

Franz-Josef Paulus (Berlin)

Die Aufklärung muss weitergehen

Kant und die sozialen Pflichten

Solidarität ist der Ausgang des Menschen aus seinem selbstverschuldeten Egoismus. Egoismus ist die Beschränkung der Zwecke auf die eigene Glückseligkeit. Selbstverschuldet ist diese Beschränkung, weil sie die Pflichten gegen andere Menschen missachtet und nicht erkennt, dass sie damit zugleich die eigenen Glücksmöglichkeiten in vermeidbarer Weise beschränkt.

So könnte die Beantwortung einer Preisschrift zur sozialen Verantwortung des Individuums im Sinne Immanuel Kants lauten, 280 Jahre nach seiner Geburt am 22. April 1724 und 200 Jahre nach seinem Tod am 12. Februar 1804. Analog zu seiner berühmten Darlegung „Was ist Aufklärung?“, mit der ihm 1784 die Selbstdefinition einer ganzen Epoche gelang, ohne dass diese bereits als abgeschlossen gelten könnte.

Seine berühmte Darlegung beginnt mit der Definition des Zieles: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.*“¹

„Faulheit und Feigheit“, die Naturgabe des Verstandes selbstbewusst einzusetzen, galten ihm dabei als Haupthindernisse der geistigen Emanzipation von Ideologien und

eingeschliffenen Konventionen. Vor dieser herausfordernden Aufgabe der Orientierung in einer komplexen Welt steht jede Generation aufs Neue. Und zwar sowohl individuell, weil jedes Individuum in seiner Sozialisation als sozialer Menschwerdung den erreichten Entwicklungsstand nachvollziehen muss, wie auch kollektiv angesichts des stetigen Wandels der Verhältnisse und der Notwendigkeit, diesen innovativ zu bewältigen.

Heft 159 der PDS-nahen Monatsschrift „UTOPIE kreativ“ druckte den ursprünglich in der „Berlinischen Monatsschrift“ publizierten Aufsatz in ihrer Januar-Ausgabe 2004 zum Kant-Jubiläum kommentarlos nach, versehen mit einer Porträt-Zeichnung des berühmten Autors von O.H. Schnorr von Carolsfeld, die im Besitz des Dresdener Kupferstichkabinetts ist und auch im DDR-offiziösen „Philosophenlexikon“ die Darstellung illustrierte. Das voluminöse Werk eines Autorenkollektivs aus verschiedenen Instituten der staatstragenden Doktrin des Marxismus-Leninismus, das von den Jenaern ML-Dozenten Prof. Dr. Erhard Lange und Dr. sc. phil. Dietrich Alexander herausgegeben wurde, ordnet auf 958 Seiten die verschiedensten Denker mit einer Kurzcharakteristik und natürlich stets in ihrer Einstufung als Freund oder Feind des Marxismus-Leninismus als normative Orientierung im ideologischen Klassenkampf. Dabei kommen etwa Jean Paul Sartre und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling schlecht weg. Der Existenzialismus des ersteren wird als reflexive Verirrung, der „in Wirk-

lichkeit das entfremdete, vereinzelte Individuum zugrunde (liegt), das der Imperialismus massenhaft erzeugt“², der letztere als „Repräsentant(en) der politischen Reaktion in Deutschland“³ eingestuft. Immanuel Kant mit seinem „transzendente(n) Idealismus“ wird dagegen „zu den theoretischen Quellen der marxistisch-leninistischen Philosophie“⁴ gezählt.

Die Titelgrafik des Lexikons, eine Collage aus den Köpfen zwölf prominenter „Freunde der Weisheit“, allesamt männlichen Geschlechts, zeigt sein Porträt, eben jenen Kupferstich von Schnorr von Carolsfeld, umrahmt von Porträts von Francis Bacon und Platon und direkt neben den Bildnissen von Karl Marx und Friedrich Engels. Schon das macht deutlich, dass er zu den guten Geistern gezählt wird, die als würdig gelten, mit Marx, Engels und Lenin für Frieden, Fortschritt und Sozialismus einzutreten.

Ganz anders das Herangehen des deutschen Nachrichten-Magazins „DER SPIEGEL“, das dem 200. Todestag des Vernunftkritikers par excellence die Titelgeschichte seiner ersten Ausgabe 2004 widmete, die bereits am 29. Dezember 2003 erschien, also noch bevor das Kant-Gedenkjahr überhaupt offiziell los ging. Der eigentliche Artikel über „Das Projekt Aufklärung. ‚Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir‘. 200 Jahre nach Kant“ entlehnt seinen pathetischen Titel „Das reine Gold des Denkens“ Schellings Zeitungsnachruf von 1804, also eben jenes von den ML-Philosophen als reaktionären, mystizistisch orientierten Idealisten eingestuften Zeitgenossen Kants.

Kants geistige Revolution wird biographisch orientiert durchaus angemessen gewürdigt und die beiden Kultur-Redakteure Dr. Johannes Saltzwedel und Dr. Mathias

Schreiber bemühen sich dabei um aktuelle Zeitbezüge. Diese kritisieren zwar berechtigterweise islamische Gottesstaats-Fanatiker – auch bildlich mit der Darstellung blutüberströmter Gestalten bei einer schiitischen Todesfeier im Libanon – und stufen deren Haltung als „vorsintflutliches Denken“ ein, „das moralische Verantwortung nicht ans Individuum bindet, sondern an Sippen und Meinungskollektive“. Nach ihrer Auffassung ist es geradezu „eine Tragödie, wie stark in jüngster Zeit islamistische Fanatiker dieses Bild einer der Zivilgesellschaft („civis“ ist der Bürger, für dessen Rechte Kant streitet) gegenüber durchaus wohlwollenden Kultur (in der Türkei) zu trüben vermochten ...“

Bei der Abwehr dieser Bedrohung soll Kant als kritische Waffe helfen, denn nach ihrer Auffassung konnten diese finsternen Kreise „nur deshalb von der ‚multikulturellen‘ Toleranz westlicher Kultur profitieren, weil diese Kultur ihre eigene Herkunft aus dem ‚Zeitalter der Kritik‘ (wie Kant sein Jahrhundert nannte) entweder vergessen hatte oder viel zu lasch, postmodern eben, vertrat. Anders gesagt: Weil dieser Westen seinen Kant nicht mehr las und dem Nachwuchs vermittelte.“

