutschen Theoretikern ist die Revolution ein Ereignis, mit dem sie sich vor schwerwiegende Probleme der Entwicklung des »Menschengeschlechtes« gestellt sehen, wobei ihnen die alten gesellschaftlichen Ordnungen und traditionellen metaphysischen Systeme hinfällig erscheinen. Die Revolution verhilft ihnen nicht zu einer Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft, die etwa mit der der klassischen Ökonomie in England vergleichbar wäre. Dies zeigt deutlich die auf den ersten Blick schon auffallende Zwieschlächtigkeit, welche die von deutscher Seite unternommenen Deutungsversuche der französischen Revolution prägt. Einerseits wird die Revolution begrüßt und stürmisch gefeiert als die Zerstörung der historisch überfälligen, auf Privilegien beruhenden, das Recht mit Füßen tretenden feudalen Gewaltherrschaft. Andererseits wird beklagt, dass die Träger der Revolution keine positive, die Ideen von Freiheit und Gleichheit verwirklichende politisch-soziale Ordnung zustandebringen, sondern die Menschen in ein sie verschlingendes, von Schrecken und Tod beherrschtes Chaos stürzen. Hin- und hergerissen zwischen Bejahung und Verneinung werden die unterschiedlichen Befreiungsversuche aus diesem Zwiespalt unternommen, die sämtlich noch weit von einem Begreifen der Revolution und damit auch der bürgerlichen Gesellschaft entfernt sind. Ein solches Begreifen stellt sich erst nach und nach in Abhängigkeit von den auf die Revolution folgenden, durch sie beschleunigten gesellschaftlichen Veränderungen in Frankreich und Deutschland ein. Diese Veränderungen als ebenso viele Schritte der Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaft sind noch notwendig, um auch von einer Position aus, von der die bürgerliche Gesellschaft noch nicht als historisch-spezifische Form gesellschaftlicher Arbeit begriffen wird, die Revolution als den Auftakt zur endgültigen Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft in Frankreich zu erkennen.

Als Geburtshelfer einer in England reformbedürftigen, für Frankreich und Deutschland neuen, in »bürgerliche Gesellschaft und Staat sich ausdifferenzierenden sittlichen Wirklichkeit« hat Hegel schließlich, frei von jenem zwieschlächtigen Hin- und Hergerissen-sein zwischen Bejahung und Verneinung, die französische Revolution begriffen. Allein deswegen hat sie Hegel sein Leben lang gefeiert und, einer Überlieferung zufolge, am Jahrestage des Sturms auf die Bastille sein Glas erhoben.

Wenn Kant u.E. die französische Revolution positiv beurteilt, dann deswegen, weil er durch sie seine Philosophie so weit bestätigt sieht, wie die Träger der Revolution mit den von ihnen proklamierten Menschenrechten die in der praktischen Philosophie von ihm dargestellten Prinzipien verfolgen und nach diesen sich in ihrem Handeln richten. In seinem Urteil über die französische Revolution wendet Kant auf diese die moralischen und rechtlichen Formen an, so wie er sie, indem seine Philosophie zum ideellen Ausdruck der vorrevolutionären gesellschaftlichen Verhältnisse in Frankreich gerät, aus der praktischen Vernunft heraus organisiert hat. Die bürgerliche Gesellschaft ist zur Zeit der Revolution selbst noch nicht weit genug in ihrer ökonomischen Struktur zutage getreten, als dass Kant sein Sittengesetz samt der aus ihm zu entwickelnden

Rechtsbegriffe als ideelle Ausdrücke ihrer unterschiedlichen Momenten begreifen könnte. Wenngleich sich die bürgerliche Gesellschaft in einem revolutionären Kampf durchsetzt, der von gesellschaftlichen Individuen im Namen jener Formen geführt wird, in denen ihnen die bürgerliche Gesellschaft bewusst ist, so vermag Kant nicht zu sehen, dass die Revolution aber auch als das, was sie für die Revolutionäre ist, zum Scheitern verurteilt ist. Für diese ist sie ein die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit gestaltender Prozess, worin die Ideen von Eigentum, Freiheit und Gleichheit verwirklicht werden sollen. Diese Ideen aber haben sich schon längst auf andere, den Revolutionären unbewusste Weise in der vom Feudalismus sich freisetzenden und in der Revolution endgültig zum Durchbruch kommenden bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht, und zwar in der Warenzirkulation als ihrer erscheinenden Form, die gerade verstellter Ausdruck der zugrundeliegenden, durch das Kapitalverhältnis bestimmten, auf Aneignung unbezahlter Mehrarbeit beruhenden Zwangsherrschaft ist.

Kant unterstellt für eine Erklärung des Scheiterns der Revolution die den Revolutionierenden bewusste Zielsetzung, Freiheit und Gleichheit realisierende Rechtsverhältnisse herbeizuführen. Die Träger der Revolution können »Elend und Greuelthaten« aber nicht verhindern, weil sie noch nicht genügend über das Wesen des Rechts in seiner Herkunft aus dem die Freiheit aller Menschen begründenden Sittengesetz wissen, um eine »vernünftige«, von Selbstzerstörung freie Veränderung der Rechtsverhältnisse durchführen zu können. Obgleich sich hiermit abzeichnet, dass Kant die Revolution als einen historisch-sozialen Prozess ohnehin nur in idealistisch verbrämter Form begreifen könnte, stellt sie sich ihm als ein die Vernunft nicht zum Zuge kommen lassendes »Naturereignis« dar. Unabhängig von der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft sind für Kant die Ideen von Eigentum und Freiheit erst aus den Köpfen der Theoretiker und der Träger der Revolution entsprungen. Ohne zu sehen, dass diese Ideen schon selbst Ausdrücke einer sich mehr und mehr ausbreitenden, reell existierenden Warenzirkulation sind, besteht für Kant die Ursache des Scheiterns der Revolution in einer sie zu einem »Naturereignis« machenden Unwissenheit, die aufgehoben zu haben, er als das Verdienst seiner Philosophie ansieht.

Hegel hat - worauf später eingegangen wird - die hier angedeuteten Zusammenhänge auch noch nicht begriffen. Aufgrund der nachrevolutionären gesellschaftlichen Veränderungen in Deutschland und vor allem in Frankreich, die zu einer Verarbeitung der klassischen Ökonomie führen, hat er aber die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach wenigstens soweit im Griff, dass er das Scheitern der Revolution dem Prinzip nach als einen vergeblichen Versuch dechiffriert, eine formelle Freiheit und abstrakte Gleichheit zu verwirklichen. Hegel vermag den Zusammenhang zwischen Kant und der französischen Revolution dahingehend zu bestimmen, dass ihr am Selbstverständnis der Revolutionäre gemessenes Scheitern zugleich das Scheitern der Philosophie Kants ist. Im Vorgriff auf noch folgende Ausführungen sei hier nur auf Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft verwiesen, in der er Kants praktische Philosophie verwirklicht und auf ihr rechtes Maß zurechtgestutzt sieht, insofern in dem als bürgerliche Gesellschaft bezeichneten »System der Bedürfnisse das »Recht«

herrscht und es im Unterschied zur sittlichen Substantialität des Staats nur der abstrakte Kantsche »Not- und Verstandesstaat« ist.

Der Abschluss des deutschen Idealismus wird von einer Philosophie gebildet, in der die bürgerliche Gesellschaft auf dem in England vorherrschenden Entwicklungsstand gegenwärtig ist und mithin der große Unterschied zwischen Deutschland und England eine ideelle Ausgleicheung erfahren hat. Dies, ist allein deswegen möglich, weil Hegel anhand der revolutionären Umwälzung der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit in Frankreich folgenreiche, ihre Erkenntnisse über die bürgerliche Gesellschaft erweiternde Erfahrungen macht. Es besteht ein Unterschied zwischen Deutschland auf der einen, Frankreich und England auf der andern Seite, der sich bis über Hegels Zeit hinaus als allgemeine Grundlage durchhält und auch noch die von Marx als »Verwesungsprozess des absoluten Geistes« bezeichneten Auflösungsversuche der Hegelschen Philosophie bestimmt. Diesen Unterschied sowohl zur Bedingung zu haben als ihn auch gleichzeitig ideell auszugleichen, kennzeichnet die mit Kant beginnende neuere deutsche Philosophie. Insgesamt ist sie die diesen Unterschied ausgleichende geschichtliche Bewegung, die in allen ihren Phasen der ideelle Ausdruck der revolutionären ökonomisch-gesellschaftlichen Umwälzungen in Frankreich ist, in denen reell der Unterschied zwischen Frankreich und England ausgeglichen wird. Kants Philosophie ist nicht der ideelle Ausdruck der unentwickelten deutschen ökonomisch-gesellschaftlichen Zustände allein.

Das Ausgleichen des Unterschiedes beginnt in Kants Philosophie daher auch nicht auf dem durch die unentwickelten deutschen Verhältnisse gegebenen Nullpunkt. Vielmehr ist die Ausgleicheung in Kants Philosophie schon immer in dem durch den Entwicklungsstand der französischen Zustände bestimmten Ausmaß vollzogen worden, so dass der Unterschied zwar ausgeglichen worden ist, trotzdem aber noch weiterbesteht. Das Ausgleichen des Unterschieds geschieht im Prozess der Umarbeitung des aus Frankreich und England überlieferten Gedankenmaterials. Dieser Prozess zeichnet sich durch das Weitertreiben der Verselbständigung der ideologischen Formen aus. Hierdurch gibt sich Kants Philosophie als historisch spezifische Bewusstseinsform zu erkennen, die sich vor den andern europäischen Philosophien durch die Überschwänglichkeit des Idealismus auszeichnet. Der noch bei Kant bei aller schon geleisteten Ausgleicheung weiter bestehende Unterschied wird von seinen Nachfolgern, für die seine Philosophie das ihnen auf ökonomisch gesellschaftlich unentwickeltem Terrain überlieferte Gedankenmaterial ist, bis zu seinem schließlichen Verschwinden ausgeglichen. Dies kann nur noch innerhalb der spezifischen Bewusstseinsform geschehen, die bei Kant aufs innigste mit der von ihm schon vollzogenen Ausgleicheung verbunden ist. Innerhalb der neueren deutschen Philosophie wird, bewirkt durch die an den revolutionären Ereignissen in Frankreich gemachten Erfahrungen über die bürgerliche Gesellschaft, eine erweiterte, Kant weit in den Schatten stellende Einsicht in diese gewonnen. Diese befindet sich bei Hegel schließlich auf einem mit der klassischen Ökonomie in England vergleichbaren Niveau. Führt diese erweiterte Einsicht zu einer die Philosophie veränderten Integration der bürgerlichen Gesellschaft, durch die der

große Unterschied zwischen Deutschland und England ideell ausgeglichen wird, dann kann es sich nur um eine Weiterentwicklung der aus Kants Philosophie bestehenden Bewusstseinsform handeln, im Sinne der Verwirklichung und sich vollendenden Ausprägung eines Ausgangspunktes. Kants Philosophie ist kein isoliertes, sondern ein einen ganzen Zeitabschnitt einleitendes und ihn charakterisierendes, kurz, ein epochemachendes Ereignis.

Ist die Erkenntnis ein historisch-gesellschaftlicher Prozess, so bedeutet dies, dass die Einsicht in die gesellschaftliche Wirklichkeit von deren Entwicklung abhängt und damit von der historisch-spezifischen Form, die sie in dieser annimmt. Ist es erst möglich, die bürgerliche Gesellschaft zu begreifen, auf einem Niveau, auf dem sie sich vollständig entwickelt hat, so gilt für die europäische Philosophie von Descartes bis Hegel, dass sie deswegen ein verkehrter ideeller Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft ist, weil diese sich noch nicht genügend weit entwickelt hat und infolgedessen noch unzulänglich, mehr oder minder oberflächlich begriffen wird. Von unterschiedlichen Weisen zu sprechen, in denen die deutsche, englische und französische Philosophie idealistisch sind, heißt nur, eine Umschreibung zu geben für die unterschiedliche Weise, in der in ihnen die bürgerliche Gesellschaft verkehrt begriffen wird.

