

Karl Heinz Wedel

DIE HÖLLENFAHRT DES SELBST

*Der Kern Ihrer Freiheit wird sein, dass Sie sich
Ihre Unfreiheiten nun selbst aussuchen können.*

Von Kants Form des sinn-losen Willens

*L. Henning, Gymnasialdirektor meines
Sohnes in seiner Abiturrede*

Immer wieder Moderne – immer wieder Aufklärung, immer wieder Freiheit und Gleichheit. Lange Zeit wurde am Gebäude der bürgerlichen Gesellschaft gearbeitet, und siehe, es war unbewohnbar. Vernunft und freier Wille sind nicht nur irgendwelche Bausteine dieses Gebäudes, sondern bilden dessen eigentliches Fundament. Kant hat die eigentümlichen Qualitäten dieser zentralen bürgerlichen Kategorien beschrieben und deshalb soll in diesem Text versucht werden, die Frage der bürgerlichen Formkonstitution von Wille und Freiheit anhand der kantischen Fassung dieser Begriffe näher zu beleuchten. Selbstverständlich hatte der Königsberger Philosoph überhaupt nichts gegen die paradoxe Qualität des bürgerlichen Subjekts einzuwenden, wenn er wie kein anderer vor ihm die Dimensionen des „freien“ Willens „kritisch“ beschreibt. Der Kritikbegriff bei Kant scheint vordergründig die Gültigkeit der modernen Vernunft abzugrenzen, ist aber letztlich nur Ausdruck der unbewusst hergestellten Formprinzipien der Warenproduktion und ihrer Kategorien. Für eine kritische Auseinandersetzung im Sinne einer Emanzipation gerade von diesen Formprinzipien sind die Arbeiten Kants aber dennoch essentiell, weil er gleichzeitig die Unmöglichkeit und Unlebbarkeit dieses „freien“ Individuums eingesteht und damit die letztendlich phantastisch verrückten Verhältnisse der Warengesellschaft offen legt. Erst „die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung“ (MdS, A 104). Die rationale Konstitution des bürgerlichen Individuums verweist es stets auf sein irrationales Gegenteil. Diese Seite der Philosophie Kants hat die bürgerliche Ideologieggeschichte positivistisch eskamotiert und sich in immer weiter steigenden Verplattungen geübt (1). Angesichts der krisenhaften Entwicklung der bürgerlichen Verkehrsformen und der damit verbundenen Verheerungen scheint es höchste Zeit, sich über die Grundlagen dieser Formen kritisch Rechenschaft zu geben.

Bei dem „freien“ Willen hat man es sicherlich mit einer der vertracktesten Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft zu tun. Die Vernunft dieses Willens gebietet, sich über die Sinnenwelt zu erheben, sagt Kant. Damit ist aber schon ausgesprochen, welches phantastische Realkonstrukt in der Moderne herrscht: Er ist nicht von dieser Welt, aber diese Welt bestimmend. Leer und doch scheinbar allmächtig,

unbedingt und bedingungslos, nicht empirisch erfahrbar, aber Voraussetzung jeder Erfahrung. Ein Wille, der von allem Äußeren abstrahiert und nur sich selber will. Etwas, das in dieser Welt gelten soll, aber für endliche und sinnliche Wesen nur ewiges Ziel und Versagen bleiben kann. Von der Sinnenwelt abgewandt, gründet die „Freiheit“ im Nichts der reinen Form. Der Grund des Lebens soll im Imperativ der Verachtung des Lebens liegen: „Halte es für den äußersten Frevel, das Leben der Ehre vorzuziehen, und um des Lebens willen, den Grund des Lebens zu zerstören“, zitiert Kant Juvenal (siehe KpV, A 283, 284) und will, dass wir diese (männliche) Ehre dem „freien“ Willen erweisen. Der Grundsatz dieses Willens ist aber ein tödlicher. Sicherlich hätte der „größte Philosoph seit Platon und Augustin“ (K. Jaspers) die Gestaltungen dieser Vernunft nicht in den Taten von Amokläufern und Selbstmordattentätern gesucht. Aber das zerfallende Gebäude der Moderne lässt nun unmittelbar deutlich werden, dass die Begründung dieses Lebens das Leben selbst kostet. Es gehört zum inneren Wahn der kantschen Theorie, dass sie sich als vernünftig illusioniert, ihr Gebäude aber auf einem Nichts der reinen Form bauen muss. Im Gegensatz zu seinen positivistischen Nachbetern war Kant aber immerhin theoretisch noch ehrlich genug, diese paradoxe Spannung zu formulieren.

„Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vorteil entblößten moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nötigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen“ (KpV, A 142). Nun wäre rein gar nichts dagegen einzuwenden, wenn die Aufgeklärten ihren gesetzlichen Willens-Götzen verehrten und ihre Gottesbeweise in aller nötigen Abgeschlossenheit erbrächten. Aber bekanntlich hat sich mit dem Kapital eine Realmetaphysik durchgesetzt, die das „Göttliche“ tatsächlich in die Realität kommen lässt (2). Freilich nur zu dem Preis, dass zusammen mit dem Versuch der rationalen Durchdringung der Wirklichkeit immer schon das eigene irrationale Gegenteil miterzeugt wird, das dann zu kontrollieren ist (3). Kant hat also leider durchaus Recht, wenn er der bürgerlichen Vernunft alle Macht gegenüber ihren Frevlern einräumt. In einer zur Waren-Totalität entwickelten weltumspannenden Gesellschaft, deren Vergesellschaftungsprinzip der „freie“ Wille darstellt, hat es diese Vernunft tatsächlich geschafft, uns ihre Gesetze zur Befolgung „vorzustellen“. Die ganze Wirklichkeit scheint durchtränkt von der Form der Wertgesellschaft und unumschränkt die Herrschaft des „freien“ Willens. Doch je totaler, aber auch je obsoleter die Form zu herrschen scheint, desto deutlicher wird ihr tödlicher Gehalt. Eine Emanzipation von dieser Todesform kann nur bedeuten, die „Hochschätzung“ der modernen Vernunft durch eine grenzenlose Verachtung zu ersetzen. Der Frevel wider das Höchste dieser „Freiheit“ ist nicht kühn, sondern notwendig. Bevor wir aber in das eigentliche Reich der Freiheit und des guten Willens der bürgerlichen Vernunft