Und die beiden SPIEGEL-Autoren hoffen, dass „sich dies im nun anbrechenden Kant-Gedenkjahr ein wenig“ ändert. So sehr die Kritik einer dogmatisch gebundenen Offenbarungsreligion zu Kants aufklärerischem Denken gehört, vergessen oder übergehen die seinen 200. Todestag würdigenden Autoren die zutiefst soziale Ethik Kants. Diese akzeptiert in ihrem fundamentalen Sittengesetz keine Instrumentalisierung menschlichen Lebens als bloßes Mittel für die egoistischen Zwecke anderer. Die kapitalistische Reduzierung des Mitmenschen auf seine Rolle als zah-

lungskräftiger Konsument bzw. auf den Warencharakter menschlicher Arbeitskraft und dem damit verbundenen rein ökonomischen Kosten-Nutzen-Denken wäre Kant ein nicht minder zu kritisierender Graus gewesen als die angeführte „unsägliche Vermischung von Glauben und Halbwissen bei jenen (islamistischen) Selbstmordterroristen“. „Der Terror der Ökonomie“, wie ihn Viviane Forrester in ihrer Streitschrift 1997 als menschenverachtend anklagt, weil er die legitimen Lebensinteressen breiter Kreise der Bevölkerung als angeblich Überflüssige aus Produktion und damit Konsumtion ausgrenzt und wie Aussätzige behandelt, gerät bei dieser Abwehr nach außen erst gar nicht ins Blickfeld.

Zwar wird in dem SPIEGEL-Artikel angedeutet, wie der illegitime angloamerikanische Krieg gegen den Irak auch mit Bezug auf Kants Traktat „Zum ewigen Frieden“ zu kritisieren ist. Fehlentwicklungen der westlichen Gesellschaft selbst bleiben jedoch auf eine verblüffend naive Weise ausgeblendet. Nicht einmal der autoritären Strukturen verhaftete katholische Dogmatismus oder der in unserem Lande nach wie vor praktizierte Einzug kirchlicher Abgaben durch staatliche Finanzbehörden quasi als das klerikale Zehntel wird als zum Thema gehörig angegangen. Dabei könnte doch gerade Kants Ablehnung der Kriecherei und seine Ermahnung „Werdet nicht der Menschen Knechte“⁵ und der Bestimmung des Individuums, „ein der Welt nützliches Glied zu sein, weil dieses auch zum Wert der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen soll“⁶, eine humanistische Orientierung im neoliberalen Streit um den Sozialabbau sein, der nicht nur Mittel streicht, sondern zugleich für Kant moralisch unaufgebbare Werte.

Eine hämische sozialphilosophische Abgrenzung klingt im Editorial des Heftes an, das der Spiegel „Hausmitteilung“ nennt, und das versucht, Kant gegen Marx und die darauf gegründete Politik auszuspielen.

Nach dem Scheitern des ersten Anlaufes zum Sozialismus wird in durchaus polemischer Absicht resümiert: „Nach dem Scheitern der sozialistischen Utopie ist auch der Ruhm ihrer Erfinder verblasst – der Ruhm von Karl Marx und Georg Friedrich Wilhelm Hegel, seinem Lehrer. Umso triumphaler tritt aus der Kulisse der ruinierten Systeme ein kleiner Königsberger, dem sie die kritische Grundhaltung ihres Denkens verdanken: Immanuel Kant, dessen 200. Todestag im Februar bevorsteht.“⁷

Flott formuliert als vorgebliches Fazit des Weltverlaufs der letzten 20 Jahre seit Gorbatschows Abgehen von staatlicher Zentralplanung und unbelehrbarer Parteidisziplin, lohnen die beiden Eingangssätze doch einer etwas gründlicheren Analyse in Kantscher Manier. Zu allererst verwundert das monolithische Denken. Da hat angeblich *eine* Persönlichkeit, die *einen* Lehrer hatte, etwas erfunden und nachdem dieses nicht funktioniert hat, erscheint *eine* alternative Lichtgestalt, die es vielleicht besser kann. Karl Marx, der selbst in seiner Dissertation die Lehren antiker materialistischer Philosophen untersuchte, und mit Friedrich Engels Teil einer breiten sozialrevolutionären Bewegung war, erstrebte eine Neuordnung gesellschaftlicher Verhältnisse. Zur sozialwissenschaftlichen Kritik mechanistischer Vorstellungen gehört berechtigterweise die, dass gesellschaftliche Entwicklung gerade nicht in der Zwangsläufigkeit verläuft, die steuerbaren technischen Erfindungen zugrun-

de liegt. Die Hypothese, dass eine zahlenwie bedeutungsmäßig sich unaufhörlich erweiternde Arbeiterklasse im Besitze des Produktionswissens und der Schlüsselposition bei der Erzeugung gesellschaftlichen Reichtum als materieller Basis geschichtsnotwendig die Produktionsverhältnisse neu ordnen werde, gehört wahrscheinlich zu dem falsifizierten Dogmenbestand bisheriger sozialistischer Politik.

Aus dem Scheitern des sowjetisch dominierten Ansatzes jedoch zu folgern, die sozialistische Utopie sei für immer und ewig gescheitert und der globalisierte Monopolkapitalismus der unvermeidliche Endpunkt der geschichtlichen Entwicklung, ist etwa so vernünftig, als wäre nach dem ersten gescheiterten Aufstand republikanisch gesinnter Bürger konstatiert worden, es gäbe keine wirklich funktionierende Alternative zum ständisch organisierten Feudalsystem. Oder, um ein Beispiel aus dem Bereich des technischen Fortschritts zu geben, als hätten die Ingenieure nach den ersten jämmerlichen Flugversuchen resigniert das Fazit gezogen, der Mensch werde sich nie wie ein Vogel in die Luft erheben können.

Darüber hinaus hätte nicht einmal Marx für sich den Anspruch erhoben, den Sozialismus „erfunden“ zu haben, grenzte er sich selbst doch bereits von den utopischen Sozialisten ab und analysierte vor allem „Das Kapital“ als den damals empirisch vorfindbaren Kapitalismus der freien Konkurrenz mit noch wirklich fungierenden Kapitalisten als namentlich zu machenden Ausbeutern. Als Negation der Negation, der Aufhebung der vorgefundenen Strukturdefizite (maximale Ausbeutung bei minimaler Mitsprache), entwickelte er als Teil des „Bundes der Kommunisten“ und ähnlich ausgerichteter Zu-

sammenschlüsse Charakterisierungen der angestrebten klassenlosen Gesellschaft als „freie Assoziation freier Produzenten“, in der die Arbeiter keine entrechteten, unterdrückten, verachteten Wesen mehr sein sollten.