Eine idealistische Theorie zu verfechten ist nicht, wie Fichte nahelegen wollte, eine Sache des Willens, für die man sich aus guten Gründen entscheidet, sondern eine Eigenschaft, durch die sich eine Theorie in dem Maße auszeichnet, in dem sie, dem verkehrenden Schein der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet, keinen Zugang zu deren innerer Natur findet. Über den Unterschied hinweg, der durch den überschwänglichen Charakter des Idealismus gekennzeichnet ist, haben der deutsche Idealismus und die übrige europäische Philosophie eine gemeinsame, durch die fehlende Einsicht in die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmte Grundlage. Bezieht sich die Erkenntnis nicht nur auf die Natur und die Gesellschaft, sondern darüber hinaus mehr oder weniger ausdrücklich auf den inneren Zusammenhang beider, dann lässt sich diese Grundlage ausgehend von der Bedeutung charakterisieren, welche die ökonomisch gesellschaftlichen Verhältnisse für den Zusammenhang von Natur und Geschichte besitzen. Die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse werden auf eine Weise verkehrt begriffen, in der sie als wirkliche »Basis der Geschichte von der Geschichtswissenschaft entweder ganz und gar unberücksichtigt gelassen oder nur als eine Nebensache betrachtet (werden), die mit dem geschichtlichen Verlauf außer allem Zusammenhang steht. Die Geschichte muss daher immer nach einem außer ihr liegenden Maßstab geschrieben werden; die wirkliche Lebensproduktion erscheint als urgeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben Getrennte, Extra-Überweltliche erscheint. Das Verhältnis der

Menschen zur Natur ist hiermit von der Geschichte ausgeschlossen, wodurch der *Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt wird*. (Hervorgehoben vom Verf.)¹⁶

Aus diesen Bemerkungen darf nicht gefolgert werden, dass es ausreicht, überhaupt die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit zum Gegenstand der Betrachtung zu machen und dabei insbesondere das Verhalten der Individuen zur Natur zu berücksichtigen, um wirklich die geschichtliche Dimension des innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse ablaufenden praktischen Verhaltens zur Natur zu erfassen. Wie weit man die »wirkliche Lebensproduktion nur als eine Nebensache betrachtet«, hängt von der theoretischen Bewältigung der bürgerlichen Gesellschaft als einer historisch-spezifischen Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit ab, einer Bewältigung, die innerhalb der europäischen Philosophie bis hin zu Hegel nicht weit genug reicht, um ihre Verdrehtheit abzustreifen. Was Hegel mit den Bestimmungen von »Arbeit« und »Tausch« von der gesellschaftlichen Arbeit in den Griff bekommt, ist wichtig für die systematische Entwicklung des Zusammenhangs von Natur und Menschenwelt. Dennoch bleibt Hegel den Gestaltungen des Scheins an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft verhaftet und behandelt die gesellschaftliche Arbeit hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Geschichte als eine »Nebensache«.

Abgesehen von gewissen Unterschieden, die sich aus dem unterschiedlichen Entwicklungsniveau der bürgerlichen Gesellschaft ergeben, kommt in der europäischen Philosophie von Descartes bis Hegel die vordergründige Einsicht in die historisch-spezifische Form der gesellschaftlichen Arbeit darin zum Ausdruck, dass in ihr der Zusammenhang von Natur und Mensch bzw. die Einheit von Natur und Geschichte dualistisch in Form der Einheit des *Gegensatzes* von Natur und Geist begriffen wird.¹⁷

¹⁶ Karl Marx und Friedrich Engels, »Neuveröffentlichung des Kapitels I des 1. Bandes der >Deutschen Ideologie< von Karl Marx und Friedrich Engels«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPH), 14. Jg. 1966, Heft 10, S. 1221.

¹⁷ Mit der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken, Natur und Geschichte ist die von allem Inhalt abgezogene allgemeine Form des Widerspruchs »als Einheit entgegen gesetzter Bestimmungen« bzw. als »Einheit und Kampf der Gegensätze« auf einen historisch fassbaren Inhalt zurückgeführt. Dieser ist als eine in bestimmter Weise strukturierte Auffassung von der Wirklichkeit aus den materiell-gesellschaftlichen Verhältnissen ableitbar. (Vgl. hierzu: Dieter Wolf, Marx und Hegel. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979; insbes. Kapitel 3.) Je nach dem Stand der Entwicklung der Potenzen der gesellschaftlichen Arbeit wurde diese unterschiedlich weit begriffen, so dass auch schon unter vorkapitalistischen Bedingungen und damit auch vor der Entstehung der neuzeitlichen europäischen Philosophie der Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt und die Wirklichkeit mehr oder weniger ausgeprägt in der Form der Einheit des Gegensatzes erfasst wurde. Keine philosophische Bewegung aber stand so massiv im Zeichen der Entfaltung und Vermittlung des Gegensatzes von Natur und Geschichte wie die neuzeitliche europäische Philosophie als ideeller Reflex der Entstehungsgeschichte der das Verhältnis Mensch-Natur revolutionierenden bürgerlichen Gesellschaft.

Mit diesen Bemerkungen soll nur darauf abgehoben werden, dass die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geist selbst eine durch die Entfaltung der gesellschaftlichen Potenzen der Arbeit determinierte Geschichte besitzt. (Siehe hierzu: Dieter Wolf, Marx und Hegel. Zur Bewegungsstruktur des absoluten Geistes und des Kapitals, Hamburg 1979; Kapitel 1, 3.2.)

Die erst unter bestimmten, historisch gewordenen Bedingungen mögliche adäquate ideelle Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft ist zugleich der erste, alles entscheidende Schritt auf dem Wege, den Zusammenhang von Natur und Geschichte als eine von aller Gegensätzlichkeit freie Einheit zu begreifen. Aus der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit die Erzeugung des Gegensatzes von Natur und Geschichte nachzuvollziehen, heißt, die Philosophie als einen sich selbst noch unbewussten und daher verdrehten Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft aus dieser als einer historisch-spezifischen Organisationsform der gesellschaftlichen Arbeit zu erklären. Die der deutschen, englischen und französischen Philosophie gemeinsame Grundlage besteht in der gegensätzlichen Einheit von Natur und Geschichte; dabei tritt die, die verkehrte Reproduktion dieser Einheit anzeigende Gegensätzlichkeit auf eine noch zu bedenkende Weise darin zutage, dass der Gegensatz identisch ist mit dem Gegensatz von Natur und Denken (Vernunft, Geist). Der Unterschied innerhalb der europäischen Philosophie beschränkt sich auf eine unterschiedliche Fassung der Einheit dieses Gegensatzes. Nichts anderes als eine spezifische Ausprägung von ihm liegt in Kants durch die Überschwänglichkeit des Idealismus gekennzeichnete Bewusstseinsform vor.

In dieser spezifischen Ausprägung der Einheit des Gegensatzes schlägt sich auch die oben schon beschriebene ideelle Annäherung der unterschiedlichen ökonomisch-gesellschaftlichen Entwicklungen in England und Deutschland nieder. Die Einheit in Kants Philosophie wurde schon als eine »seinssollende« bestimmt, deren Verwirklichung aus moralischen Gründen gefordert, aber niemals erreicht werden kann. Die Art, in der sich Kant um die Einheit bemüht, lässt sie gegenüber dem Gegensatz in den Hintergrund treten. Zeichnet diese Dominanz des Gegensatzes Kant als deutschen Philosophen der französischen Revolution, d. h. seine Philosophie als ideellen Ausdruck der vorrevolutionären Verhältnisse in Frankreich aus, so besitzt Hegels Philosophie nachrevolutionären Charakter, weil die Einheit in ihr das Dominierende ist, insofern sie selbst in der Form des absoluten Geistes als Prozess begriffen wird, worin der Gegensatz ebenso sehr gesetzt wie aufgelöst wird.

Für eine Erklärung von Kants Philosophie als ideellem Ausdruck eines bestimmten Entwicklungsstandes der bürgerlichen Gesellschaft muss die unbewusste Weise, in der in ihr die bürgerliche Gesellschaft gegenwärtig ist, von einer bewussten unterschieden werden. Die Frage, wie die bürgerliche Gesellschaft ihrer ökonomischen Struktur nach bewusst in seiner Philosophie gegenwärtig ist, bezieht sich auf die Bedeutung, die die ökonomisch-gesellschaftlichen Bestimmungen (Arbeit, Geld, Tausch usw.) in Kants Selbstverständnis besitzen, und auf die Bedeutung, die er selbst der politischen Ökonomie für die Philosophie einräumt.

Angesichts von Kants Geringschätzung der politischen Ökonomie ist es erlaubt - abgesehen von der Verdrehtheit, in der sich in der theoretischen und praktischen Philosophie ein Wissen von Natur und Gesellschaft dokumentiert -, pauschal folgendes festzuhalten. Sowohl die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie als auch die Versuche, zwischen beiden, d. h. dem Gebiete der Freiheit und dem der Natur

einen Übergang zu entwickeln, entziehen sich in ihrer Determiniertheit durch die ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse Kants Zugriff. Kant greift die bürgerliche Gesellschaft nicht als solche, sondern erst in der moralischen und rechtlichen Potenz auf, während er sie, soweit er sie ihrer ökonomischen Struktur nach überhaupt im Blick hat, auf die Seite der Natur schlägt.

Dass die bürgerliche Gesellschaft Kants Nachfolgern noch Probleme aufgibt, die sie trotz der revolutionären und nachrevolutionären Ereignisse in Frankreich nicht lösen, ist die Basis für die oben als Ausprägung eines Ausgangspunktes angesprochene Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie als einer Weiterentwicklung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Denken. Kants Philosophie ist das auf bestimmte Weise vorstrukturierte Gedankenmaterial, an das diejenigen anknüpfen, die sich aufgrund der realen Veränderungen mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit auseinandersetzen. Aufgrund der Erfahrungen, die sie hierbei machen, erwerben sie ein kritisches Verhältnis zur Philosophie Kants. Sie erkennen in Kants Philosophie über das hinaus, was diese ihrer Meinung nach als Ausdruck ihrer Zeit explizit auf den Begriff gebracht hat, eine geheime, vorwärtsweisende Absicht, die Fichte einmal als den Geist der Kantschen Philosophie im Unterschied zu ihr als Buchstabe bezeichnet hat.

Hegel wird im Zuge seiner Beschäftigung mit den nachrevolutionären Ereignissen in Frankreich und Deutschland zu einer alle anderen Philosophien weit in den Schatten stellenden Beschäftigung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit geführt, durch die er auch eine von keinem andern erreichte Weiterentwicklung der Kantschen Philosophie zuwege bringt. Die verschiedene Etappen durchlaufende Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie schlägt sich allerdings nicht in einer Infragestellung der Einheit des Gegensatzes nieder, sondern lediglich in ihrer auf die Auflösung des Gegensatzes nach der Seite des Denkens hinauslaufenden Umgestaltung. Hegel hat weder am Anfang noch am Ende seiner Beschäftigung mit der politischen Ökonomie, wie G. Rohrmoser behauptet, die Dialektik der Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft voll im Blick, sondern bewegt sich stets innerhalb der durch die Einheit des Gegensatzes gekennzeichneten verkehrten Auffassung von der Wirklichkeit.

Die Kantsche Philosophie stellt Hegel angesichts der französischen Revolution und ihrer Auswirkungen vor das Problem der Verwirklichung der von Kant bloß angestrebten Einheit des Gegensatzes. In seiner durch die französische Revolution initiierten Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit gelangt Hegel schließlich (im »System der Sittlichkeit«) auf einen Stand, der mit dem der klassischen Ökonomie vergleichbar ist. Die französische Revolution und die mit ihr einsetzende Erkenntnis ökonomisch-gesellschaftlicher Probleme gibt einerseits den Anstoß, Kants Bemühungen um eine Einheit von Natur und Geschichte fortzusetzen, andererseits aber ist die von einem bestimmten Punkt an mit Hilfe von Smith und Stuart (Ricardo?) geführte Aneignung der bürgerlichen Gesellschaft vorgängig durch die Einheit des Gegensatzes geprägt. Die Auseinandersetzung verbleibt voll und ganz

im Horizont der Einheit des Gegensatzes und dient der Lösung jener Probleme, die sich aus der von Kant gegebenen Form dieser Einheit ergeben.