eintreten, muss zunächst ein Blick auf die angeblichen Bedingungen menschlicher Erfahrbarkeit („empirische Welt“) geworfen werden.

Empirie

Das männliche Subjekt als Bratenwender

Kants Abgrenzung seiner Freiheit von den empirischen Gegebenheiten, vom sinnlichen Leben der Menschen, setzt schon einen ganz bestimmten Begriff dieser Empirie voraus. Es sind nicht einfach die menschlichen Leidenschaften und Neigungen, von denen dieser ausgeht. Um seinen „freien“ Willen in aller Reinheit auszuweisen, bezieht er sich vielmehr auf eine völlig durchdeterminierte Wirklichkeit. In der Aufbruchphase der Warengesellschaft spielte die mechanische Naturwissenschaft als ideologische Referenz eines neuen Verständnisses von Wirklichkeit und eines durchdynamisierten Gegenstandsbezugs eine zentrale Rolle. Die am einförmigen Planetenlauf orientierte, mechanizistische Auffassung der Wirklichkeit, einschließlich des menschlichen Lebens, spiegelt sich auch bei Kant wider. Da alles Geschehen in der abstrakten Zeit nach den Regeln der Kausalität verläuft und damit „Bedingungen der vergangenen Zeit“ unterworfen ist, „die also, wenn das Subjekt handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer bloß inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnotwendigkeit bei sich führen, mithin keine transzendente Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muss ... Ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die alleine a priori praktisch ist, kein moralisch Gesetz ... möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit, nach dem Naturgesetze der Kausalität, den *Mechanismus* der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle *Maschinen* sein müssten. Hier wird nur auf die Notwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subjekt, in welchem dieser Ablauf geschieht, automaton materiale, da das Maschinenwesen [!] durch Materie, oder mit *Leibnizen* spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheiten unseres Willens keine andere als die letztere (etwa psychologische ... nicht transzendente, d.i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders [!] sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“ (KpV, A 174).

Der Befund für das moderne Subjekt, sofern es in der sinnlichen Welt von Raum und Zeit handelt, ist ebenso ehrlich wie ungeheuer: die Erfahrungsmöglich-

keiten der bürgerlichen Subjektivität sind durch die formalen Gesetze der apriorischen Formen ein für allemal festgelegt. Die Welt ertrinkt in Bedingtheiten. Der Mensch ist in die Ketten eines Kausalzusammenhangs gelegt. Für jeden Zustand gibt es eine Ursache und für jeden Zweck ein Mittel oder umgekehrt. Jede Regung ist noch durch etwas anderes bedingt. Überhaupt steht alles Handeln unter einer Bedingung und diese Bedingung ist wiederum bedingt. Die Welt erscheint als ein einziger Kausalnexus. Dies ist die Erfahrungswirklichkeit der bürgerlichen Subjekte, die ihnen die Aufklärung nach der „Kritik der reinen Vernunft“ zugesteht. Dabei muss die in der Mechanik fundierte Wirklichkeitsauffassung als Chiffre für die Unfreiheit der verselbständigten gesellschaftlichen Strukturen der Warenform aufgefasst werden. Gerade die Unterwerfung unter das Automaten-dasein eröffnet für Kant aber überhaupt erst die Perspektive einer „transzendentalen Freiheit“, die nur unabhängig von der durchdeterminierten (menschlichen) Natur gedacht werden kann. Auf diesen „Trick“ der Aufklärung, aus der absoluten Notwendigkeit absolute Freiheit werden zu lassen, werde ich im zweiten Teil zurückkommen. Der Automaten-natur der sinnlichen Existenz entsprechend ist auch Kants Verstandes-„Apparat“, der die Erfahrung konstituiert, gebaut. Man gebe in den Verstand des Menschen unspezifische sinnliche Reize hinein und eine Erfahrung in Kausalitäts- oder Gesetzesform komme heraus. Nicht zufällig ähnelt das, was die bürgerliche Vernunft als ihre eigene Erfahrungsquelle nur anerkennen will, einem Automaten, der Sinnesdaten nach einem rationalen Algorithmus liefert. Was wohl für das moderne verdinglichte Bewusstsein mit seinem technizistischen Selbstverständnis auch seine Richtigkeit und schon gar nichts Anstößiges mehr hat. Es mussten schon Jahrhunderte der Durchsetzung einer verselbständigten Objektivität vergehen, bis dann z.B. ein Luhmann nichts Aufregendes mehr daran finden konnte, als Subjekt einem von Kant „kritisch“ beschriebenen „Bratenwender“ oder Ähnlichem zu gleichen: „Wer beginnt, liegt fest.“ Für Kant war die Unterwerfung unter die Gesetze der Natur dagegen noch ein unhaltbarer Zustand. Freilich nicht in dem Sinne, dass er diese kritisch hinterfragt hätte, sondern nur als inakzeptable, letztlich aber affirmierte Ausgangsbasis seiner praktischen Vernunft. Vom Automaten-dasein der empirischen Welt müsse doch eine Leiter in die sphärischen Höhen der transzendentalen Freiheit führen. Voraussetzung für diese ebenso phantastische wie ungeheure Perspektive der menschlichen Freiheit blieb aber immer die mechanizistische Wirklichkeit der Maschine: die Welt, unterworfen den Formen von Zeit, Raum und Kausalität. Kant grenzt seine Freiheit denn auch in der „Kritik der praktischen Vernunft“ gleich zu Beginn von der Bedingtheit der empirischen Welt ab (Lehrsatz I, KpV, A 38). Noch vor der Erklärung über die Freiheit wird dargelegt, wo keine Freiheit ist, da ja die nichtempirische Freiheit gerade notwendig wird durch die Feststellung der empirischen Unfreiheit. Kants Höllenfahrt beginnt bei