Dies aber entspricht ziemlich genau jener moralischen „Ordnung der Zwecke“, in der nach Kants Ideal „der Mensch ... Zweck an sich selbst sei, d.i. niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden ...“⁸ In Ablehnung fremdbestimmter Ausnutzung „gründet sich“ diese „auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß *einstimmen* können, welchem er sich *unterwerfen* soll.“⁹

Gerade in Achtung der Grundlagen des von ihnen entwickelten historischen Materialismus verzichteten Marx und Engels auf die detaillierte theoretische Bestimmung des sozialistischen bzw. kommunistischen Systems, in der Zukunft liegender Entwicklungen, die als Ergebnisse prophetisch nicht festzulegender Konflikte und Machtverschiebungen betrachtet wurden. Dabei sind Verteilungsprinzipien und politische Leitlinien so allgemein formuliert, dass sie zurecht kein Patentamt der Welt als Erfindung akzeptiert hätte.

Marx war wie Kant dabei ein unersättlicher Vielleser, der alles, was ihm unter die Augen kam, nach dem Sinngehalt abklopfte und es zustimmender- oder ablehnender Weise in seine Darlegungen einbaute. Hegel statt „seinem Lehrer“ als *einen* seiner geistigen Lehrer zu betrachten, ist dabei angebracht, allerdings nur im Sinne des Studiums der durch ihn bewirkten philosophischen Neuorientierung. Schließlich

war Marx gerade mal 13 Jahre jung, als Hegel 1831 in Berlin der Cholera zum Opfer fiel. Marxens bekannte Metaphorik von dessen Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen-Müssen verweist zudem auf die widerständige Rezeption wie bei manchen Kindern, die als Identitätswunsch entwickeln, dass sie auf keinen Fall so werden wollen wie die Eltern, die sie in der Kindheit leidlich und zur Genüge kennen gelernt haben.

Marx und Engels setzten sich in ihrer 1845/46 verfassten „Die deutsche Ideologie“ als ihrer „Kritik der neuesten deutschen Philosophie“ bereits mit der damals modischen junghegelianischen Schülergeneration auseinander, vor allem mit Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer und Johann Caspar Schmidt, alias Max Stirner.

Und tritt nach dem Zusammenbruch des sowjetisch geprägten bisherigen „realen Sozialismus“ nun Kant „umso triumphaler ... aus der Kulisse der ruinierten Systeme ..., dem sie die kritische Grundhaltung ihres Denkens verdanken“? Wohl kaum. Bereits als das selbsternannte „sozialistische Weltsystem“ nicht deutlicher kränkelte als viele korrupte Militärdiktaturen Südostasiens, Afrikas oder Südamerikas, eher die USA und die kapitalistischen Länder in einige Verlegenheit brachte, war Kants Denken präsent. Kant war im roten Osten als humanistisch gesonnener Idealist zwar sozusagen ein Vorbild zweiter Ordnung, wie es der Einschätzung des ehemaligen ML-Professors an der Humboldt-Uni Friedrich Kumpf im offiziellen „Philosophen-Lexikon“ der DDR entspricht. Das heißt aber nicht, dass er erst nach der Wende aus niedergebrannten Kulissen auftauchen konnte. Und auch im Westen schief er nicht, sondern gehörte zum „an die Wurzel gehenden“ un-

dogmatischen Denken in der etymologischen Bedeutung des Begriffs „Revolution“ als „radikale Umwälzung“. Karl Raimund Popper überwand 1935 mit seiner „Logik der Forschung“, dem methodologischen „Falsifikationismus“, den naiven Induktionsschluss vorgeblich ewiger Wahrheiten und würdigte bereits in den Anfangsjahren des SPIEGEL Kant zu dessen 150. Todestag 1954. In seiner Theorietradition sah er auch sein eigenes Engagement für „Die offene Gesellschaft und (gegen) ihre Feinde“, dem er daher dieses grundlegende Werk gegen die Scheinsicherheit falscher Propheten in Wissenschaft und Gesellschaft widmete.

Aber nicht nur im Denken antiker Kreise und des erkenntniskritischen Ansatzes des Kritischen Rationalismus war Kant schon lange vor der Wende von einiger Bedeutung, sondern durchaus auch bei marxistisch orientierten Sozialwissenschaftlern. Geradezu sprichwörtlich ist dabei die Anknüpfung bei dem deutschen Soziologiestar Jürgen Habermas und seiner Idee des herrschaftsfreien Diskurses, der inhaltlich mit der Rolle übereinstimmt, die Kant der öffentlichen Diskussion grundlegender Ansichten beimisst und für die er auch bereits zu Feudalzeiten demokratische Diskussion beanspruchte.

Kant – Reformist oder Revolutionär?

Für Professor Volker Gerhardt, der als West-Import nach der Abwicklung der ML-Philosophie an die Humboldt-Uni kam und dort einen Lehrstuhl für Praktische Philosophie einnahm und der 2002 selbst eine Biographie „Immanuel Kant. Vernunft und Leben“ veröffentlicht hat, ist Kant kein Revolutionär, auch wenn er die Philosophie im Sinne der Aufklärung revolutio-

nierte. In seinem Vortrag über den politischen Kant im Rahmen einer Jubiläumsreihe zum 150. Bestehen des Kant-Gymnasiums in Berlin-Spandau am 23. Januar 2004 versuchte er den Namensgeber für die Konservativen zu retten.

Seine Einstufung Kants als Reformist erscheint zwar formal plausibel, wenn man Kants generelles Plädoyer für die Reform und gegen die Revolution anführt, verkennt aber dessen praktisch-politische Begeisterung für die Französische Revolution und den amerikanischen Unabhängigkeitskampf. Manfred Geier schildert in seiner biographischen Arbeit über „Kants Welt“ anhand der Aussagen seiner Freunde, dass der Königsberger Philosoph „ein begeisterter Republikaner und Kommentator der Französischen Revolution“¹⁰ war und zwar auch noch zu einer Zeit, als diese zusehends blutiger wurde und manch andere frühere Befürworter sich längst entsetzt abwandten. Die Werte „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ sprachen ihm zutiefst aus der Seele.