Soweit die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit durch die Einheit des Gegensatzes determiniert ist, zeigt sich dies darin, dass die Nachfolger Kants die Lösungsmöglichkeiten der die Einheit des Gegensatzes betreffenden Probleme realisieren, die mehr oder weniger versteckt in Kants Philosophie bereits enthalten sind. Aufgrund der schon die Kantsche Form der Einheit des Gegensatzes charakterisierenden Verselbständigung des Denkens gegenüber der Natur wird das Problem der Verwirklichung dieser Einheit so gestellt, dass seine Lösungsmöglichkeiten sich nur als Möglichkeiten präsentieren, den Gegensatz nach der Seite des Denkens aufzulösen.¹⁸

Die Bemühungen um die Auflösung des Gegensatzes und die Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit bedingen sich gegenseitig. Ohne diese Auseinandersetzung konnten die durch die Kantsche Philosophie vorbestimmten Bemühungen um eine Überwindung des in ihr in veränderter Weise wieder auferstandenen Dualismus von Descartes' Philosophie nicht in Gang gesetzt werden. Diese Wechselwirkung, innerhalb derer eine verkehrte Auffassung von der Einheit von Natur und Geschichte sich maßgeblich in der Auseinandersetzung mit der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit geltend macht, ist nur möglich auf Basis eines Entwicklungsstandes der bürgerlichen Gesellschaft, der noch keine adäquate Einsicht in deren innere Natur erlaubt.

Zu der spezifischen Ausprägung, welche Kant der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist gibt und seine Philosophie als Ausgangspunkt charakterisiert, wurde schon festgehalten, dass die Einheit als keiner sicheren Erkenntnis zugängliche, wohl aber aus moralisch-praktischen Gründen zu fordernde, hinter dem wirklichen, durch die Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie gekennzeichneten Gegensatz zurücktritt. Was hiermit gemeint ist, findet seine Erklärung mit dem Nachweis des Sachverhalts, dass Kants Philosophie durch einen Widerspruch zwischen Geist (Vernunft) und Natur bestimmt ist, der nur eine unzulängliche, aus einem unendlichen Progress bestehende Lösungsbewegung findet. Hegels Philosophie als dem Abschluss der neueren deutschen Philosophie dagegen ist als spezifische Ausprägung der Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist dadurch gekennzeichnet, dass der Widerspruch zwischen Natur und Geist deswegen eine vollständige und in sich abgeschlossene Lösungsbewegung findet, weil das zum absoluten Geist aufgespreizte menschliche Denken über die ihm entgegengesetzte Natur sich mit sich selbst vermittelt.

Kant macht den Widerspruch einmal im Interesse seiner Vermeidung thematisch, zum andern aber erkennt er ihn unter der Hand gerade dann an, wenn er die Einheit von Vernunft und Natur nach der Weise des unendlichen Progresses bestimmt. Ein wesentlicher Bestandteil eines umfassenden Herleitens der Kantschen Philosophie aus

¹⁸ Vgl. hierzu: Dieter Wolf. Hegel und Marx. a. a. o., Kapitel 1, 3.1

den unentwickelten Verhältnissen in Deutschland vor dem Hintergrund der weiterentwickelten in England und Frankreich müsste darin bestehen nachzuvollziehen, wie Kant mehr und mehr ein Bewusstsein davon gewinnt, dass die englischen und französischen Philosophen, die wie er im Zeichen einer auf ihre Selbständigkeit pochenden Vernunft die natürliche und gesellschaftliche Welt begreifen, sich unbewusst in einen Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit verstricken. Dass Kant einerseits sich innerhalb der Grenzen jener Theorien bewegt, aber dennoch andererseits dazu kommt, den besagten Widerspruch zwecks seiner Vermeidung ans Licht zu bringen, führt ihn zu einer die Selbständigkeit der Vernunft weitertreibenden Trennung von Natur und Geschichte.

Für die Einsicht in die die Genesis seiner Philosophie bestimmenden Widersprüchlichkeit zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist außer Kants gründlicher, mit großer Sachkenntnis geführter Aneignung der Newtonschen Physik die kritische Auseinandersetzung mit Rousseaus politischer Philosophie ausschlaggebend. Rousseau ist vor allem mit der Lösung unterschiedlicher Probleme des gesellschaftlichen Lebens beschäftigt. Ohne sich groß mit der Newtonschen Physik und dem Problem ihrer Übertragung auf das gesellschaftliche Leben zu bemühen, sieht er in der Moral und in der von dieser untrennbaren Freiheit der einzelnen Individuen die Grundlagen einer neuen Gesellschaftsordnung. Die Art und Weise, in der Rousseau für die Verwirklichung der Moral die Freiheit des Willens fordert, führt Kant zu einer kritischen Distanzierung von allen Theorien, die Newtons physikalische Theorie auf die Moral (Gesellschaft) übertragen.

Entweder verstricken sich für Kant diese Theoretiker in den Widerspruch zwischen Natur (Notwendigkeit) und Gesellschaft (Freiheit) und wissen nicht, wovon sie reden, wenn sie das Wort Freiheit im Munde führen, oder sie halten die Freiheit für einen falschen Schein, dem derjenige erliegt, der sich über die empirische Bedingtheit seines Willens im Unklaren ist.

Für Kant kristallisiert sich in seiner philosophischen Entwicklung die Aufgabe heraus, die im gesellschaftlichen Bereich sich durch Freiheit auszeichnende Vernunft in Einklang zu bringen mit derselben Vernunft, in der sich in ihrem Verhalten zur Natur die Wirklichkeit als ein kausalmechanistischer Zusammenhang darstellt. Im Zuge der Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit in den Naturprozess oder ins menschliche Denken wird der Gegensatz von Vernunft und Natur erzeugt. Innerhalb dieses Gegensatzes kann die Freiheit, die ihre reale ökonomische Basis in der Warenzirkulation hat und den Menschen als übersinnliches, gesellschaftliches Wesen betrifft, nicht anders erscheinen als in Form der Unabhängigkeit von der Natur als dem durch die mathematisch-physikalischen Methoden erschlossenen „Reich der Notwendigkeit“.

Hinter der Kopernikanischen Wende, mit der Kant seine eigene erkenntnistheoretische Position umschreibt, verbirgt sich die in der Auseinandersetzung mit Rousseaus Freiheitsbegriff gipfelnde Auseinandersetzung mit den Theorien, die im Zeichen der Moral die Gesellschaft interpretieren. Der kopernikanischen Wende gemäß,

richtet sich die Erkenntnis nicht nach den Dingen, sondern die Dinge nach der Erkenntnis. Man kommt, wenn es um die Erkenntnis der Natur geht, zu völlig falschen Überlegungen über ihren Ursprung, wenn man nicht sieht, dass es Kant in der Kritik der reinen Vernunft um eine Begründung der Naturerkenntnis geht, die ohne Einbeziehung des gesellschaftlichen Zusammenhangs überhaupt nicht zu geben ist. Die kopernikanische Wende vollzieht Kant nicht aufgrund seiner Beschäftigung mit Newtons Physik, sondern aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Crusius, Hutcheson und schließlich Rousseau. Kant wird vermittelt über das Freiheitsproblem auf die Widersprüchlichkeit gestoßen, die sich hinter der Übertragung der Methode der Newtonschen Physik auf die Gesellschaft verbirgt. Aufgrund der darin zum Ausdruck kommenden Vermischung von Vernunft und Sinnlichkeit, die schon innerhalb der Naturerkenntnis selbst auftreten muss, sieht sich Kant gezwungen, die Erkenntnis der Natur, die durch Newtons Physik repräsentiert wird, *neu zu begründen*.

Sowohl die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft als auch die daraus resultierende Trennung von erkennbarer Erscheinung und unerkennbarem Ding an sich sind Ausdruck von Kants Bemühungen, den Widerspruch zwischen Natur und Geist, zwischen Notwendigkeit und Freiheit zu vermeiden. Kants Aneignung des aus England und Frankreich überlieferten Gedankenmaterials kulminiert geradezu in der Entdeckung dieses Widerspruchs. Die durch die drei Kritiken geprägte Umgestaltung der Kantschen Philosophie ist durch nichts anderes als durch das Bemühen geprägt, den von den andern Theoretikern nicht durchschauten Widerspruch zu vermeiden. Die Bedeutung, welche die Auseinandersetzung Kants mit der revolutionären Grundidee Rousseaus innerhalb der Entwicklung seiner Philosophie spielt, kann nicht mehr gewürdigt werden als dadurch, dass durch sie Kant auf jenen Widerspruch aufmerksam gemacht wird. Solange sich Kant noch im Horizont der aus England überlieferten Moralphilosophie bewegt, spielt für ihn, was die Rezeption der moralischen Vorstellungen von Hutcheson beweist, die Freiheit noch längst nicht die später seine ganze Philosophie prägende Rolle. Der von Hutchesons Moralphilosophie zu der Vorstellungswelt von Rousseaus »Emile« stattfindende Übergang der ideeller Ausdruck vorrevolutionärer Verhältnisse in Frankreich ist, ist für Kant von großer Bedeutung. Dieser Übergang verhilft ihm, der selbst nur unter noch weniger weit entwickelten Verhältnissen in Deutschland lebt, dazu, mit der Aufdeckung des Widerspruchs zwischen Physik und Moral, zwischen Natur und Gesellschaft eine durchaus zutreffende Kritik an bestimmten Theorien in England zu üben, die ideeller Ausdruck viel weiter entwickelter bürgerlicher Verhältnisse sind.

Der »unendliche Progress« als Bewegungsform der Kantschen Philosophie

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie Kant unter Zugrundelegung der praktischen Philosophie den Widerspruch zwischen Natur und Vernunft durch das Begreifen ihrer Einheit als einem unendlichen Progress nicht, wie er selbst glauben machen will, vermieden, sondern gerade anerkannt hat.

Dass es sich bei Kants Philosophie um eine von unterentwickelten gesellschaftlichen Verhältnissen aus geführte Auseinandersetzung mit dem aus England und Frankreich überlieferten Gedankenmaterial handelt, kommt auf eigentümliche Weise in der Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie zum Ausdruck. Geht es, wie in der theoretischen Philosophie schlechthin, um Erkenntnis, die für Kant immer eine der sinnlich-natürlichen Welt ist, so geht es nicht um gesellschaftliches Handeln, und geht es, wie in der praktischen Philosophie um das gesellschaftliche Handeln, welches für Kant immer ein moralisches ist, dann geht es nicht um Erkenntnis. Hinter der Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie verbirgt sich auf eine noch zu bedenkende Weise die Trennung von Handeln und Erkennen. Während in der theoretischen Philosophie die Bedingungen der Möglichkeit der durch Newton repräsentierten Naturerkenntnis freigelegt werden, kommt in der praktischen Philosophie Erkenntnis nur vor, insofern das Handeln, welches selbst nicht auf die Erkenntnis der Welt aus ist, zurückgeführt werden soll auf empirisch nicht bedingte, a priori in der menschlichen Vernunft liegende Beweggründe des Willens. Für Kant ist der Begriff der Kausalität, um den es auf dem Gebiete der Moral zu tun ist, ein »durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter«¹⁹. Er ist aber im Gegensatz zum Begriff der Kausalität, wie ihn die theoretische Vernunft für die Natur entwickelt, aller schlechthin auf empirische Wirklichkeit ausgerichteten Erkenntnis entzogen.