der Unterwerfung unter die empirischen Bedingtheiten, um sich dann in der Sphäre des Intelligiblen dem „Göttlichen“ zu nähern.

Der Begriff des freien, nur sich selbst wollenden Willens und der dazu gegensätzlichen Objektivität hat natürlich real nichts mit einer intelligiblen Welt jenseits der erfahrbaren Empirie zu tun. Kant, wie der Idealismus überhaupt, hat nur die „hinter den Dingen“ wirkende Realmetaphysik der Warengesellschaft, den Fetisch der Form, in eine jenseitige Sphäre transformiert. In der Fetischkonstitution über die Ware müssen sich die Subjekte einer auf diese Weise hervorgebrachten gesellschaftlichen Wirklichkeit von sozio-ökonomischen Gesetzmäßigkeiten und Strukturen unterwerfen. In der empirischen Wirklichkeit, an der zu beobachtenden „Oberfläche“, macht sich das gesellschaftliche Verhältnis der abstrakten Vermittlung als verselbständigte Objektivität geltend. Kant naturalisiert in gut bürgerlicher Manner diese Verselbständigung der warenförmigen Erscheinungen und interpretiert sie als objektiven Lauf der Automaten-Natur. Auch der empirisch handelnde Mensch ist nach dieser Auffassung gänzlich der Naturkausalität unterworfen. So erstarrt die Wirklichkeit für die bürgerlich-aufklärerische Theorie tatsächlich zu einer Megamaschine, die nach den strengen Gesetzen der Natur ein rastloses Getriebe darstellt. Der „Alleszertrümmerer“ scheint hier selbst unter dem mechanischen Rad Newtons zertrümmert. Denn diese Auffassung gießt den Menschen fest in die Naturgesetzlichkeit ein und determiniert menschliche Erfahrung auf eine Art und Weise, dass Freiheit zum Problem wird. Vernunft, Freiheit, Theorie einerseits und Natur, Notwendigkeit und Handeln andererseits fallen hier in zwei gegensätzliche und unvereinbare Sphären auseinander. Die Logik der „zwei Welten“ von Freiheit und Notwendigkeit, also der Verkettung im Gehäuse der verselbständigten Strukturen und der widersprüchliche Umgang damit, ist aber selbstverständlich nicht vorrangig ein Problem der Theorie. Dieser Grundwiderspruch der Warengesellschaft hat sich vielmehr in der Durchsetzung der modernen Formen als repressiver Kern und brutaler Herrschaftszusammenhang erwiesen: Bei Kant selbst, wie sich im weiteren Fortgang zeigen wird, als Sphäre der verinnerlichten Selbstunterwerfung. Seine „Lösung“ des Unterwerfungsverhältnisses stellt der als fremd empfundenen Objektivität den subjektiven Pol entgegen. Schien auf der objektiven Seite der Natur das Subjekt einer vorausgesetzten Formprägung unterworfen, so verkehrt sich auf der subjektiven Seite die Unterwerfung und Ohnmacht in ihr Gegenteil, nämlich Aktivität und Herrschaft. Und diese aktive Rolle hat Kant eindeutig dem männlichen Geschlecht zugeordnet. Die Form (der Gesetzlichkeit) verwirklicht sich durch den Erkenntnisakt an ihrem Gegenstand und formt diesen nach ihrem Bilde. Ähnlich zur Auffassung des Zeugungsaktes, in dem der Samen dem amorphen Stoff erst die Form verleiht. So erweist sich also der strukturell männliche Erkenntnisakt vom subjektiven Standpunkt aus als Umkehrung der objektiven Formvorgaben. Durch die Synthesis ist in der Unterwerfung unter die Naturgesetz-