Im Gegensatz zur jugendlichen Radikalität mancher Menschen, der mit Karriere und zunehmendem Lebensalter auch die Anpassung an herrschende Normen folgt, wurde Kant mit zunehmendem Alter umso radikaler in seiner Beurteilung. Wahrscheinlich auch, weil er nach dem Tode des königlichen Unterstützers der Aufklärung Friedrich des Großen 1786 und dem Wiedererstarken preußischer Zensur und Repression seines Nachfolgers Friedrich Wilhelm II. bereits erreichte Fortschritte gefährdet sah, nicht nur was sein persönliches Plädoyer „für eine säkularisierte ‚Religion des guten Lebenswandels‘“¹¹ anging. Bekanntlich mahnte ihn ein königliches Reskript vom 1. Oktober 1794, verfasst von dem vom neuen König einge-

setzten „Chef des geistlichen Departements“ Johann Christoph Wöllner, sich in Zukunft seiner als „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums“¹² eingestuften Darstellung zu enthalten. Dem entsprach er auch bis zu seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“ 1798, einem Jahr nach dem Tode Friedrich Wilhelms II., dem – man könnte sagen zu Kants glücklicher Fügung – nur elf Regierungsjahre vergönnt waren.

Die Zurückhaltung seiner Aussagen vor allem in der „Metaphysik der Sitten“, ist dagegen mehr seiner Prinzipientreue, seinem moralischen Rigorismus geschuldet. Einerseits widerstrebte es ihm aus seiner Grundlegung der Rechtspflichten vor aller empirischen Diskussion, d.h. als a priori gültige Gegebenheiten, die Kontinuität postulierter Grundsätze an irgend-einer Stelle durchbrechen zu lassen.

Dieser Rigorismus einer „strengen Denkungsart“ wird am fragwürdigsten in seiner Abhandlung „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, wo er behauptet, man dürfe nicht einmal den Teufel oder einen Mörder belügen, weil dadurch die allgemeine Pflicht eines jeden zur Aufrichtigkeit gegenüber seinen Mitmenschen durchbrochen und das „Gesetz, wenn man ihr (der Pflicht zur Wahrhaftigkeit, d.V.) auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.“¹³ Er ist bemüht, „keine moralische Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüßen“¹⁴ und dadurch in opportunistische Kasuistik abzugleiten.

Sein eigentlicher Vorbehalt gegen Revolutionen ist die durchaus angemessene Skepsis, dass diese „stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung“ entfalten und sich weder „planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten“¹⁵ noch in ihrem Ablauf vernünftig und vorhersehbar steuern lassen.

Wobei er im Zusammenhang mit einem angenommenen gottähnlichen Menschen der reinen Tugend und der Entfaltung einer Vernunftreligion sehr wohl „ein unabsehlich großes moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht“¹⁶ würdigt, diese grundlegende Verbesserung sozialer Verhältnisse aber dem Alltagsgeschäft politischer Auseinandersetzungen nicht ohne weiteres zugesteht, wenn und solange irrende Menschen daran gehen, statt allmählicher Reformen zum Mittel der Revolution greifen, „die diesen Fortschritt abkürzen können“¹⁷, nach Kant aber allein der Vorsehung überlassen bleiben sollten.

Das betont er bei den Eigentumsrechten, wo Dinge ansonsten vorübergehend und unvermittelt wieder herrenlos wären, wie bei der Legalität eines allgemeinen Willens, den der Monarch verkörpert und wodurch er allein das Recht zur Regentschaft ableiten darf, was Kant bei dem aufgeklärten preußischen König Friedrich II. als erstem Diener seines Staates nicht schwer fiel. Zugleich betont er aber, dass das Ergebnis einer stattgefundenen Revolution als Veränderung politischer Verhältnisse rasch akzeptiert werden müsse, damit die Rechtsfolge nicht gestört und gesellschaftliches Chaos infolge weiterbestehender tiefgreifender Gegensätze entstehen könne.

Andererseits unterscheidet er bereits in seiner Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“ zwischen der prinzipiell geforderten Freiheit des Individuums, „von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen“ und dem „*Privatgebrauch*“¹⁸ der Vernunft. Dabei versteht er unter „privat“ die Berufsrolle, wo der Einzelne als Repräsentant seines Arbeitgebers auftritt und den beschränkenden Statusrahmen akzeptieren muss, „den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen Posten* oder Amte von seiner Vernunft machen darf.“¹⁹ Kant verdeutlicht diesen diskursiven Spagat am Beispiel eines Offiziers und Geistlichen. Es ist aber einleuchtend, dass er auch für ihn selbst als in der ostpreußischen Metropole bestellter Professor die gleiche Beschränkung galt, „in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat, nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines andern vorzutragen angestellt ist.“²⁰

Diese Differenz zeigt sich etwa bei der Frauenfrage, wo er in seiner Rechtslehre quasi ex cathedra und als Amtsinhaber bei prinzipieller Gleichheit der Partner die tradierte Unterordnung der Frau verteidigt, soweit dem „die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und die darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt ...“²¹ Lässt er schon dabei die Bestimmung offen, worin denn die natürliche männliche Überlegenheit überhaupt besteht, ob sie sich nicht letztlich auf eine größere Muskelkraft beschränkt, so kritisiert er in der Aufklärungs-Schrift als von seinen Einsichten öffentlich Gebrauch machender Gelehrter die Manipulationen, die das autonome Agieren der

Frauen behindern, ohne dass die weitgehende Bedeutungslosigkeit in Kunst, Bildung und öffentlichem Leben jener Zeit Folge einer wirklich naturgegebenen Unterlegenheit von Geist und Psyche wäre. Es sind gerade „jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben“²² und deren mündig machende Emanzipation ver- oder zumindest behindern. Zwar kannte der europäisch-christliche Kulturkreis jener Zeit keine unterordnende Versklavung der Frau, wohl aber die manipulative Beschränkung auf den häuslichen Bereich und die soziale Kontrolle, „dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften ...“²³

Nach Kants ethischen Prinzipien liegt darin eine moralische Schuld, denn es ist Pflicht eines jeden, seine eigene Vollkommenheit zu entfalten, und die gegen andere, deren Glückseligkeit zu fördern. Wenn der Mensch nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht hat, sein menschliches Potential zu entwickeln, so kann eine Beschränkung der freien Entwicklung anderer keinesfalls hingenommen werden. Diese aktive Behinderung wäre nur dann legitim, wenn die beabsichtigten Handlungen des Mitmenschen sich zum Schaden anderer auswirken würden, sei es der eigenen Glückseligkeit oder der von dritten, z.B. zur Verhinderung krimineller Taten oder deren Ahndung.