Da die Kausalität in der Welt moralisch handelnder Wesen eine der Freiheit ist, besteht das kritische Geschäft der praktischen Philosophie darin, »Gründe ausfindig« zu machen, um »zu beweisen«, dass »diese Eigenschaft« der Freiheit »den menschlichen Willen (und so auch den Willen aller vernünftiger Wesen) in der Tat zukomme (.)«. Für Kant wird hierdurch »nicht allein dargetan, dass reine Vernunft praktisch sein könne, sondern dass sie allein und nicht die empirisch-beschränkte unbedingterweise praktisch sei.«²⁰ Für die theoretische Philosophie ist die reine Vernunft als Bestimmungsgrund allen Geschehens und allen menschlichen Wollens eine empirisch bedingte, während sie für die praktische Philosophie dagegen eine sich auf sich selbst beziehende empirisch unbedingte ist. Der praktischen Philosophie geht es um die Beweggründe des Willens, wobei die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Unterscheidung von Empirischem und Nichtempirischem gerichtet ist. Die praktische Vernunft hat für Kant objektive Realität, »als es nur auf das Wollen ankommt«.²¹

Die Aneignung der Natur reduziert sich für Kant auf den theoretischen Nachweis der Bedingungen der Naturerkenntnis im Sinne der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft. Die Erkenntnis der Natur ist unabhängig von allem praktischen Verhalten zur Natur in der gesellschaftlichen Arbeit. Was hinsichtlich der Naturerkenntnis aus der gesellschaftlichen Arbeit zu erklären ist, erklärt Kant aus dem

¹⁹ Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von Karl Vorländer, Hamburg 1959, S. 16.

²⁰ Ebenda, S. 16 f. 3 3 Ebenda, S. 16.

²¹ Ebenda

Erkenntnisvorgang selbst. Was das menschliche Verhalten zur Natur anbelangt, geht für Kant das Handeln im Erkennen auf. Der Mensch würde gottähnlich die Natur erkennen, wenn er sie selbst geschaffen hätte. Da dies aber nicht der Fall ist und die Natur der menschlichen Vernunft als ein von ihm nicht geschaffener Bereich vorausgesetzt ist und Kant das praktische Verhalten der Menschen zur Natur von ihrer Erkenntnis ausschließt, ergibt sich für ihn eine Einschränkung der Erkenntnis der Natur. Haben die Menschen die Natur nicht selbst geschaffen, so ist die Natur erstens für sie prinzipiell, so wie sie an sich ist, nicht erkennbar, und zweitens ist das, was an ihr erkennbar ist, unter Abstraktion von allem praktischen Verhalten der Menschen zur Natur allein dem der Natur selbständig gegenübergestellten Erkenntnisvorgang geschuldet.

Das Ausschließen des praktischen Verhaltens zur Natur als Bedingung der Erkenntnis geht mit der Auflösung der Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins menschliche Denken einher. Daher muss dieses in verdrehter Weise für Kant Leistungen vollbringen, die der Mensch als in gesellschaftlichem Zusammenhang stehendes, die Natur sich praktisch aneignendes Wesen vollbringt. Müssen die Bedingungen der Erkenntnis der Natur im Denken selbst, d.h. in der menschlichen Vernunft gesucht werden und nicht in der gesellschaftlichen menschlichen Arbeit, in der es um den Zusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen geht, so bedeutet dies, dass auch die Erkenntnis der Natur in verwandelter Form als eine Weise von Arbeit begriffen wird. Der Mensch erkennt allgemein gesprochen die Natur, weil er selbst als Naturwesen sich in gesellschaftlichem Zusammenhang mit anderen Menschen praktisch die Natur aneignet, d.h. in solchen Verhältnissen sich die Natur aneignet, aus denen sich sein Denken entwickelt. Dies erscheint bei Kant in verkürzter Weise in dem Sachverhalt, demzufolge die Vernunft in der Natur nur dasjenige erkennt, *was sie selbst nach ihren eigenen Entwürfen hervorbringt*. Indem die Vernunft den Bereich der Erscheinungen durch allgemeine Gesetze bestimmt, begegnet dem Menschen die Wirklichkeit als Natur. Dass der Mensch die Natur deswegen erkennt, weil er sie sich in der gesellschaftlichen Arbeit praktisch aneignet, erklärt Kant aus einer veränderten Methode der Denkungsart, die sich dadurch auszeichnet, »dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen«.²²

Wenn die menschliche Vernunft zwar die Natur nicht geschaffen hat, aber dennoch nur erkennt, was sie selbst hervorzubringen weiß, indem sie der Natur die allgemeinen Gesetze vorschreibt und den Dingen die Form der Gegenständlichkeit überhaupt gibt, dann entsteht ein Unterschied zwischen dem, was die Natur unabhängig von der menschlichen Vernunft ist, und dem, was sie für diese ist. Sofern die Natur von der menschlichen Vernunft nicht erkannt wird, wird sie von Kant als das hinter der Welt der empirisch-sinnlichen Erscheinungen verborgene »Ding an sich« vorgestellt.

Zwar ist jede Naturwissenschaft in ihrem Verlauf von der Entfaltung der gesellschaftlichen Potenzen der Arbeit abhängig und als solche nur aus dieser zu

²² Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956, S. 21 (B XVIII).

erklären, weil das Denken als ideellem Ausdruck aus dem doppelten Verhalten der Menschen zueinander und zur Natur hervorgeht. Für ein erfolgreiches Funktionieren der Naturwissenschaft ist es aber nicht erforderlich, dass die Theoretiker auf den maßgeblich durch gesellschaftliche Arbeit bestimmten Zusammenhang von Natur und Geschichte als auf die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis rekurrieren. Indem Kant aber in der Kritik der reinen Vernunft eine *Begründung* der Naturerkenntnis liefert, bewegt er sich immer schon auf der Ebene, auf der es um eine solche umfassende Erklärung des Verhaltens des Menschen zueinander und zur Natur geht (d. h. um den Gesamtzusammenhang von Natur-, Gesellschafts- und Denkformen), und macht diese, wie verdreht auch immer, thematisch.

Kant selbst glaubt, wie die Trennung von Natur und Gesellschaft beweist, die Erkenntnis der Natur gründe, unabhängig vom bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang, in einer sich rein theoretisch verhaltenden, ihren Selbstbestand gegenüber der Natur bedenkenden Vernunft. Es entgeht Kant, dass er, indem er die Bedingungen der Möglichkeit der Naturerkenntnis aufdeckt, in verdrehter Weise Bestimmungen gesellschaftlicher Arbeit in die Erkenntnistätigkeit integriert: Nicht weil er wie Newton selbst praktisch tätiger Naturwissenschaftler ist, sondern weil er eine Begründung der Naturwissenschaft gibt, beruft sich Kant auf den *Entwurfcharakter der Vernunft*, demgemäß sie nur das erkennt, was sie selbst produziert hat.

Die Kehrseite einer von der gesellschaftlichen Wirklichkeit unabhängigen Begründung der Naturerkenntnis als der Konstitution dessen, was den Menschen als Reich der Notwendigkeit begegnet, ist die Auffassung von der Gesellschaft als einem davon unabhängigen Reich der Freiheit. Das Sittengesetz dokumentiert als Faktum der Vernunft die Freiheit des menschlichen Willens. Frei handelt der Mensch nur, wenn das Sittengesetz den Bestimmungsgrund seines Willens ausmacht. Im Handeln aber verstrickt sich der Mensch in Ereignisse der sinnlich-natürlichen Welt. In ihr ist er der Naturkausalität unterworfen, insofern die Beweggründe seines Handelns die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse sind. Vom moralischen Standpunkt aus gesehen, erscheint die sinnlich-gegenständliche Welt als eine ungeordnete Mannigfaltigkeit einzelner sinnlicher Bedürfnisse. Soweit die Handlungen ihren Beweggrund in der Befriedigung der Bedürfnisse haben, erscheinen sie vor dem Richterstuhl der Moral als »knechtisch und blind«.

Der Mensch ist nach Kant nur dann frei, wenn er das Sittengesetz befolgt, d. h. aus Achtung davor handelt. Dies kann er kraft dessen, dass er ein vernunftbegabtes Wesen ist, welches sich das Sittengesetz als die Ursache seines Handelns vorstellig machen kann. Im wirklichen Handeln aber kommt der Mensch als sinnlich-natürliches Wesen ins Spiel, als welches er zur Unfreiheit verdammt ist und den Naturgesetzen gehorchen muss. Den Widerspruch zwischen dem Menschen als einem mit einem freien Willen begabten und gleichzeitig einem der Naturgesetzlichkeit unterworfenen natürlichen Wesen vermeidet Kant nur, indem er Notwendigkeit und Freiheit auf unterschiedliche Hinsichten verteilt. In der Hinsicht, in der der Mensch ein sinnlich-natürliches Wesen ist, ist er nicht frei, sondern den Naturgesetzen unterworfen. In der Hinsicht, in der der

Mensch als mit Vernunft begabtes Wesen auftritt und von ihm als sinnlich-natürlichem Wesen abstrahiert wird, ist er dagegen frei. Zugleich aber muss Kant, womit die Anerkennung des Widerspruchs beginnt, zugeben, dass das gegenüber der sinnlich-natürlichen Welt fixierte, übersinnliche Sittengesetz dann zu einer inhaltsleeren, die Freiheit auf ein bloßes Hirngespinnst herab bringende Formel ausartet, wenn der Mensch nicht tatsächlich handelt, um die zur Aufrechterhaltung seiner Existenz notwendigen Bedürfnisse zu befriedigen. In die Welt der sinnlichen Erscheinung verstrickt, ist es aber um die Freiheit geschehen. Wie das Allgemeinsetzen der das Handeln bedingenden Maximen als Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung ohne Bezug auf das wirkliche Handeln sinnlos ist, so verkommt die Freiheit zu einem leeren Wort, wenn sie als Unabhängigkeit von der Natur gefasst werden muss und dieser gegenüber selbständig für sich festgehalten wird. Bleibt der Mensch nicht nur beim bloßen Sollen stehen, sondern handelt wirklich aus Achtung für das Sittengesetz, wodurch er allein die Freiheit vor dem Schicksal bewahren kann, ein bloßes Hirngespinnst zu sein, dann erweist sich der Mensch gerade als ein dem Determinationszusammenhang der empirischen Ereignisse unterworfenen unfreies Wesen.

Von dieser Art ist der Widerspruch, der Kants Philosophie prägt und den Kant weder vermeiden noch in einer über den unendlichen Progress hinausgehenden Weise lösen kann.

Wenn Kant das Verhältnis von Freiheit zur Notwendigkeit, von allgemeiner Gesetzgebung zu den einzelnen, voneinander verschiedenen Maximen im Hinblick auf die wirkliche menschliche Praxis betrachtet, dann ist er auch gezwungen, die Ebene zu verlassen, auf der er in formal logischer Manier den Widerspruch durch die Verteilung auf verschiedene Hinsichten glaubte vermeiden zu können.

Insofern sich im Sittengesetz die Freiheit des Willens bekundet und insofern dagegen die Maximen zur Sinnenwelt gehörige Bestimmungsgründe des Willens sind, hat der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit auch die Form des Widerspruchs zwischen der in der Allgemeinheit des Sittengesetzes bestehenden Qualität und der durch die sinnliche Vielfalt der menschlichen Bedürfnisse bedingten *Quantität* der Maximen. In der allgemeinen Gesetzgebung ist aller empirisch bedingter Unterschied zwischen den Maximen ausgelöscht. Dass sich das Sittengesetz als Bestimmungsgrund allen Handelns durchsetzen soll bedeutet, dass die vielen voneinander verschiedenen Maximen dadurch einander gleichgesetzt sind, dass von ihnen verlangt wird, ohne Rücksicht auf den jeweils verschiedenen sinnlichen Charakter als Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung zu dienen.