lichkeit gleichzeitig Freiheit gewährt. Naturnotwendigkeit verkehrt sich durch den selbstherrlichen Akt der Formung der Gegenstände scheinbar in ihr Gegenteil. Es ist ja das (männliche) Subjekt, welches die Objektivität erst hervorbringt in einem spontanen, dem Stoffe zugewandten Akt. Ein Problem scheint aber schon bei der Behandlung der theoretischen Vernunft auf, das im Zusammenhang mit der praktischen dann zur Kapitulation Kants führt: wie sich die Form ihres Gegenstandes bemächtigt. In der Erfahrung hat es der Begriff ja gerade mit den sinnlichen Dingen selbst zu tun, denn wie Kant weiß, sind alle Begriffe ohne Inhalt leer und alle Anschauungen ohne Begriffe blind. Erfahrung kann und muss sich immer an einem Gegenstand bewähren, muss sich auf Sinnliches beziehen. Die Form ist hier von vornherein auf die Vermittlung mit dem Inhalt verwiesen. „Die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, dass (das in der Anschauung gegebene) Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen“ (KrV, B 102, 103). Nun hat Kant aber einerseits die Formen der Erfahrung in rein formale und abstrakte Kategorien gebannt und andererseits die Sinnenwelt in ein Gewühl von Eindrücken zerfallen lassen. Die Schwierigkeit besteht nun darin, diese getrennten Sphären wieder aufeinander zu beziehen, sie zu vermitteln. Wie soll sich also die Welt des Gesetzes zu dem von ihr völlig getrennten dunklen Chaos verhalten? Aufgrund der Auftrennung in gesetzliche Erkenntnisform einerseits und Chaos der Sinnenwelt andererseits kann dies nur durch einen spontanen Zeugungs- oder Schöpfungsakt geschehen. „Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist schwebte auf dem Wasser.“ Das männliche Subjekt bahnt sich seinen Weg zur Vergötterung auf ähnliche Weise wie Gott selbst. Es wirkt „befruchtend in den an sich leblosen, gestaltlosen, ordnungslosen, finstern Stoff hinein“ (Genesis). Wurde die Wirklichkeit erst vorher als finstere Untiefe gefasst, so bedarf es eines gottähnlichen Vermögens, um diesen Stoff zu formieren. Doch die reine Sphäre der Abstraktion hat durchaus in ihr selbst liegende Schwierigkeiten, sich in den Schmutz der Empirie zu werfen. Denn hat sich die Vernunft erst einmal in eine andere Sphäre gesetzt als die sinnliche Wirklichkeit, so ist die Vermittlung mit der Empirie, d.h. der Erzeugungsakt, nur als eine Art Wundererscheinung gottähnlicher Qualität zu fassen. Als Chiffre für die Schwierigkeit der Abstraktion, sich auf etwas außer ihrer selbst zu beziehen, hat Kant den Begriff der Spontaneität gesetzt. Mit der Spontaneität wird hier also die Vermittlung der Form mit dem sinnlichen Inhalt beschrieben. Aus einer Perspektive der abstrakten Form, die von jeglichem Inhalt gereinigt ist, ist die Vermittlung tatsächlich nur als spontaner Akt formulierbar.

Die Zwangsphantasie der Subjekt-Objekt-Trennung

Das Subjekt muss also eine Synthesis des chaotischen Materials vollziehen nach Formen des Verstandes (Kategorien wie Kausalität). Doch darüber hinaus konstituiert sich erst die „ursprüngliche Einheit der Apperzeption“, das eigentliche Selbst, das die Synthesis mit Bewusstsein begleitet. Bewusstsein meiner selbst ist also nicht ein Bewusstsein, verbunden mit einem Selbstgefühl, sondern was das reine Bewusstsein angeht, so existiert es nur als Bewusstsein einer Identität im Vollzug der Synthesis nach abstrakten Formen. Es bezieht sich also nicht auf Inhaltliches, persönliche Erfahrung oder Fähigkeiten oder gar auf körperliche Eigenschaften. In dieser Hinsicht sind nämlich die Individuen durchaus verschieden. Was demgegenüber diese Verschiedenheit vereinheitlicht und in allen als gleiche Qualität unterstellt werden kann, ist diese synthetisierende Einheit, allerdings völlig abstrakt ausgehöhlt und selbst leer: reine Form eben.

Die Erfahrung im bürgerlichen Horizont ist, wie gezeigt, gekennzeichnet durch die vorausgesetzte Vernunft. Erst durch den abstraktifizierenden und reinigenden Filter soll sich überhaupt die Möglichkeit von Erfahrung ergeben. Implizit steckt in dieser Erfahrungsform allerdings schon immer die Voraussetzung der Trennung von Subjekt und Objekt. Die Hereinnahme der Erkenntnis der Gegenstände in das Subjekt zementiert dabei die Trennung von den Gegenständen. Kants Bezug zur Wirklichkeit bedeutet, „dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellung unserer Sinnlichkeit seien“. „Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines ... sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheit der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird“ (KrV, A 30,31).

Die Abgeschlossenheit des kantischen Erfahrungssubjekts in sich und der ausschließliche Bezug zur Allgemeinheit der warenförmig konstituierten Formen von Raum, Zeit und Kausalität haben etwas von Grunde auf Ungeheuerliches und Erschreckendes. Das Ich nur als transzendente Apperzeption, also nicht von dieser Welt, abgeschlossen von allen sonstigen sinnlichen Bezügen. Hier reproduziert sich theoretisch das reale Verhältnis der Warenmonaden zueinander. Die schreckliche Konsequenz dieser absoluten Entfremdung von der sinnlichen Wirklichkeit – eine Wirklichkeit gibt es für das vernünftige Wesen überhaupt nicht, soweit sie nicht über die allgemeine Form vermittelt ist – wurde in der Philosophiegeschichte durchaus reflektiert. Freilich nicht ohne selbst in den irrationalistischen Gegenpol der Vernunft zu münden, also den Kant mit dem Schopenhauer austreiben zu wollen.