Das Sittengesetz des kategorischen Imperativs „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“²⁴ ist zutiefst demokratisch. Denn es betrachtet die Menschen als gleichberechtigte Subjekte, die zur gegenseitigen Achtung der Lebensinteressen verpflich-

tet sind, denn „der Mensch ... *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen ...“²⁵

Die geforderte moralische Maxime als „das subjektive Prinzip des Wollens“²⁶ duldet gerade keine sozioökonomische Instrumentalisierung des Mitmenschen, wie sie der kapitalistischen Profitlogik zugrunde liegt, die nur danach fragt, ob sich das Potential eines Arbeitnehmers gewinnbringend ausnutzen lässt oder ob es uninteressant, weil unprofitabel ist. In beiden Fällen spielen die menschlichen Bedürfnisse und Zwecke anderer keine Rolle, wenn auch das Arbeitsverhältnis mit seiner materiellen Entlohnung und betrieblichen Integration natürlich der gleichgültigen Ausgrenzung vorzuziehen ist. Beide Verhältnisse bleiben aber meilenweit hinter der von Kant geforderten sozialen Pflicht in der Forderung des praktischen Imperativs zurück: „*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*“²⁷

Hierbei zeigt sich ein überraschend modernes Denken, das soziale Handlungsfolgen bedenkt und bereits das im Sinne hat, was der norwegische Friedensforscher Johan Galtung in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts als „strukturelle Gewalt“ definiert und seinem positiven Friedensbegriff als Abwesenheit von aktionaler *und* struktureller Gewalt als historisch neuer Komponente zugrundelegt. Für ihn besteht Gewalt nicht nur in der durch handelnde Personen bis hin zu Kriegsparteien ausgeübten Aggression, sondern auch in Strukturen, deren Organisationsprinzip soziale Ungerechtigkeit für bestimmte Klassen und Gruppen beinhaltet. „Gewalt liegt

dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle ...“²⁸, die Befriedigung des oder der einen also auf Kosten anderer geschieht. Diese Beschränkung der individuellen Verwirklichung aufgrund der sozialen Verhältnisse oder durch andere Individuen ist nicht nur ungerecht, weil sie das Recht eines jeden Menschen behindert, nach Vollkommenheit zu streben, sondern verankert ein meist nur zeitweise haltbares Strukturdefizit, das den Keim zu aktionaler Gegengewalt bereits in sich trägt. Kein Mensch lässt sich freiwillig durch soziale Ausgrenzung und Benachteiligung physisch und psychisch schädigen, also in der Verwirklichung seiner Glückseligkeit hindern, sondern wird dieser um so entschiedener Widerstand entgegensetzen, je fundamentaler sie geschieht.

Das Individuum kann sich in entwickelten Kulturen nicht wie die Nomaden einer Urgesellschaft außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse und deren Zwängen wie Möglichkeiten reproduzieren. Das Elend in Teilen Afrikas, Amerikas und Asiens zeigt, welche katastrophale Folgen die Trennung des Lebens von seinen Grundlagen hervorbringt. In Europa könnte es nur ein faschistisches Regime unternehmen, Teile einer als „überflüssig“ ausgegrenzten Menschengruppe in sozialdarwinistischer Tradition brutal an ihrer Reproduktion zu hindern. Von daher ist der bisher erreichte sozialstaatliche Konsens Ausdruck humanistischer Werte wie zugestandene Grundvoraussetzung sozialen Friedens im Interesse aller, um verelendungsbedingte Konflikte zu vermeiden.

Für die Bundesrepublik Deutschland ergibt sich die höchste moralische Verpflichtung des Staates zum unaufgebbaren

Schutz der sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebensgrundlagen aus den Verfassungsgrundsätzen. Artikel 1 des Grundgesetzes definiert dabei: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Auch wenn sich konservative Kreise nach dem Zusammenbruch des ersten Anlaufs zum Sozialismus von der Herausforderung der marxistischen Utopie befreit wähnen: Hier trifft sich die Zielsetzung des Grundgesetzes mit der der sozialistischen Umgestaltung, den Menschen aus allen Verhältnisse zu befreien, in denen er durch strukturelle Gewalt an seiner vollen Entfaltung gehindert wird. Und auch unser Recht beinhaltet keinesfalls das zur Gleichgültigkeit gegenüber sozial Ausgegrenzten, denen mit der Armut auch die Würde abhanden kommt.

Eine Wirtschaftsform, die den arbeitenden Menschen zunehmend überflüssig macht und ihn dadurch vom selbst erwirtschafteten Genuss der erzeugten Güter ausschließt, ist selbst historisch überholt, denn sie versagt bei der Erfüllung ihrer unaufgebbaren sozialen wie ökonomischen Funktion. Die ideologische Schuldzuweisung angeblich zu hoher Sozialstandards und dadurch sich ergebender Leistungsunwilligkeit hat auch die Funktion, vom Versagen neoliberalistischer Steuerungsversuche abzulenken. Die versuchte Reduzierung des Lebensniveaus eines breiten Teils der Bevölkerung als vorgebliche „Flexibilisierung“ ist ebenso ungerecht wie unwürdig. Das Ineinandergreifen von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft muss reformiert werden im Prozess eines breiten Diskurses, der die Interessen aller angemessen berücksichtigt und eine humanistische Perspektive bietet, die sich zu

leben lohnt, nicht nur in ökonomischer Hinsicht. Denn die Wirtschaft ist für die Versorgung der Menschen da, nicht umgekehrt. Und die Arbeit ist dabei nicht nur materielle Erwerbsquelle, sondern nutzenstiftende Betätigung wie soziale Integration für den Einzelnen und die Gesellschaft insgesamt.