Die Maxime ist ein Bestimmungsgrund des Willens, der auf die Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses des Menschen aus ist und insofern ein Bestandteil der sinnlich-natürlichen Welt. Das Sittengesetz ist seiner Form nach, d.h. in seiner qualitativen Allgemeinheit schrankenlos. Es gibt keine Maximen, die nicht durch das Sittengesetz in ihrer moralischen Bedeutung repräsentiert wird. Wenn der Mensch nach Maximen seines Willens handelt, die Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung sind, so gibt es aufgrund der unendlichen Vielheit sinnlich-konkreter Bedürfnisse aber immer

noch eine Unzahl von Maximen, die von der Vereinnahmung durch das Sittengesetz verschont geblieben sind, also noch keinen moralischen Wert besitzen. Dieser Widerspruch zwischen der mit seiner Form gegebenen Schrankenlosigkeit des *qualitativ* bestimmten Sittengesetzes und seine *quantitative*, nicht alle Maximen erreichenden Schranke treibt den moralisch gesinnten Menschen zu endlosen Verwandlungen seiner Maximen in Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung. Mit jeder Maxime, die sich einer solchen Allgemeinsetzung für fähig erweist, stößt der Mensch auf eine neue, die diese Verwandlung in eine allgemeine noch nicht durchgemacht hat. Im Befolgen des Sittengesetzes muss jeder, um die Maximen in ihrer ganzen Totalität zum Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung zu machen, über jede quantitative Grenze, d.h. über eine bestimmte Anzahl von Maximen, hinausgehen. Sobald er aber eine bestimmte Grenze überschritten hat, steht er schon wieder vor einer neuen, über die er auch wieder hinausgehen muss, und so fort. Der Prozess der Versittlichung der Maximen besitzt keine immanente Grenze, er hat kein Maß in sich, sondern ist endlos. Jedes in ihm erreichte Ziel ist nur wieder ein neuer Anfang. Die allgemeine Form der Gesetzgebung wird den sinnlich einzelnen Maximen gegenüber festgehalten und insofern zum Selbstzweck gemacht, als alle konkreten Bedürfnisse nur dann befriedigt werden sollen, wenn die entsprechenden Maximen zu Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung taugen.

Die Aufforderung, die Maximen zu Prinzipien einer allgemeinen Gesetzgebung zu machen, bedeutet nichts anderes als sie in eine Form zu bringen, in der sie gesellschaftlich anerkannt sind. Die Form des Gesetzes ist gleichsam die gesellschaftliche Einheit der auf einen bestimmten, sinnlich-natürlichen Inhalt ausgerichteten Maximen. Das Sittengesetz, das die moralisch-gesellschaftliche Einheit der Maximen ist, wird als eine den Maximen und damit der ganzen sinnlich-natürlichen Welt gegenüber verselbständigte Qualität der Vernunft festgehalten. Zwischen den Maximen und ihrer im Sittengesetz gegebenen Einheit besteht stets eine Differenz, die zu überbrücken der sittliche Auftrag des Menschen ist. Eine noch nicht von Hause aus moralische, sondern sinnlich-natürliche, auf die Befriedigung individueller und eigennütziger Bedürfnisse ausgerichtete Welt soll erst noch durch die Menschen, die sich ausdauernd um die Befolgung des Sittengesetzes bemühen, moralisch gemacht werden.

Gegenüber dem allgemeinen Sittengesetz als Einheit fallen die Bestimmungsgründe, aus denen der Mensch handelt, in die sinnlich bedingte Vielheit einzelner Maximen auseinander. Kein menschliches Wesen vermag die Differenz zwischen der Einheit des Sittengesetzes und der Vielheit der Maximen aufzuheben. Die Erfüllung des Sittengesetzes erweist sich als ein unendlicher Progress, worin eine Maxime nach der andern als allgemeiner Bestimmungsgrund des Handelns genommen wird, wobei eine Vielheit von Maximen übrig bleibt als bloße, der sinnlich-natürlichen Welt angehörige Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns.

Durch die Trennung des im Sittengesetz gegebenen Übersinnlich-Allgemeinen von den in den Maximen gegebenen Sinnlich-Einzelnen muss Kant das Verhältnis beider

zueinander, wie oben auseinandergesetzt, unter dem Aspekt der quantitativen Vollständigkeit als einen unendlichen Progress betrachten.

Randbemerkung zur Bewegungsstruktur des Übergangs von Kant zu Hegel als Idealistisch verdrehter Ausdruck des „Übergangs vom Geld ins Kapital“ ist.

Da »Qualität« und »Quantität« von Kant als Kategorien der theoretischen Vernunft abgehandelt werden und es das Problem der Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft gibt, sei angemerkt, dass beide Kategorien nicht mehr bedeuten sollen als das, was im Vollzuge der Explikation des »unendlichen Progresses« über sie gesagt wird.

Würde der Übergang von Kant zu Hegel ungleich genauer analysiert werden, als es in dieser Untersuchung getan wird, dann würde sich zeigen, dass er seiner Bewegungsstruktur nach der idealistisch verdrehte Ausdruck des Übergangs vom Geld ins Kapital ist. Der im Geld als Geld bzw. in der dritten Geldbestimmung bestehende Widerspruch zwischen der Qualität und der Quantität des Geldes findet in dem die lebendige Arbeit sich unterordnenden Kapital seine konkreteste Lösungsbewegung. Dagegen wird dieser Widerspruch zwischen Qualität und Quantität im unendlichen Progress der Schatzbildung nicht gelöst. Kant verhält sich als »Sachwalter« des Sittengesetzes zu Hegel als dem »Geschäftsführer« des absoluten Geistes wie der Sisyphusarbeit verrichtende Schatzbildner zu dem die Arbeitskraft ausbeutenden, unbezahlte Mehrarbeit einstreichenden Kapitalisten.

In dem Systemfragment »Geist des Christentums und sein Schicksal« greift Hegel auf die Schatzbildung zurück, um das Nicht-Lösbarkeit des seiner Meinung nach die Kantische Moralphilosophie prägenden Widerspruchs zwischen Natur und Vernunft zu verdeutlichen. Für Hegel ist ein »durchaus nur moralischer Mensch ... ein Geiziger, der sich immer Mittel zusammenscharrt und bewahrt, ohne sie zu genießen ... «²³ Für Hegel zeichnet sich die »Moralität ohne Liebe« dadurch aus, dass in ihr »das Einzelne ... als ein Ausgeschlossenes, Entgegengesetztes vorhanden (.)«²⁴ ist, und der Mensch niemals dazu kommt das zu sein, was er sein soll: »Das Sein-Sollen muss freilich dann ein unendliches Streben sein, wenn das Objekt schlechthin nicht zu überwinden ist, wenn Sinnlichkeit und Vernunft- oder Freiheit und Natur, ober Subjekt und Objekt- so schlechterdings entgegengesetzt sind, dass sie absoluta sind.«²⁵ Der im Streben nach dem höchsten Gut unauflösliche Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit findet in der »Liebe« eine erste Lösungsbewegung. In dieser ist der unendliche Progress der »moralischen Schatzbildung«, worin die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit auf Dauer gestellt wird, soweit aufgehoben, dass Hegel von ihr sagen kann. »Die Liebe selbst spricht kein Sollen aus; sie ist kein einer Besonderheit entgegengesetztes

²³ G.W.F. Hegel, Theorie Werkausgabe, Frankfurt/Main 1971, Bd. I, S. 308 f.

²⁴ Ebenda

²⁵ Ebenda

Allgemeines; nicht eine Einheit des Begriffs, sondern Einigkeit des Geistes, Wirklichkeit; ... denn in der Harmonie ist das Besondere nichtwiderstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie; ... erst durch die Liebe wird die Macht des Objektiven gebrochen, denn durch sie wird dessen ganzes Gebiet gestürzt;«²⁶ Der aber auch in der »Liebe« als einer »noch unvollständige(n) Natur«²⁷ unaufgelöste Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit findet seine endgültige Lösungsbewegung in der »Moral« (Reflexion) und »Liebe« vereinigenden »Religion.«

»Moral«, »Liebe« und »Religion« werden von Hegel in seiner frühen Schrift »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« in einer für die Überwindung der Kantschen Philosophie entscheidenden Weise als Prozesse gefaßt, in denen der Widerspruch zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in unterschiedlich entwickelter Form ebenso sehr gesetzt wie gelöst wird.

Inwiefern Hegel mit der »Moral«, der »Liebe« und der »Religion« auf mystisch verdrehte Weise solche Bewegungsstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft vorwegnimmt, wie sie mit der Ware, dem Geld und dem Kapital gegeben sind, darauf geht der Verfasser in einer demnächst erscheinenden Untersuchung über »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« ein.

Ohne einer Vermischung der Kategorien das Wort zu reden, dürfte vor dem hier angedeuteten Hintergrund deutlich geworden sein, dass »Qualität« und »Quantität« bei der Interpretation der Kantschen Philosophie gebraucht worden sind, in dem Bewusstsein ihrer sachlich zu rechtfertigenden Nähe zu dem in der dritten Geldbestimmung eingeschlossenen Widerspruch.

Zur oben angesprochenen Problematik der Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft sei nur folgendes festgestellt. Die Reihenfolge, in der die theoretische vor der praktischen Vernunft abgehandelt werden muss, und der hinsichtlich der systematischen Organisation der Kategorien bestehende Vorbildcharakter der »Kritik der reinen Vernunft« sind in der Forschung oft die Ursache dafür, das sich auch auf die Genesis der Kantschen Philosophie erstreckende Primat der praktischen Vernunft zu verkennen. Die . die oben schon angesprochene Bedeutung von Kants Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit für die Begründung der Naturerkenntnis wird übersehen.

Die Sorge um das eigene Wohl, um die Befriedigung mehr oder minder eigennütziger Bedürfnisse, kurz alles, was den Menschen als sinnlich-natürliches Wesen bewegt, fasst Kant unter der Bestimmung der Glückseligkeit zusammen. Davon wird die Tugend unterschieden, die dann vorliegt, wenn der Bestimmungsgrund des menschlichen Willens allein im Sittengesetz besteht. Die Einheit von der in der Vernunft gründenden

²⁶ebenda, S. 363

²⁷ebenda, S. 370

Tugend und der der sinnlich-natürlichen Welt angehörenden Glückseligkeit bezeichnet Kant als das höchste Gut.

Da der Mensch nur frei ist, wenn er aus Achtung für das Sittengesetz handelt, d.h. wenn er sich als moralisches Wesen verhält, so muss innerhalb dieser Einheit von Tugend und Glückseligkeit die letztere als eine Folge der ersteren auftreten. Mit der Befolgung des Sittengesetzes realisiert der Mensch nach Kant die Selbständigkeit der Vernunft gegenüber der Natur, insofern er hiermit die im Sittengesetz sich bekundende Freiheit als Ursache der Gegebenheiten in der Sinnenwelt annimmt. So wenig der Mensch als sinnlich-natürliches Wesen außer Acht gelassen werden kann, so sehr muss auch bei allem Bemühen des Menschen um seine Sittlichkeit der Glückseligkeit Rechnung getragen werden. Nur darf die Glückseligkeit nicht zum Selbstzweck werden. Sie soll nach Kant erstrebt werden »unter der Bedingung eines allgemein gültigen Willens (sowohl für sich selbst als für andere)«. ²⁸ Die Glückseligkeit muss sich aufgrund der Bemühungen des Menschen um die Befolgung des Sittengesetzes einstellen. Er strebt dann nicht unmittelbar nach der Glückseligkeit, sondern er weist sich durch die zum Selbstzweck erhobene moralische Vervollkommnung der Glückseligkeit würdig. Da die Ereignisse, welche den Menschen zur Glückseligkeit verhelfen, entweder der Naturgesetzlichkeit unterworfen sind oder sich nach Regeln der Klugheit abschätzen lassen, sind die Erfolge zur Erlangung der Glückseligkeit, wenn man einmal von bestimmten Unwägbarkeiten menschlicher Willkür absieht, im Voraus kalkulierbar. Ganz anders ist es dagegen um den Erfolg der Verwirklichung des Sittengesetzes bestellt. Diesen vermag der Mensch deswegen nicht von vornherein sicherzustellen, weil er immer zugleich als sinnlich-natürliches Wesen, d.h. in einem der Sittlichkeit entgegengesetzten Bereich handelt. Das durchaus legitime Streben nach Glückseligkeit durchkreuzt ständig dasjenige, was der Mensch sich im Interesse einer moralischen Lebensführung vorgenommen hat.