Die entfremdete Existenz zusammen mit dem Anspruch, Herr in den übermächtigen Naturerscheinungen zu sein, hat Schopenhauer als in dieser Hinsicht getreuen Schüler Kants bewogen, die „Welt als Vorstellung“ solipsistisch zu entmächtigen. Denn ist nicht die Wirklichkeit nur unser Produkt in der Erfahrung? Wir sind es doch selber, die die Welt erst erzeugen. Schopenhauers Ziel war neben der Verneinung des Willens die auf Beschaulichkeit beruhende Innerlichkeit. Sein Ansatz der Kontemplation der platonischen Ideen zielt auf die Erhebung von den seelenlosen Ursache-Wirkungs-Erscheinungen der durchrationalisierten Welt. Den unhaltbaren Verhältnissen der repressiven modernen Formen – ausgedrückt durch den alles unterwerfenden „Willen“ und die durchrationalisierte „Vorstellung“ – wird eine innerliche Negation des Willens und eine Wesensschau von hinter den Erscheinungen liegenden Eigentlichkeiten entgegengehalten. Die Gegenüberstellung von äußerer rational-mechanischer Wirklichkeit einerseits und Hinorientierung zu inneren verbindenden Wesenskräften andererseits hat sich im historischen Fortgang der Durchsetzung der Warengesellschaft immer wieder als Muster irrationaler Verarbeitung der kapitalistischen Widersprüche erwiesen. Die Irrationalismen wie „das Organische“, „Existentielle“ oder „Blutmäßige“ hatten als Grundlage aber immer das als erdrückend erfahrene mechanische Natur- bzw. Gesellschaftsgetriebe, das auch den zentralen Gegenstand der kantischen Theorie darstellt, ohne dass dieser freilich diese Wendung selbst vornimmt. Natürlich wäre es verfehlt einen direkten, gar notwendigen Weg von Kant über Schopenhauer zum völkisch-faschistischen Denken aufzeigen zu wollen. Bei Kant sind aber die allgemeinen Strukturmerkmale der Vernunft bzw. Natur vorgezeichnet. Dabei ist der gemeinsame Boden von verobjektivierten, verselbständigten Strukturen als unterstellte natürliche Grundverfasstheit nicht zu übersehen.

Was Kant in seiner Subjekt-Objekt-Dichotomie thematisiert, ist die totale Fremdheit des bürgerlichen Subjekts zu seiner ihn umgebenden Wirklichkeit, einschließlich seiner eigenen Körperlichkeit. Ein Selbst, das sein Zentrum im transzendentalen Jenseits der Formen hat, ist eben auch unendlich weit von seinen sinnlich-empirischen Gegebenheiten entfernt. Hierin liegt auch eine Ursache für den tendenziell bedrohlichen Charakter des Sinnlichen. Der Mensch befindet sich in absoluter Trennung von den Dingen. Lassen wir den „Kantianer“ Schopenhauer zu Wort kommen, denn dieser hat die Kategorien Kants ihrem abstrakten Inhalt nach aufgegriffen und sie im Hinblick auf die sinnliche Erfahrbarkeit problematisiert: „Daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt, daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist“ (Schopenhauer, 33). Dass da draußen zwar etwas ist, die Dinge an sich, das Subjekt über sie aber nicht mehr aussagen kann als dass sie überhaupt existieren, dies ist die grundlegende Annahme der erkenntnistheoretischen Subjekttheorie. Der vollständige Bezug zur Welt liegt also im Verstand des

Subjekts selbst. Nicht nur, dass man nicht wisse, ob es überhaupt die Erde oder die Sonne oder sonstige Elemente der Wirklichkeit gibt, sondern deren Kenntnis wird von vornherein vollständig in das Subjekt hineingenommen und der identitäre Bezugspunkt für das bürgerliche Individuum ist nach Kant die transzendente Einheit. Die Folgen für die Subjektform sind nicht zu unterschätzen. Wenn „alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, unabweisbar mit diesem Bedingtheit durch das Subjekt behaftet ist“ (ebd.), so drückt sich damit die unendliche Isoliertheit einerseits von der sinnlichen Wirklichkeit, wie auch der manische Allmachtsanspruch des männlich konnotierten Subjekts gleichzeitig aus. Ich bringe in meiner und durch meine Vorstellung die Welt erst hervor und bin doch gleichzeitig bedingungslos in meiner Subjektform von ihr getrennt. Denn die Objekte sind nur in meiner Vorstellung. Das wahrhaft aktive, Erfahrungs-Wirklichkeit erst konstituierende Subjekt hat gegenüber den zum bloßen chaotischen Substrat degradierten Dingen unendliches Übergewicht. Was es sich aber in seinem allmächtigen Anspruch einhandelt, ist die völlige Isoliertheit in seinem solipsistischen Dasein.

Diese Trennung bezieht sich auf alle Elemente der Wirklichkeit und somit auch auf die leibliche Existenz. Der Leib selber kann in der sinnlichen Erfahrung, in dem, was wir von ihm kennen, immer nur in der Form von Subjekt – Objekt gehabt werden. Wir kennen also im Grunde nur körperliche Erfahrungen in dieser Form und sind von unserem zum bloßen Substrat degradierten Körper völlig unterschieden. In diesem Erfahrungsprozess ist aber die Vorstellung von der Welt, die das allmächtig-aktive und isolierte Subjekt kreiert, natürlich nicht identisch mit dem Subjekt selbst.

„Dasjenige, was Alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige [!], stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn dieses Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen wir daher ... Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen ...“ (ebd., 35).