Selbst großzügigste Transferleistungen, wie sie nicht einmal in Skandinavien oder der BRD jemals üblich waren, wären kein Ersatz für die wirtschaftliche und soziale Teilhabe, denn allein durch die weitgehende Abhängigkeit von der Wohltätigkeit durch andere bewirken sie eine strukturelle Ungleichheit. „Wohltätig, d.i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, ist jedes Menschen Pflicht“²⁹, „in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohltäter.“³⁰ Der Ausschluss aus produktiven Lebensbereichen gefährdet die Selbstverwirklichung des Einzelnen als Beitrag zur Weltgestaltung und mit der Deprivation besteht die Gefahr, dass „die faule sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmütige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.“³¹

Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit

Die implizite theoretische Zugrundelegung der Losungen der Französischen Revolution von der „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ zeigt, wie weit Kants ideelle Unterstützung ging. Die Anerkennung unaufgebbarer „Pflichten gegen andere“ betont dabei das über die formale Chancengleichheit hinausgehende Engagement für soziale Grundrechte, als dem Teil der Emanzipation, der vor allem von Linken als noch

uneingelöst betrachtet wird und der im Zuge neoliberaler Globalisierung ab- statt ausgebaut werden soll, um die Sozialsysteme angeblich zu sanieren.

Wie steht es nun um die Einheit der drei Grundwerte, um die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit?

Freiheit ist zuerst einmal ein positiv besetzter Begriff, der den Wert des Individuums betont, das frei von Zwang sich selbst verwirklichen soll. Das also etwa ungehindert von der bei der Frauenfrage angeführten Bevormundung frei entscheiden kann, was es tut oder unterlässt, wohin es geht, äußert, was es mag u.ä. Dem Einzelnen wird also zugestanden, eine in dieser Kombination einmalige Persönlichkeit zu werden und sein Glück zu suchen, wo immer er es zu finden hofft. Die Ziele und Wege sind dabei unterschiedlich und gegensätzlich. Auch nach Kants Ethik ist das menschliche „Vermögen, sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ... das Charakteristische“³² als „ein Akt der *Freiheit* des handelnden Subjekts, nicht eine Wirkung der *Natur*, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben.“ Zweck ist dabei „ein *Gegenstand* der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird.“³³

Die Freiheit, etwas (einen Zweck) erreichen zu wollen, geht dabei dem praktischen Versuch, es wirklich zu erreichen als Phase der Entscheidungsfindung, des abwägenden Überlegens voraus. Daraus ergibt sich die Unterscheidung der Willensfreiheit als freier Festlegung eigener Wünsche und Vorhaben und der Handlungsfreiheit, in wieweit der Einzelne ungehindert seine Wünsche bzw. Zwecke in die äußere Wirklichkeit einbringen und zum eigenen Genuss verwirklichen kann. Da-

bei zeigt sich sehr rasch die soziale Bedingtheit individueller Freiheit und zwar bezogen auf beide Freiheitsdimensionen. Die Willensfreiheit erzeugt die Vorstellung eines zwanglosen Selbstaussuchen-Könnens verschiedenster Werte, wie ich als Mensch sein und was ich erreichen will. Außer den Bedürfnissen und damit potentiellen Entbehnungen, die mit meiner materiellen Existenz unauflösbar verbunden sind (mehr oder weniger stringente Notwendigkeit, zu schlafen, sich zu ernähren, zu trinken, sich zu kleiden u.ä.), steht mir auch nur das zur Auswahl, was mir als Objekt der äußeren Realität überhaupt bekannt ist. Ich werde also ebenso wenig streben, mir ein Theaterstück etwa von Thomas Bernhard anzusehen wie Volleyball zu spielen, solange mir diese Bestandteile der Welt als potentielle Genüsse gar nicht bekannt sind. Und natürlich beziehen sich die wenigsten Wünsche auf ein Agieren an einsamen Orten, wo kein Mensch anzutreffen und auch keines Eigentum berührt wird.

Beim Interagieren, dem Handeln gegenüber anderen Menschen, treffen mit den Menschen auch deren Wünsche und Ziele aufeinander und können sich als ebenso vereinbar wie einander ausschließend erweisen. Dabei kann es sich um nicht erwiderte Liebe ebenso handeln wie um ein Gemälde, das mir überaus gefällt, das der Künstler aber keinesfalls verkaufen will. Hier trifft der Willen des einen also auf den gegensätzlichen des anderen und verhindert unter Umständen die Vorhaben beider Interaktionspartner.

Bezüglich der Handlungsfolgen lassen sich dabei grundsätzlich drei Fälle unterscheiden:

□ *Harmonie* – ein positiver Effekt für das Individuum A ist verbunden mit einem positiven Effekt für Individuum B

□ *Antagonismus* – ein positiver Effekt für das Individuum A ist mit einem negativen Effekt für B verbunden

□ *Indifferenz* – ein positiver Effekt für das Individuum A hat weder positive noch negative Effekte für B, berührt dieses also nicht.

Dies betrifft ausgeführte Handlungen in ihrer Wertigkeit für die davon Betroffenen. Erwägt man nun die Lage in der Realisierungsphase, in der das Wollen in das Handeln übergeht und je nach Machtverhältnissen zustande kommt oder scheitert, ergibt sich die Verbindung mit dem zweiten Wert, der Gleichheit.

Gleichheit bedeutet erst einmal völlige Übereinstimmung, also Unterschiedlosigkeit. Nun sind menschliche Individuen und Gesellschaften im Gegensatz zu hergestellten Dingen oft größter Ähnlichkeit nur in bestimmten Aspekten gleich und vom Aussehen und der Persönlichkeit her glücklicherweise verschieden. Gleichheit als Wert meint Rechts- und damit Chancengleichheit. Nach demokratischem Rechtsverständnis, wie es bereits 1776 in der „Bill of Rights“ von Virginia, also noch zu Kants Zeiten, gefasst wurde, sind alle Menschen von Natur aus gleichermaßen frei und mit angeborenen und daher unveräußerlichen Rechten versehen, wie sie etwa in der Charta der Vereinten Nationen enthalten sind und der im Grundgesetz angeführten „Würde des Menschen“ entsprechen, die vor aller Rechtsfindung als „unantastbar“ definiert wird.

Dadurch ergibt sich notwendigerweise ein Nebeneinander von Rechten und Pflich-

ten. Denn wenn etwa jeder das Recht auf körperliche Unversehrtheit besitzt, bin ich wie jeder andere verpflichtet, alles zu unterlassen, was irgendeinen verletzt oder gar tötet. Darüber hinaus bin ich sogar verpflichtet, die Rechtsverletzung dritter zu verhindern, wenn ich in die Situation komme, daß ich das schädigende Verhalten eines oder mehrerer Anderer verfolge.