Damit die Glückseligkeit in aller Vollständigkeit eine Wirkung der Freiheit auf die Begebenheiten der Sinnenwelt ist, muss für die ganze Natur angenommen werden, dass die Freiheit ihre Ursache ist. Natur und Freiheit, sinnliche und übersinnliche Welt sind, was auch schon die Kantsche Begründung der Naturerkenntnis gezeigt hat, nicht nur einander entgegengesetzte, gleichbedeutende Gebiete, sondern die durch die Freiheit ihren Sinn erhaltende moralisch-übersinnliche Welt ist als schöpferischer Grund der mathematisch-physikalischen Gesetzen unterworfenen empirischen Welt anzusehen. Die moralische Gesinnung richtet sich nur auf das Sittengesetz, welches von der Glückseligkeit unberührt, diese weder verheißt noch deren Möglichkeit bestreitet. Gegenüber seiner abstrakten, den menschlichen Willen als solchen betreffenden Allgemeinheit verhält sich das Sittengesetz gegen die empirische Weltordnung gleichgültig. Trotzdem aber soll, wie Kant mit dem höchsten Gut als Einheit von Tugend und Glückseligkeit entwickelt, zwischen der moralischen, sich um die

²⁸ Immanuel Kant, Nachlass. In: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preuss. Akademie d. Wiss., Berlin 1910, Bd. 19, 6989.

Befolgung des Sittengesetzes drehenden Gesinnung und der äußerlichen Weltordnung ein notwendiger Zusammenhang bestehen.

Die innere, notwendige Zusammengehörigkeit aber von Moralität und Sinnlichkeit und ihre gleichzeitige selbständige Existenz gegeneinander sind die Grundlage für ihren Widerspruch.

Die notwendige Zusammengehörigkeit geht von der Moralität aus, nach der sich, wie oben schon ausgeführt, die Ordnung der sinnlich-natürlichen Welt zu richten hat. Das einzelne menschliche Subjekt aber verfügt nicht über das Ganze der Natur, sondern nur über einzelne, bestimmte Bedürfnisse betreffende Maximen, die es, ohne den moralischen Erfolg der Handlung garantierten zu können, zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung macht. Sich in einem unendlichen Progress redlich um die sittliche Vollkommenheit zu bemühen, was nur möglich ist unter gleichzeitiger Berücksichtigung dessen, was die Glückseligkeit ausmacht, dies ist das Schicksal des Menschen als einem endlichen Wesen, das nur mit einer endlichen, d.h. an der sinnlich-natürlichen Ordnung der Welt seine Schranken findenden Vernunft ausgestattet ist. Dass die entgegengesetzten Seiten miteinander harmonieren, so dass die weltliche Ordnung als eine Folge der moralischen Gesinnung erscheint, dafür gibt es für den in den unendlichen Progress involvierten Menschen keine Garantie.

Der Mensch hat sich seine Vernunft nicht selbst gegeben, sondern findet sich schon immer als mit Vernunft begabtes Wesen vor, so wie für ihn das Sittengesetz schon immer als ein Faktum der Vernunft vorhanden ist. Ebenso steht dem Menschen als moralischem Wesen die Natur als eine durch den Verstand konstituierte, Naturgesetzen unterworfenen Welt der Erscheinungen gegenüber. Dieses ist gleichbedeutend damit, dass die Natur bei allem Anteil, den der Verstand an der Entstehung der Erscheinungen hat, der menschlichen Vernunft schlechthin als ein ihr entgegengesetzter Bereich gegenübersteht, über den sie als Ganzes nicht verfügen kann. Auf dieser Nichtverfügbarkeit des ganzen, die Glückseligkeit umfassenden Bereichs der Natur beruht der unendliche Progress, in den sich der Mensch dann verstrickt, wenn es ihm im Interesse der moralischen Vervollkommnung um die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit geht.

Im Folgenden soll der Zusammenhang zur Sprache gebracht werden, der zwischen der Organisation einer durchgehend rechtlich verfassten bürgerlichen Gesellschaft und der Beförderung des höchsten Gutes besteht. In der mit dem Staat identifizierten bürgerlichen Gesellschaft wird die Herrschaft des Eigennutzes der Menschen gebrochen. Sie werden gezwungen, in ihrem empirisch bedingten Verhalten gleichzeitig nach Maßgabe einer allgemeinen Gesetzgebung das Tun der anderen zu berücksichtigen. Damit liefert die Errichtung einer solchen Gesellschaft zugleich einen Beitrag zur Beförderung des höchsten Gutes. Dies verlangt vom Menschen nichts anderes, als dass er sein Streben nach Glückseligkeit als Folge seines Gehorsams gegen das Sittengesetz betrachtet. Der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit wird in der bürgerlichen Gesellschaft ebenso wenig aufgehoben, wie in der über die Legalität der öffentlichen Gesetzgebung hinausgehenden Bemühung um das höchste

Gut. Die bürgerlich verfasste Gesellschaft als ein Bereich, welcher der Beförderung des höchsten Gutes dient, ist auch für sich genommen ein von den Menschen anzustrebender, von Kant als ewiger Friedenszustand bezeichneter Idealzustand, wie es die Versöhnung von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut ist.

Das, was Kant als die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit begreift, lässt sich aus dem erklären, was er im Unterschied zur bürgerlichen, mit dem Staat gleichgesetzten Gesellschaft unter dem *Naturzustand* versteht. Während noch Hobbes den Naturzustand so massiv als einen Kampf aller gegen alle betrachtet, dass er den Menschen jegliche Soziabilität und Eigentumsfähigkeit abspricht, versteht Kant unter dem Naturzustand einen gesellschaftlichen Bereich, der trotz des Kampfes aller gegen alle ein provisorisches Anerkennen des Mein und Dein erlaubt. Naturzustand und Staat verhalten sich nicht zueinander wie ein vorgesellschaftlicher zu einem gesellschaftlichen Bereich. Vielmehr zeichnet sich der Staat in seiner Gesellschaftlichkeit vor dem Naturzustand durch dasjenige aus, was sich hinter dem Begriff des Bürgerlichen verbirgt. Hierunter ist vor allem die im allgemeinen Willen gründende, durch staatliche Zwangsgewalt allgemein verbindlich gemachte Anerkennung des Rechts auf Eigentum zu verstehen. Dass Kant hinsichtlich der vor allem durch die Warenzirkulation schon bestimmten Gesellschaftlichkeit den Naturzustand weiter fasst als dies Hobbes tut, geht darauf zurück, dass sich Kant hierbei mehr an Lockes Theorie orientiert, welche der ideelle Ausdruck eines höheren Entwicklungsstandes der kapitalistischen Produktionsverhältnisse ist, in dem sich die Warenzirkulation ungleich weiter verallgemeinert hat, als dies zu Hobbes Zeiten der Fall war.

Ein Gesetz, durch welches »das Mein und Dein« gesichert ist und das Kant ein »austeilendes« oder »peremptorisches Gesetz« nennt im Unterschied zum »provisorischen Gesetz« des Naturzustandes, kann es aufgrund der Vorherrschaft der empirisch bestimmten Neigungen nur geben, wenn die Menschen sich auch schon im Naturzustand unter Absehung von ihrer sinnlichen Natur als bloße Vernunftwesen zueinander verhalten.

Während der Naturzustand für den Kampf sinnlich bedingter, ihren unterschiedlichen Neigungen nachgehender Individuen steht, steht die Vernunft als das Vermögen, von der sinnlichen Seite der Wirklichkeit zu abstrahieren, für die in Form eines allgemeinen Willens auftretende Einheit. Nur in dieser illusorischen Form eines gemeinschaftlichen Willens kann es für Kant noch eine von der sinnlich-natürlichen Welt der Bedürfnisse verschiedene Gesellschaftlichkeit geben. Der gemeinschaftliche Wille und das Sittengesetz sind beide in ihrer Allgemeinheit Ausdruck der menschlichen Freiheit und geben die Grundlage ab für den bürgerlichen Staat, der deswegen vom Naturzustand verschieden ist, weil das in diesem nur provisorisch anerkannte Mein und Dein in eine allgemein-verbindliche, mit öffentlichem Zwang sich durchsetzende Gesetzgebung überführt worden ist.

Da Kant dem Naturzustand einen gesellschaftlichen Charakter zuschreibt, der sich im Vorhandensein des provisorischen Rechtes zeigt, besitzt er als Zerrbild der ökonomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft eine gewisse Selbständigkeit. Der

den Naturzustand charakterisierende, durch die Befriedigung egoistischer Bedürfnisse bestimmte Kampf aller gegen alle wird von Kant als eine bis zur Vernichtung fortschreitende Gefährdung des an sich schon zu Recht bestehenden Eigentums begriffen. Insoweit Kant den Naturzustand als ein provisorisches Rechtsverhältnis begreift, fasst er ihn soweit als ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit, wie das provisorische Anerkennen als Privateigentümer ideeller Ausdruck der Warenzirkulation ist.

Die relative Selbständigkeit, die der Naturzustand wegen des provisorischen Rechts besitzt, zeigt sich deutlich darin, dass sich die Funktion des mit der bürgerlichen Gesellschaft identifizierten Staates darin besteht, die schon durch das provisorische Mein und Dein vorhandenen Rechtsverhältnisse mittels staatlicher Zwangsgewalt zu sanktionieren und nicht erst, wie dies noch bei Hobbes der Fall ist, überhaupt erst zu schaffen.²⁹ »Im Unterschied zu der Hobbeschen Konzeption hat der Staat bei Kant das Eigentum nicht zu konstituieren, sondern ist bloß als sanktionierende Instanz auf dieses bezogen. Seine Funktion besteht darin, ein vollausgebildetes, d.h. gesellschaftlich wirksames Mein und Dein einerseits und darauf beruhende gesellschaftliche Beziehungen und Rechtsverhältnisse andererseits zu nutzen, nicht aber erst die Voraussetzungen für deren Bildung zu schaffen. Im Naturzustand hat also jedermann gegen den anderen schon ein Recht, und die Konstitutionen gehen nur auf die Mittel, dieses Recht zu exekutieren.«³⁰

²⁹ Für Hobbes wurde festgehalten, er kenne im Naturzustand keine Soziabilität. Hierzu muss folgendes bedacht werden: Hobbes sieht den Naturzustand durch die Vereinzelung der Einzelnen charakterisiert und damit durch eine auch in der bürgerlichen Gesellschaft vorfindliche Bestimmung, insofern in dieser die gegeneinander verselbständigten einzelnen Privatproduzenten über den Austausch ihrer Produkte in gesellschaftlichen Kontakt miteinander treten. Die Vereinzelung der Einzelnen ist als Kehrseite des durch den Tausch bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs so sehr ein gesellschaftliches Produkt wie dieser. In diesem Sinne ist die für Hobbes den Naturzustand auszeichnende Bestimmung eine gesellschaftliche, zur Soziabilität der bürgerlichen Welt gehörende. Um den Naturzustand zu erhalten, abstrahiert Hobbes von den durch den Tausch bestimmten Rechtsverhältnissen, um hierdurch die Vereinzelung der Einzelnen für sich zu fixieren. Auf folgende Weise ist hiermit aber die Soziabilität im Naturzustand gegenwärtig: Einmal gehört die Vereinzelung der Einzelnen als Kehrseite des durch den Tausch bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhangs der Individuen in obigem Sinne zur Soziabilität, auch wenn sie als etwas aller Soziabilität Vorausgehendes ausgegeben wird. Obgleich der Naturzustand durch das Fehlen jeglicher Soziabilität gekennzeichnet wird, enthält er diese zum andern insofern, als mit der Vereinzelung der Einzelnen Bedingungen angegeben werden, die nur noch eine einzige Form von Soziabilität übrig lassen. Die Soziabilität, die verhindert wird, ist unter der Hand die durch den Tausch bestimmte. Als etwas noch zu realisierendes ist sie durch die Art und Weise, in der Hobbes den Naturzustand durch die Vereinzelung der Einzelnen bestimmt, als einzig mögliche Form von Soziabilität bereits ideell gegenwärtig.

³⁰ Richard Saage, Naturzustand und Eigentum; in: Materialien zu Kants Rechtsphilosophie. Hrsg. von Zwi Batscha, Frankfurt/Main, 1976, S. 218 f.