Das Subjekt als Erkennendes ist hier also noch einmal getrennt von der Erkenntnis. Das, was das Subjekt ausmacht, was zu ihm gehört, ist abgetrennt von der Erkenntnis selbst. Das Objekt der Erkenntnis, so auch der Leib, ist diesem Ich etwas Fremdes, ein Objekt unter Objekten, von Gesetzmäßigkeiten der Objektwelt bestimmt und dem Kausalgesetz unterworfen. Was bei Kant scheinbar neutral Bedingung der Möglichkeit von Vernunft sein soll, wird von Schopenhauer zutreffend als sinnliches Unterwerfungsverhältnis formuliert. Erkenntnis ist hier gleichzeitig etwas Fremdes und doch das Eigenste. Fremd, weil ich mir in Form des Leibes als Objekt der Erfahrung genauso fremd bin, wie ich anderen fremd bin – nur als Erkenntnisvollziehendes bin ich ganz Ich, leeres durchgängiges Ich.

Kafka hat in seiner Erzählung „Die Verwandlung“ deutlich gemacht, welche unheimliche und furchterregende Konsequenz in diesem leeren Subjekt steckt. Gregor Samsa findet eines Morgens, durch eine seltsame Verwandlung, seinen Körper als Ungeziefer-Objekt wieder. Doch diese ungeheuerere Erfahrung erscheint als rein veräußerlichte Erkenntnis eines Leib-Objekts in gar seltsamer Distanz zu seinem eigentlichen Inneren zu stehen. Der Subjekt-Kern Samsas wird von den nun unglücklich veränderten Wahrnehmungen seines Leibes bezeichnenderweise weniger beunruhigt als vom Erscheinen des Prokuristen, der ihn des Krankmachens in der Arbeit bezichtigt. Im Grunde reicht die Körperwahrnehmung nicht an das Innerste des Riesenkäfers heran. Dort, im Kern seiner selbst, ist er derselbe geblieben, wenn auch die Erfahrung seines eigenen Körpers sich durchaus beängstigend zeigt. Doch für das erkennende Selbst ist dies eben nicht das zentrale Moment. Es ist nur „dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird“. Auch die Entpuppung als Käferwesen lässt das „nur immer daseiende“ Subjekt unberührt. Doch die Form-Existenz als reines und leeres Ich wird eingeholt von der Trennung der sinnlichen Momente. Der Rückzug in dieses reine, durchgängige Ich, die totale Isolation von aller sinnlichen Erfahrung, verkehrt die Allmacht der Erfahrungskonstitution in die Ohnmacht vor dieser Objektwelt. Die Bedingtheit aller Erfahrung, die Hervorbringung jeglicher Vorstellung als allmächtige Potenz des Subjekts bedeutet nämlich gleichzeitig, der Erfahrung des Fremden zu unterliegen. Denn auf den Inhalt der Erfahrung hat dieses leere Subjekt schließlich keinerlei Einfluss. Als rein durchgängiges Ich kann es eben auch Ungezieferkörper werden. Die Rückkehr des ausgeschlossenen Sinnlichen als Zwangspantasia einer völlig entfremdeten Körperlichkeit ist letztlich nur die Konsequenz der problematischen Trennung von Subjekt und Objekt hin zu einem völligen Ausschluss der sinnlich-leiblichen Regungen von der Bestimmung des reinen Ichs. Kafkas Käferwesen ist die körperliche Rückkehr des Irrationalen, ist der Alptraum durch das sinnlich Irrationale.

Angst vor dem Zerfall

Kant hat sich mit der irrationalen Rückseite seiner Vernunft nicht weiter beschäftigt und die Formierung und Vermittlung der chaotischen Mannigfaltigkeit als gelungen betrachtet. Die von der Arbeit der theoretischen Vernunft hervorgebrachte Objektivität der Naturerfahrung und Naturnotwendigkeit hat Kant dann in Richtung intelligible Sphäre verlassen, um dort die hier nicht gewährte Freiheit zu suchen. Das Problem aber, inwieweit die behauptete, nach abstrakten Formen gestaltete Erfahrung überhaupt möglich ist, und die damit verbundene Verwandlung der Wirklichkeit in soziale Physik, hat er dabei trickreicherweise in der scheinbar fest-

gegossenen kausalen Welt der Empirie zurückgelassen. Erfahrung ist bürgerlich-aufklärerische Erfahrung. Amen.

„Ohne die Tätigkeit des Verstandes würde es möglich sein, dass ein Gewühl [!] von Erscheinungen unsre Seele anfüllte, ohne dass ... daraus jemals Erfahrung werden könnte. Als dann fiel aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würden sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns soviel als gar nichts sein“ (KrV, B 526) .