Auch bezüglich des Wollens lassen sich analog drei Fälle unterscheiden:

□ *Harmonie*: das Individuum A will etwas, was auch B will

□ *Antagonismus*: das Individuum A will etwas, was B nicht will

□ *Indifferenz*: das Individuum A will etwas, was für B ohne Bedeutung ist.

Der erste Fall ist hier gleichfalls der Unproblematische des übereinstimmenden Wollens, sei es Kauf/Verkauf, Ehe oder gemeinsame Interessen.

Der zweite Fall ist der kritische, wo die Gleichheit an Rechten und Ressourcen entscheidet, ob es A gelingt, B widerrechtlich zu etwas zu zwingen, was dessen Wollen zuwider ist.

Im letzten Fall scheidet sich das formale Recht von einem Handeln in sozialer Verantwortung, das strukturelle Gewalt als inakzeptabel betrachtet. Je nachdem wie existenziell das Wollen von A ist, zeigt sich die Brisanz der Gleichgültigkeit des oder der anderen. Will A im See schwimmen, kann mir das mit vollem Recht egal sein und ich kann sagen: „Folge Du nur Deiner Lust, mir ist das egal.“ Kämpft A jedoch ums nackte Leben oder seine Mittellosigkeit, ist diese Haltung ebenso zynisch wie sozial schädlich. „Ein *rechtlich-bürgerlicher* (politischer) *Zustand* ... der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter *öffentlichen Rechts-*

gesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind) stehen“ schränkt die Verantwortung der Mitmenschen füreinander auf die Fälle ein, wo die Not des einen direkt durch die Tat eines anderen bedingt, diesem zugerechnet werden kann und kennt daneben – falls überhaupt – nur eine minimale soziale Sicherung durch den Staat.

Erst „ein *ethisch-bürgerlicher* Zustand“, der die Menschen unter „zwangsfreien, d.i. bloßen *Tugendgesetzen*“³⁴ vereinigt, kennt keine soziale Kälte und Beschränkung auf Einzelne, sondern die Pflicht „des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ zur „Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts“³⁵, das nur kollektiv und füreinander einstehend erreicht werden kann.

Hierbei gelangen wir zum dritten Element, der Brüderlichkeit.

Brüderlichkeit geht als Begriff von der sozialen Keimzelle der Gesellschaft aus, der Familie. Geschwister, seien es nun Brüder oder Schwestern, werden darin als so enge Gemeinschaft gesehen, dass die liebevolle Verbundenheit zur Anteilnahme und in Not auch zum Beistand motiviert. Im übertragenen Sinne, den auch die republikanischen Verfechter der Französischen Revolution im Auge hatten, ist er dem der Solidarität eng verwandt und meint die tätige Sorge nicht nur um die engsten biologischen Verwandten, sondern zielt auch auf die Förderung der Kollegen, der Bevölkerung des eigenen Ortes und Staates bis zur Gemeinschaft aller Menschen aufgrund gleicher Existenz auf einem Globus, wo mit zunehmender Technisierung auch Fernwirkungen eigener Handlungen zu beachten sind.

Die Brüderlichkeit ist quasi die soziale Bindekraft, ein vereinigendes Prinzip, eine

„auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte ...“³⁶ und zielt auf eine solidarische Gesellschaft, in der die „gemeinschaftlichen Zwecke ... als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt“ und dadurch die universelle „Pflicht ... des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ als Gattung erfüllt.³⁷ Diese kennt sowohl die Aufgabe der Entfaltung jedes Individuums wie das kollektive Getragenwerden ohne strukturelle Gewalt und Missachtung Einzelner. Ein zugegeben unrealistisch klingendes und anspruchsvolles Ideal einer Freiheit und Gleichheit achtenden „Republik nach Tugendgesetzen“³⁸.

Diese „völlige Angemessenheit des Willens ... zum moralischen Gesetze ist“ nach Kants Einschätzung „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist“ und trotzdem ist sie als humanistisches Ideal „praktisch notwendig“ und muss daher prinzipiell „in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit“³⁹ angestrebt werden. An die Stelle der Offenbarungsreligion, die im Jenseits den moralischen Ausgleich für ein kummervolles Diesseits verspricht, tritt eine Vernunftreligion, die bereits im Diesseits angesichts eines ohnehin fraglichen Jenseits vernünftige Verhältnisse schaffen will, die die freie, gleiche und solidarische Entfaltung aller Menschen ermöglichen soll. Diese Religion hofft nicht auf die Erlösung durch ein überirdisches Wesen, das eigentlich außerhalb jeglicher Erfahrung liegt, sondern auf die „Anwendung eigener Kräfte“⁴⁰ des Menschen. Und zwar auf die Tugend als „moralische Stärke“, verbunden mit der Kraft selbsttätiger Vernunft, die nicht nur

die geistige, sondern auch die soziale Befreiung des Menschen und damit das Ziel der Aufklärung erreicht: die sittliche Mündigkeit einer gerechten Freiheitsordnung.

Die Kombination der drei sozialen Grundwerte

Dabei sind verschiedene Gewichtungen der drei zusammenhängenden Grundwerte denkbar und Gesellschaftstypen aufzeigbar, die für diese Kombinationen typisch sind. Zwischen der Abwesenheit aller drei Werte und dem Ineinanderfallen ihrer Verwirklichung lassen sich verschiedene Grade und Kombinationen vorstellen.

Der Negativpol ist der der Abwesenheit von Freiheit, Gleichheit wie auch Brüderlichkeit (-F, -G und -B), quasi die Hölle auf Erden als gnadenloser Überlebenskampf, in der der Stärkere Macht, wenn auch nicht eigentlich Recht hat.

Als Kombination von +F, -G und -B, Freiheit bei fehlender Gleichheit und Brüderlichkeit, ließe sich ein Feudalsystem charakterisieren, das ständische Freiheiten regelt, aber weder gegen die Not der Massen einschreitet noch formale Rechtsgleichheit kennt. Freiheit und Gleichheit bei fehlender Brüderlichkeit (+F, +G und -B) beschreibt den Monopolkapitalismus bürgerlicher Demokratien ohne funktionierende Sozialstaatlichkeit. Der Kombination Gleichheit und Brüderlichkeit bei Vernachlässigung der Freiheit (-F, +G und +B) nahekommend könnte man den Versuch des autokratischen Sozialismus der Sowjetunion einstufen, materielle Grundbedürfnisse breiter Schichten zu sichern, allerdings verbunden mit einer autoritär-dogmatischen Parteienherrschaft, die auf Presse-, Reisefreiheit und grundsätzlichen Diskurs verzichten zu können glaubte.