Dass Kant mit dem Naturzustand nur ein verzerrtes und stark reduziertes Abbild der bürgerlichen Produktionsweise, vor allem der Warenzirkulation gibt, kommt darin zum Ausdruck, dass der allgemeine Wille, der in der Warenzirkulation mit der Entstehung des Geldes ausdrücklich gesetzt ist, im Naturzustand nur latent gegenwärtig ist, bzw. soweit wie das Recht als provisorisches wirksam ist. Da die Warenzirkulation, innerhalb derer sich Privateigentümer wechselseitig anerkennen müssen, für die einzelnen Individuen zugleich aber nur als Mittel zum Zweck zur Durchsetzung ihrer egoistischen Eigeninteressen erscheint, sieht Kant den Naturzustand wesentlich durch den Hobbesschen Kampf aller gegen alle gekennzeichnet, der eine ständige Präsenz des allgemeinen Willens verhindert, d.h. kein allen Individuen aufgezwungenes wechselseitiges Anerkennen als Privateigentümer zulässt. Einen allgemeinen Willen kann es im Naturzustand nur geben, wenn dieselben Beziehungen der Individuen zueinander, die ihnen erlauben, einen unerbittlichen Kampf gegeneinander zu führen, sie gleichzeitig dazu zwingen, sich wechselseitig als Besitzer von Erde und Arbeitsprodukten anzuerkennen. Die Beziehungen der Individuen zueinander, aus denen ihr allgemeiner Wille hervorgeht, müssen solche sein, in denen von der sinnlich-natürlichen Seite der Wirklichkeit, d.h. von den unterschiedlichen Neigungen und egoistischen Eigeninteressen der Individuen abstrahiert wird. Da das Recht im Naturzustand aber nur provisorisch ist und dieser wesentlich durch den Kampf aller gegen alle bestimmt ist, gibt es in ihm keine Beziehungen der Individuen zueinander, aus denen der allgemeine Wille hervorgehen könnte. Da Kant alle Gesellschaftlichkeit der Arbeit ins Denken verlegt, besteht die den allgemeinen Willen hervorbringende Beziehung im Gegensatz zur sinnlich-natürlichen Wirklichkeit in einer solchen, welche die Individuen als mit Vernunft begabte Wesen zueinander eingehen. Das öffentliche, durch den Staat sanktionierte Recht ist für Kant Ausdruck eines die vertragliche Übereinkunft aller Individuen anzeigenden allgemeinen Willens. Der allgemeine Wille, den Kant aus den Rechtsverhältnissen aufgreift, welche der ideelle Ausdruck der Warenzirkulation sind, kann nicht aus den Beziehungen hervorgehen, die den Naturzustand charakterisieren und die bestimmt sind durch die eigennützigen, das Recht zu einem provisorischen degradierenden Eigeninteressen.

Das im allgemeinen Willen gründende Recht, worin die Herrschaft der Neigungen gebrochen ist, kann zwar nicht aus der Beziehung hervorgehen, welche die Individuen im Naturzustand eingehen, dennoch aber kann es, da der allgemeine Wille eine Angelegenheit aller ist, nur aus einer realen Beziehung der Individuen zueinander hervorgehen. Kant erkennt nicht, dass sich die Individuen auch schon ohne staatlichen Zwang innerhalb der Warenzirkulation als Privateigentümer wechselseitig anerkennen, so dass die Warenzirkulation als ein gesellschaftlicher Prozess anzusehen ist, innerhalb dessen der allgemeine Wille entsteht. Für Kant ist der allgemeine Wille erst innerhalb der durch staatliche Zwangsgewalt gesicherten Rechtsverhältnisse gegenwärtig, welche als ideeller Ausdruck der Warenzirkulation in dieser ihre ökonomische Basis haben. Für Kant bezieht sich der allgemeine Wille auf die Individuen als Vernunftwesen. Damit er zustande kommt, müssten die Individuen einen rechtlichen Akt vollziehen, innerhalb

dessen sie von ihren empirisch bedingten Neigungen und egoistischen Interessen abstrahieren. Angesichts des Tatbestandes, dass es einen solchen rechtlichen Akt niemals gegeben hat, sieht Kant den Naturzustand auch, wie schon gezeigt, trotz der Gegenwart des provisorischen Rechts durch den vom Eigennutz diktierten Kampf aller gegen alle bestimmt. Dass es einen allgemeinen Willen gibt, kann Kant nicht einmal aus einer Beziehung der Individuen zueinander erklären, in der sie in der Abstraktion von der sinnlich-natürlichen Seite ihrer Lebensreproduktion sich als bloße Vernunftwesen zueinander verhalten. Auf eine in mystisches Dunkel gehüllte Weise muss die Vernunft die Verantwortung für das Vorhandensein des allgemeinen Willens tragen, dessen Entstehung nur in einer wirklichen gesellschaftlichen Beziehung der Individuen zueinander, wie die Warenzirkulation eine ist, erklärt werden kann oder zumindest in idealistischer Manier aus einem die Warenzirkulation verzerrt abbildenden rechtlichen Akt. Der allgemeine Wille ist für Kant ein »*ursprünglich* und a priori vereinigter Wille (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt)«. ³¹ Der die gesellschaftliche Einheit dokumentierende allgemeine Wille existiert für Kant als eine unerklärbare, a priori in der Vernunft vorhandene Idee, die durch keine wirkliche gesellschaftliche Beziehung zustande gekommen ist. Mit diesem ursprünglich und a priori in der Vernunft vereinigten Willen aller, der zwar aus keiner wirklichen Beziehung hervorgegangen ist, aber dennoch so behandelt wird, als wäre dies der Fall, begründet Kant dann auch die Rechtsverhältnisse, worin sich die Individuen in einer über ihre empirischen Neigungen hinausgehenden Weise als Vernunftwesen aufeinander beziehen, und zwar derart, dass die Herrschaft des den Naturzustand dominierenden Eigennutzes durch die Herrschaft der staatlich sanktionierten Gesetze von Mein und Dein ersetzt wird.

Was über die durch den Eigennutz diktierten, nur ein provisorisches Recht zulassenden Beziehungen der Individuen zueinander hinaus die Entstehung eines allgemeinen Willens erklären kann, besteht für Kant darin, dass die Individuen kraft ihrer Vernünftigkeit einen Vertrag miteinander schließen. »Hier ist nun ein *ursprünglicher Kontrakt*, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen begründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *factum sociale* genannt), als Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keineswegs ein *Faktum* voraussetzen nötig (ja, als solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müßte, was ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten sie als Nachkommen getreten sind, *einmal* wirklich einen solchen Aktus verrichtet, und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns, mündlich oder schriftlich, hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine *bloße Idee* der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: Nämlich jeden Gesetzgeber

³¹ Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1975, S. 378.

zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zugestimmt habe. Denn das ist der Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes.«³² Da Kant das Allgemeine an der bürgerlichen Form der gesellschaftlichen Arbeit und den dadurch festgelegten Willensverhältnissen nur verkürzt und widersprüchlich als eine natürliche, durch provisorisches Eigentumsrecht sich auszeichnende Soziabilität begreift, sieht er keinen den Staat erklärenden Zusammenhang zwischen der mit dem Naturzustand anvisierten ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. Vielmehr muss Kant den Staat, dessen Gesetze nur »die rechtliche Form des Beisammenseins (Verfassung) . . . betreffen ... in Ansehung deren sie notwendig als öffentliche gedacht werden müssen«, ³³ in einer dem Naturzustand gegenüber selbständig existierenden Idee der Vernunft gründen lassen. Für Kant fallen bürgerliche Gesellschaft, ihrer ökonomischen Struktur nach, und der Staat deswegen zusammen, weil das, was er im Naturzustand an der Warenzirkulation erfasst, noch nicht so weit geht, dass er diese als den gesellschaftlichen Prozess dingfest macht, worin im wechselseitigen Anerkennen der Individuen als Warenbesitzer deren Wille als allgemeiner gesetzt wird.

Die Ersatzhandlung für jene gesellschaftliche Beziehung, worin sich die Individuen wechselseitig als Eigentümer anerkennen, besteht, wie aus dem Bisherigen ersichtlich, für Kant nur in der Schließung eines Vertrages. Mit diesem treffen die Individuen eine für alle verbindliche Übereinkunft darüber, den nur ein provisorisches Recht zulassenden Naturzustand zu verlassen, um sich einer für alle gleichermaßen gültigen Gesetzgebung zu unterwerfen, durch die das im Naturzustand ständig mit dem Verlust bedrohte Eigentum gesichert wird. Insofern die Menschen im Naturzustand sich auf provisorische Weise wechselseitig als Eigentümer anerkennen und zugleich als vernunftbegabte Wesen den Kampf aller gegen alle als eine ihre Eigentumsfähigkeit bedrohende Unzulänglichkeit erfahren, lässt sich für Kant noch innerhalb des Naturzustandes die Forderung aufstellen, ihn zu verlassen, um in eine durchgängig rechtlich verfasste bürgerliche Gesellschaft (Staat) einzutreten. Kant kann sich einen Zusammenschluss der Individuen als konstituierenden Prozess ihres allgemeinen Willens nur in Form des Vertrages vorstellen. Indem er aber sieht, dass ein solcher Vertrag niemals geschlossen worden sein kann, erkennt er an, dass sich der allgemeine Wille auf eine den Individuen unbewusste Weise im Austausch der Waren herstellt, insofern die Individuen sich wechselseitig als Eigentümer ihrer Arbeitsprodukte anerkennen. Aus diesem Dilemma, dass der allgemeine Wille nur Resultat eines Vertragsschlusses sein kann, dieser aber niemals auch als historisch-empirisches Faktum existiert, rettet sich Kant, ohne zu wissen, dass er damit dieser Unbewusstheit Rechnung trägt, durch die sich die Entstehung des allgemeinen Willens in der

³² Immanuel Kant, a.a.O., Bd. 9, S. 153.

³³ Immanuel Kant, a.a.O., Bd. 7, S. 424.

Warenzirkulation auszeichnet. Er begreift die bürgerlich verfasste Gesellschaft so, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes entsprungen wäre und jeder Bürger zu einem solchen Willen seine Zustimmung gegeben hätte. Die Individuen finden sich also schon immer als Glieder einer rechtlich verfassten Gesellschaft vor, ohne sich bewusst in Form eines Vertrages an dem Zustandekommen des vereinigten Willens des ganzen Volkes beteiligt zu haben.

Während Hobbes die bürgerliche Gesellschaft ganz im Zeichen des Kampfes aller gegen alle nach der Seite des durch die egoistischen Neigungen bestimmten Inhalts begreift, erfasst Kant, wenn auch nur sehr verkürzt, in der sich im Naturzustand verbergenden bürgerlichen Gesellschaft mit dem provisorischen Recht die überhaupt durch das Recht gekennzeichnete Form. Zwar erkennt Kant noch nicht die durch den „Wert“ der Waren bzw. durch das Geld bestimmte Bewegungsform des gesellschaftlichen Stoffwechsels als die Basis aller Formen des Rechts, aber anders als Hobbes erfasst er mit dem provisorischen Recht im Naturzustand eine Form, welche durch die ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit (Geld, Preis der Waren) vermittelt ist. Dieser Unterschied zu Hobbes berechtigt noch keinesfalls zu sagen, Kant erfasse den Zusammenhang zwischen der stofflichen, an den Gebrauchswert der Waren gebundenen inhaltlichen Bewegung mit der durch den Wert bzw. das Geld bestimmten ökonomischen Formbewegung. Vielmehr wird dieser Zusammenhang wiederum stark abgeschwächt. Angesichts der Ohnmacht des Sozialkontraktes als einer bloßen Idee der Vernunft erkennt Kant den als Determinationszusammenhang egoistischer Neigungen bezeichneten Inhalt so sehr an, dass die Befolgung der Aufforderung, in eine durchgängig rechtlich verfasste bürgerliche Gesellschaft zu treten, nur durch Gewalt vorstellbar ist. Daher ist es auch die Gewalt, »aus deren Zwang nachher das öffentliche Recht bekundet wird«.³⁴ So sehr Kant die bürgerliche Gesellschaft nach der Seite des Inhalts begreift, so sehr besteht für ihn kein Zweifel, dass nach der »Ordnung der Natur ... vor dem Recht die Gewalt und der Zwang vorhergehe (;) denn ohne diesen würden Menschen selbst nicht einmal dahin gebracht werden können (,) sich zum Gesetzgeben zu vereinigen«.³⁵

Nichts vermag die Ohnmacht des allgemeinen Willens deutlicher zu demonstrieren als Kants Eingeständnis, dass erst mittels der Gewalt die den gesellschaftlichen

³⁴Indem Kant die Gewalt in dieser Funktion einsetzt, geht es nicht nur um irgendeine Machtausübung schlechthin, derer sich Kant bedienen muss, um einen unerkannt bleibenden Sachverhalt in verdrehter Weise verständlich zu machen. Vielmehr reproduziert Kant hier eine Seite der Machtausübung, welche zum Wesen des bürgerlichen Staates gehört und von einer materialistischen Erklärung des Zusammenhangs von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in Rechnung gestellt werden muss. (Vgl. hierzu: Projekt Klassenanalyse, in: Beiträge zum wissenschaftlichen Sozialismus, Heft Nr. 6, Berlin (West) 1976, S. 81 ff.; dies., Oberfläche und Staat, Kritik neuerer Staatsableitungen, Berlin (West) 1973; dies., Materialien zur Klassenstruktur der BRD, Bd. 1 Berlin (West) 1973)

³⁵ Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. XXIII, S. 169.