In gut aufklärerischer Ausschlussmanier streicht Kant hier die Möglichkeit von Erfahrung jenseits der Verknüpfung nach allgemeinen notwendigen Gesetzen, die gleichzeitig strukturell männlich besetzt wird, insgesamt weg. Neben dem Hegemonialsetzen dieser gesetzmäßigen Erfahrung – eine andere als diese gilt als „gar nichts“ – verweist Kant hier auf eine Dialektik von Vernunft einerseits und ihrem chaotischen Gegenteil, das generell als strukturelles ideologisches Grundgesetz für die ganze Aufklärung ausgemacht werden kann. Als Gegenbild zur bürgerlichen Vernunft wird ein bis zur Bedrohung gesteigerter Zustand des Zerfalls konstruiert, in dem sich die Dinge ohne jedwede Formierung befinden. Die Vernunft ist in diesem Szenario der schützende Hafen vor dem angsterregenden Formlosen und Amorphen. Das, wovon das bedrohte Subjekt sich abzusetzen hat, ist das chaotische Sinnenmaterial, in dem es sonst zu ertrinken und unterzugehen drohte. Davor gilt es sich zu retten und sich erhaben zu zeigen gegenüber dem undurchsichtigen Außen. Vernunft und Chaos bedingen sich aber gegenseitig. Je stärker die Vernunft sich von der sinnlichen Realität in die abstrakten Sphären der Rationalität zurückzieht, desto bedrohlicher erscheint das „Gewühl“ des Sinnlichen. Die Selbsterkenntnis muss bei ihrer Fahrt zum Göttlichen stets durch die selbstproduzierte Hölle. Böhme/Böhme haben diesen Mechanismus, dass die Vernunft immer ihr irrationalen Gegenteil miterzeugt, vor dem sie sich dann zu sichern sucht, in Rekurs auf Freud treffend beschrieben, ohne freilich die leiseste Ahnung von der Verknüpfung mit der Warenform zu entwickeln: „Neuzeitliche Vernunft setzt die Grenzen selbst, ihr Territorium reicht so weit, wie sie sich ihr Anderes aneignen kann. Die Ausbildung der neuzeitlichen Vernunft ist deshalb ein Prozeß der Demarkation, Selektion und Umschichtung. Wir nennen ihn Aufklärung, als handelte es sich bloß um die Klärung darüber, was ist. In Wahrheit geht es um die Definition von Wirklichkeit ... Mit der Aufklärung läßt Vernunft alles, was aus ihr herausfällt, zum Irrationalen werden. In einer Welt aus Tatsachen werden Bedeutungen zum Aberglauben, Träume zu irrelevanten Phantasien, leibliche Regungen zu Grillen. Dieses Andere, das die Vernunft nicht umschließt, verkommt zu einem diffusen, unheimlichen und bedrohlichen Bereich“ (Böhme/Böhme, 14).

Und diese von der Vernunft scheinbar souverän beherrschte Sphäre ist stets eine Quelle der Angst. Die Aufklärung ist oft als Subsumtion eines Inhalts unter eine

verselbständigte, fremde Form kritisiert worden. Und natürlich besteht die Tätigkeit der Vernunft v.a. in der Normierung und dem Versuch, die Welt in ein Weltgetriebe zu verwandeln. Wie sind aber die Mechanismen dieser Formierung? Was zwingt die abstrakte Form dazu, sich fremdes Territorium zu unterwerfen? Die Vernunft Kants baut, wie wir gesehen haben, ihren Maschinenpark der Erfahrung in direkter und bedrohlicher Nachbarschaft des irrationalen Dinges an sich. Für Kant aber ist durch die Synthesis von Erkenntnis das „Gewühle“ außerhalb seiner Vernunft. Doch wie Böhme/Böhme dargestellt haben, herrscht zwischen dem ausgeschlossenen Irrationalen und der Vernunft eine nicht abreißen- de Verbindung der Angst: „Die reale Angst, die den vorrationalen Menschen in seinem Verhalten zu Naturmächten, zu überwältigenden eigenleiblichen Regungen und zu potentiell bedrohlichen Gegenübern erfüllt, weicht einer irrationalen inneren Angst vor dem Verdrängten, die nur aufhebbar scheint um den Preis des Untergangs des Selbst“ (ebd., 18).

Man müsste also die Perspektive erweitern: das Streben des Wirklichwerdens der Gesetzesform, die Subsumtion eines besonderen Inhalts ist der Versuch der Vernunft, ihr Gegenteil, das angstgefüllte Chaos und Gewühle zu kontrollieren. Denn jenseits der über das Gesetz vermittelten Kontrolle droht der Zerfall. Die Zurichtung der Welt nach den Maßstäben der Vernunft, die Verobjektivierung schützt vor dem „Untergang des Selbst“. Wenn aber die Vernunft ihr Gegenteil erst miterzeugt, so ist Kants sich über dem Chaos erhebende gesetzesmäßige Vernunft tatsächlich nicht nur der Schutz vor dem irrationalen Fieber, sondern dummerweise gerade die Ursache.

Geschlechtliche Erhebung

Bei Kant ist allerdings die Ebene des Bedrohlichen nur angedeutet. In der Gegenüberstellung von Vernunft und Irrationalität konstituiert sich erst die männliche Sphäre als souveräne Herrschaft über das Chaos und den Zerfall. Das Selbst lässt Kant auftreten, um diesem bedrohlichen Zustand zu entkommen. Im Akt der Erkenntnis, in der Synthesis, welche das Subjekt vollzieht, verschwindet die Gefahr, setzt sich das Subjekt in ganzer Herrlichkeit souverän dem Stoff und Gegenstand gegenüber, den es zu einer Erkenntnis synthetisiert. Es bearbeitet die passiven sinnlichen Eindrücke nach den reinen Verstandesbegriffen und gibt ihnen erst eine Form. Das Prinzip der Kausalität (neben abstraktem Raum und abstrakter Zeit) als zentrales Formprinzip der angeblich menschlichen Erfahrbarkeit bei Kant liest sich gegen den aufklärerischen Strich als geschlechtlich besetztes Instrument der Kontrolle von Wirklichkeit. Das Aufklärungssubjekt ist dabei nicht nur versteckt, sondern ganz offen als Sphäre der männlichen Konstitution gefasst. Dass jede Handlung auf eine sie eindeutig bestimmende Ursache führt, jeder Zustand notwendig

und allgemein aus seinem vorhergehenden bestimmbar ist, dass das ganze Weltgeschehen bis in jede Einzelheit als berechenbar und somit kontrollierbar gilt, dies ist wahrlich eine geschlechtlich nicht ganz indifferente Phantasie. Doch nicht nur der Versuch der strukturell männlichen Vernunft, sich durch Gesetzlichkeit der miterzeugten Irrationalität gegenüber als kontrollierender Souverän zu erweisen, lässt das Geschlecht heraushängen.