Noch immer utopisch, an keinem Ort vor-

findbar, ist der positive Gegenpol der Wolfsgesellschaft, die aufgeklärte Gesellschaft, in der Freiheit, Gleichheit wie Brüderlichkeit verwirklicht sind und die das Wohl ihrer Mitglieder nicht nur achtet, sondern sich gegenseitig zur tätigen Aufgabe macht. Sie ist als Ziel der menschlichen Entwicklung oft geträumt und verschieden bezeichnet worden, harrt aber noch immer ihrer Verwirklichung, auch 200 Jahre nach Kant, 121 Jahre nach Marx, 59 Jahre nach Gründung der Vereinten Nationen und 56 nach ihrer Deklaration der Menschenrechte. Aber erst mit ihr könnte das Projekt der Aufklärung als gelungen betrachtet werden. Eine humanistische Welt, die weder einzelne Menschen in der Verwirklichung ihrer Zwecke noch global die soziale Lage einzelner Bevölkerungen gegeneinander ausspielt, um daraus Profit zu ziehen, wird auch in den nächsten Jahrzehnten noch einiges an Mut und Engagement erfordern, um ihr wenigstens näher zu kommen.

Die Aufklärung als „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ muss weitergehen und sie bleibt Hoffnung wie Verpflichtung der Menschen im Interesse ihrer eigenen Vollkommenheit und gemeinsamen Glückseligkeit. Und da der Mensch nicht nur frei denken, sondern auch glücklich leben will, erfordert sie zugleich die brüderlich verbindende Solidarität „als Ausgang des Menschen aus seinem selbstverschuldeten Egoismus“, als Überwindung hemmender sozialer Antagonismen. Man kann diese Form der Vergesellschaftung mit Karl Marx Kommunismus als die einer „klassenlosen Gesellschaft“ bezeichnen oder mit Immanuel Kant die „einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen“ nennen, die „zu einem gemeinschaftlichen Zwe-

cke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt“⁴¹ ist oder auch als positive Friedensordnung, geprägt durch die Abwesenheit von aktionaler wie struktureller Gewalt im Sinne Johan Galtungs. Das Engagement zur Erreichung dieses erstrebenswerten Zustands ist entscheidend, nicht die Gedankenwelten verschiedener Ansätze, die zu oft verehrt und zu selten genutzt werden, um einer solidarischen Gesellschaft zumindest näher zu kommen.

Zum Autor:

Franz-Josef Paulus, geb. 1953 in Neunkirchen (Saar), Soziologe (Studium der Soziologie, Politologie und Psychologie an der Uni Köln und der Freien Universität Berlin), befasst sich als Journalist vor allem mit kulturellen und sozialpolitischen Themen

E-Mail: fjp.berlin@web.de

Anmerkungen:

¹ Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel (im Folgenden zit. als: KW), Band XI, Frankfurt am Main¹² 2001, S. 53

² Philosophenlexikon, hrsg. v. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Berlin/DDR² 1983, S. 809

³ Philosophenlexikon, a.a.O., S. 819

⁴ Philosophenlexikon, a.a.O., S. 449

⁵ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, KW, Band VIII, S. 571

⁶ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 582

⁷ „Der Spiegel“, 1/2004 vom 29.12.03, Hausmitteilung, S. 3.

⁸ Immanuel Kant: Kritik der prakt. Vernunft, KW, Bd. VII, S. 263

⁹ a.a.O., S. 264

¹⁰ Manfred Geier: Kants Welt. Eine Biografie, Reinbek 2003, S. 273

¹¹ Manfred Geier: Kants Welt, a.a.O., S. 261 f.

¹² Spezialbefehl v. 1.10.1794, zit. n. Immanuel Kant:

Der Streit der Fakultäten, KW, Bd. XI, S. 268

¹³ Immanuel Kant: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, KW, Bd. VIII, S. 639

¹⁴ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, KW VIII, S. 668 f.

¹⁵ Immanuel Kant: Die Religion ..., a.a.O., S. 786

¹⁶ Immanuel Kant: Die Religion ..., a.a.O., S. 716

¹⁷ Immanuel Kant: Die Religion ..., a.a.O., S. 786

¹⁸ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, KW, Bd. XI, S. 55 bzw. Utopie kreativ – Diskussion sozialistischer Alternativen, hrsg. v.d. Rosa-Luxemburg-Stiftung, Heft 159 (Januar 2004), S. 6

¹⁹ KW, Bd. XI, S. 55 bzw. Utopie kreativ, a.a.O., S. 6

²⁰ KW, Bd. XI, S. 56 bzw. Utopie kreativ, a.a.O., S. 7

²¹ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, KW, Bd. VIII, a.a.O., S. 392

²² Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? KW XI, S. 53 bzw. Utopie kreativ, a.a.O., S. 5

²³ a.a.O., KW, S. 53 f. bzw. Utopie kreativ, a.a.O., S. 5

²⁴ Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, KW, Bd. VII, S. 51

²⁵ a.a.O., S. 59 f.

²⁶ a.a.O., Anm. S. 27

²⁷ a.a.O., S. 61

²⁸ Galtung, Johan: Strukturelle Gewalt – Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, S. 9

²⁹ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, KW, Bd. VIII, S. 589

³⁰ a.a.O., S. 595

³¹ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, KW, Bd. VIII, S. 709

³² Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, KW, Bd. VIII, S. 522

³³ Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, a.a.O., S. 514

³⁴ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, KW, Bd. VIII, S. 753

³⁵ I. Kant: Die Religion ..., a.a.O., S. 756

³⁶ I. Kant: Die Religion ..., a.a.O., S. 752

³⁷ I. Kant: Die Religion ..., a.a.O., S. 756

³⁸ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, KW, Bd. VIII, S. 756

³⁹ I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft, KW, Bd. VII, S. 252

⁴⁰ I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, KW, Bd. VIII, S. 878

⁴¹ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, KW, Bd. VIII, S. 756