Zusammenhang der vernunftbegabten Menschen bestimmenden Rechtsgesetze dazu fähig seien, »die Freiheit zu regulieren und in Formen zu bringen« .³⁶

Der Sozialkontrakt ist die Grundlage für das Recht als die die bürgerliche Gesellschaft bestimmende Form. Dass er kein empirisches Faktum, sondern bloß im Kantschen Sinne als regulative Idee bzw. als Regel praktisch wirksam ist, hat eine zweifache Trennung von Form und Inhalt zur Folge. Der Sozialkontrakt, durch den sich die Menschen nach Kant über den Naturzustand erheben, ist auch eine Beziehung, welche die Menschen nur als vernunftbegabte, nicht aber als mit egoistischen Neigungen ausgestattete Wesen eingehen könnten. Gründet die rechtliche Verfassung der Gesellschaft, welche für Kant die Form abgibt, unter der er den Staat begreift, im Sozialkontrakt als dem a priori vereinigten Willen aller, dann gründet diese Form in der Vernunftidee, die Kant immer schon von dem aus der Welt der Bedürfnisse bestehenden Inhalt abtrennt und ihm gegenüber verselbständigt hat. Dass Kant die Idee des Rechts mit Gewalt durchzusetzen gedenkt, bedeutet, dass er das, was er in der bürgerlichen Gesellschaft als Form begreift, unabhängig von der einseitig und unter dem Gesichtspunkt des stofflichen Inhalts gefassten ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit realisieren will.

Zu dem das Recht bestimmenden wechselseitigen Anerkennen der Individuen als Eigentümer, das dem Inhalt entgegengesetzt ist, gelangt Kant nur über den sich den reellen gesellschaftlichen Verhältnissen entziehenden und deswegen als idealistische Hilfskonstruktion entlarvenden Sozialkontrakt. Freiheit und Gleichheit, die in diesem Sozialkontrakt zum Ausdruck kommen und in deren Verwirklichung es Kant mit der Errichtung einer rechtlich verfassten Gesellschaft geht, erweisen sich für ihn als Bestimmungen, die ausschließlich der politischen Sphäre des Staates angehören, während sie, was entgegen Kants Auffassung der Fall ist, der ökonomisch gesellschaftlichen Sphäre angehören. Dieser billigt Kant nur eine in Willkür ausartende gesetzlose Freiheit zu. Da die als Naturzustand kaschierte bürgerliche Gesellschaft von Kant als ein Determinationszusammenhang egoistischer Neigungen aufgefasst wird, der das Recht zu einem Provisorium macht, herrschen in ihm demgemäß auch nur Ungleichheit und Unfreiheit der Menschen vor.

Als mit Vernunft begabte Wesen können die Individuen nach Kant auch schon im Naturzustand von ihren egoistischen Neigungen abstrahieren und eine allgemeine Gesetzgebung für notwendig erachten. Kraft ihrer der Sinnlichkeit entgegengesetzten Vernünftigkeit können sich die Menschen auch im Naturzustand in die Sphäre der Sittlichkeit erheben, weil sie die Verpflichtung spüren, ihre den Eigennutz ausdrückenden Maximen einer allgemeinen Gesetzgebung zu unterstellen. Die Praxis des Naturzustandes steht aber im Widerspruch zu den Vorstellungen, die sich die Individuen schon als mit Vernunft begabte Wesen von ihrer Freiheit und Gleichheit machen. Reell herrschen im Naturzustand die der sinnlich-natürlichen Welt

³⁶ Ebenda.

angehörnden egoistischen Neigungen, während ideell in den Köpfen der konkurrierenden Besitzbürger schon im krassen Widerspruch dazu Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit herumspuken.

Kant steht vor dem Problem, gegen den ursprünglichen im Naturzustand verharrenden Willen der Individuen, dessen Bestimmungsgrund ein empirischer ist, diese, über ihren eigenen Willensakt vermittelt, in solche Verhältnisse zu versetzen, worin sie sich als freie und gleiche Privateigentümer anerkennen. Kant bestimmt den Naturzustand als Reich der Notwendigkeit, worin Ungleichheit und Unfreiheit herrschen. Folglich treten Gleichheit und Freiheit nur in einem anderen Bereich auf, als es der Naturzustand ist, so dass es zur Lösung dieses Problems einer Instanz bedarf, die einerseits losgelöst wird von der im Naturzustand verborgenen ökonomisch-gesellschaftlichen Struktur, auf der andern Seite aber auch nicht nur in den Köpfen der Individuen eingeschlossen bleibt. Diese Instanz muss vielmehr praktisch wirksam sein und mit der entsprechenden Macht ausgestattet werden, um den notwendigen Zwang auf die Individuen ausüben zu können. Als diese Instanz wird eine politische und juristische Organisationsform der Gesellschaft erforderlich, welche die Individuen, abgesehen von dem Selbstzwang, den sie sich in der Befolgung des Sittengesetzes auferlegen, unter das Joch einer allgemeinen Gesetzgebung zwingt.

Dass die bewusste Beziehung der Privateigentümer zu den Bedingungen ihres gesellschaftlichen Lebens die Form eines allgemeinen, ihm äußerlich als Staat verselbständigten Willensverhältnisses annehmen muss, erscheint bei Kant in mystisch verdrehter Form, über den ursprünglichen Sozialkontrakt vermittelt, insofern dieser die Voraussetzung für die durchgängig rechtliche Verfassung der Gesellschaft abgibt, innerhalb derer die Individuen allererst gezwungen werden, sich wechselseitig als Privateigentümer anzuerkennen. Kant vermag mit dem Naturzustand die ökonomisch-gesellschaftliche Wirklichkeit nicht so weit zu begreifen, dass er erkennt, dass darin schon die Individuen gezwungen sind, sich wechselseitig als Privateigentümer anzuerkennen. Vielmehr sieht er dies nur dadurch gegeben, dass der ursprüngliche Sozialkontrakt notwendig auch die Unterwerfung der Menschen unter eine das Recht durchsetzende Herrschaftsgewalt nach sich zieht. So wie sich Kant den Sozialkontrakt als eine bloße Vernunftidee vorstellt, der aus keiner wirklichen Beziehung der Individuen zueinander hervorgegangen ist, so steht auch der Monarch, in welchem sich die Herrschaftsgewalt verkörpert, über allen, vertragliche Vereinbarungen möglich machenden Beziehungen der Menschen zueinander. Der Monarch ist kein Mitglied des Gemeinwesens (»Imperans non est socius«), sondern dessen Schöpfer und Bewahrer: »Das Oberhaupt des gemeinen Wesens ist von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer und Erhalter desselben.«³⁷

Der im Sozialkontrakt zustande gekommene gemeinsame Wille ist, obgleich es sich bei ihm um eine Angelegenheit der menschlichen Vernunft handelt, für die Bürger so gut wie hinter ihrem Rücken, ohne ihr bewusstes Zutun entstanden und tritt ihnen

³⁷ Immanuel Kant, Kl. Schriften, S. 88.

schon immer als fertige, ihrem Einfluss entzogene, d.h. staatlich institutionalisierte Herrschaftsgewalt gegenüber, der sie als Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zu gehorchen haben.

Dass der in den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen fehlende Zwang des sich wechselseitigen Anerkennens als Privateigentümer von dem den Bürgern selbständig gegenüberstehenden, nur dem Recht verpflichteten Herrscher ausgeübt wird, ist, was die bisher gemachten Ausführungen zeigen sollten, Ausdruck der zugrundeliegenden Trennung der sinnlich-natürlichen von der moralisch-geistigen Welt. Zwar sind nach Kant die Individuen aus dem Naturzustand heraus und in eine bürgerlich-rechtlich verfasste Gesellschaft eingetreten, dennoch aber ist der Naturzustand in dieser gegenwärtig. Dies wird gerade durch den Zwang bewiesen, dem die Menschen ständig unterworfen werden müssen, da sich ohne ihn die den Naturzustand auszeichnenden, den Kampf aller gegen alle bestimmenden egoistischen Eigeninteressen durchsetzen würden.

Der allgemeine Wille geht, was Kant nicht zu erkennen vermag, aus denselben Beziehungen hervor, welche die Individuen in der Warenzirkulation eingehen und in denen sie ihren eigenen Nutzen zum alleinigen Zweck machen, so dass, obgleich jeder jeden übervorteilen will, dennoch alle sich, um dies verwirklichen zu können, wechselseitig als Privateigentümer anerkennen müssen. Kant bekommt den allgemeinen Willen erst in der idealistischen Form des Vertrages in den Blick, obwohl er bereits in der Warenzirkulation im wechselseitigen Anerkennen der Menschen als Eigentümer der Waren vorhanden ist. Kant trennt den allgemeinen Willen von der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, worin er immer schon entstanden ist und in den durch den Wert bzw. das Geld gegebenen ökonomisch-gesellschaftlichen Formen der Arbeit seine Basis hat. Kant hat den Vertrag selbständig für sich als eine bloße Idee der Vernunft fixiert, die, um überhaupt praktisch wirksam sein zu können, von einer Herrschaftsgestalt repräsentiert werden muss. Allein ein mit der entsprechenden Macht versehener Monarch kann angesichts »der Bösartigkeit der menschlichen Natur« dem öffentlichen Recht mit Gewalt Geltung verschaffen. Die Kluft zwischen dem, was Kant mit dem im allgemeinen Willen gründenden Recht an der Gesellschaftlichkeit der Arbeit erfasst, und dem sinnlich-natürlichen Bereich, dem der Mensch als Triebwesen angehört, ist unüberbrückbar. Der Mensch ist und bleibt für Kant »ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, *einen Herrn nötig* hat. Denn er missbraucht gewiss seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige, tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen.«³⁸

Dadurch, dass der Mensch in den bürgerlichen Zustand eintritt, wird die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, die im Naturzustand in der bedrohlichen Herrschaft der egoistischen Triebe sich geltend machte, nicht aufgehoben. Denn dass im bürgerlichen

³⁸ Ebenda, S. 11.

Zustand das Recht über den Eigennutz der Menschen herrschen soll, setzt die selbständige, das Recht in seiner Wirksamkeit beschneidende Existenz des Menschen als ein dem Naturzustand angehörigen Wesen voraus. Der von der Herrschergewalt ausgehende Zwang ist im status zivili notwendig, da Kant sich von einem anthropologischen Pessimismus nicht freimachen kann. Die Bösartigkeit der menschlichen Natur, d.h. dasjenige, was den Menschen im Naturzustand auszeichnet, veranschlagt er so hoch, dass der Mensch »eines Herrn (bedarf), der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen«.³⁹

³⁹ Ebenda.