Das, worauf Kant hinweist, dass nämlich die aktive Synthesis der Vernunft immer nur in abstrakten Formen die Gegenstände zu verobjektivieren imstande ist, degradiert schließlich jeden Gegenstand zum bloßen Objekt. Kein männliches Subjekt ohne Objekt. In Zusammenfassung des passiven Sinnenmaterials kann man seine scheinbare Allmacht genießen, indem das Passive erst durch ihn aktiviert wird: Der Natur in kühler Distanziertheit die Gesetze vorschreiben. Das Herabwürdigen zu einem Objekt einerseits verspricht allemal ein Gefühl der Erhabenheit andererseits. Genauso, wie sich Kant die eigene Gesetzgebung der praktischen Vernunft, also die aktive Unterwerfung unter das Sittengesetz, als einen Akt der „Erhebung“ (siehe KpV, A 143,144) vorstellt, so auch die Synthesis des passiven Materials. Auf der Höllenfahrt der Selbsterkenntnis wird Gericht gehalten und nach „ewigen und unwandelbaren Gesetzen“ (KrV, A XI, XII) erhebt sich das (männliche) Selbst in der Loslösung von allen Gegenständen und Erfahrungen hin zum Göttlichen. In seiner Schrift „Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ hat Kant unmissverständlich seine geschlechterstereotype Ansicht dargelegt, dass sich der Bereich des Erhabenen einer männlichen Sphäre einschreibt, während das Schöne die weibliche auszeichnet. Sich mittels reiner, von jeder Erfahrung unbedingter Prinzipien in die transzendente Höhe emporzuschwingen oder je nach Perspektive vielleicht auch tief hinabzudenken, ist ausschließlich Vorrecht der Mannsperson: „Daß von einem Frauenzimmer alle anderen Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen ... und dagegen unter den männlichen Eigenschaften das Erhabene als das Kennzeichen seiner Art deutlich hervorstechte. Hierauf müssen alle Urteile von diesen zwei Gattungen ... sich beziehen, alle Erziehung und Unterweisung muß dieses vor Augen haben ... Wo man nicht den reizenden Unterschied unkenntlich machen will, den die Natur zwischen zwei Menschengattungen hat treffen wollen. Denn es ist hier nicht genug, sich vorzustellen, daß man Menschen vor sich habe, man muß zugleich nicht aus der Acht lassen, daß diese Menschen nicht von einerlei Art sein. Das Frauenzimmer hat ein angeborenes stärkeres Gefühl vor alles, was schön, zierlich und geschmückt ist ... Das schöne Geschlecht hat eben so wohl Verstand als das männliche, nur es ist ein schöner Verstand, der unsrige soll ein tiefer Verstand sein, welches ein Ausdruck ist, der einerlei mit dem Erhabenen bedeutet.“ (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, A 48).

Ich will dem Leser hier weitere stereotype Ergüsse über die Frauenzimmer und die Mannspersonen ersparen, die in dem Text zuhauf zu finden sind. Wichtig erscheint mir, dass der Universalismus, der Kant immer wieder gerade in Hinsicht auf die Transzendentalität seines Vernunftvermögens zugute gehalten wird, reine Fiktion ist (siehe Bennet, 96). Demgegenüber wäre aber festzuhalten, dass der systematische Ausschluss von nicht in der Abstraktion aufgehenden Momenten für die Warengesellschaft und damit auch für die Aufklärung konstitutiv ist. Kant macht unmissverständlich deutlich, wie es um den universalistischen Anspruch der Aufklärung bestellt ist: man muss zwar Frauenzimmer schon als Menschen ansehen, aber eben von anderer Art. Das auf die Abstraktion zielende Erhabene ist dabei unvergleichlich. Doch die bürgerliche Theorie will die hierarchische Gliederung nach Sinnenwelt und Erhebung davon eskamotieren und so wird Kant im Gegensatz zur wahren Intention ein Egalitarismus unterschoben, der keinesfalls haltbar ist. „Am anthropologisch begründeten Begriff von Egalität hält Kant freilich fest“ (Lepenies, 94). Lepenies meint, dass gerade die anthropologische, d.h. natürliche Grundausstattung als Mensch die Gleichheit bei Kant garantiert. Doch in Wahrheit zieht sich die geschlechtliche Differenzierung bei unserem „Alleszertrümmerer“ durch alle Sphären. Sei es als Staatsbürger oder als „bürgerliche Persönlichkeit“. „Der Geselle bei einem Kaufman, oder bei einem Handwerker; der Dienstbote ... der Unmündige ... alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer ... genötigt ist, seine Existenz ... zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam Inhärenz“ (MdS, A 167, 168). Nun liegt in der Existenz als materiell unabhängiger bürgerlicher Persönlichkeit durchaus ein mögliches Ziel nicht nur der weißen Mannsperson, und damit wäre ein universalistisches Versprechen innerhalb der Form gegeben. Doch der Hinweis Kants auf die „Inhärenz“, also die Eigenschaft von Dingen als Akzidenzien im Gegensatz zu den Substanzen, schreibt gerade die hierarchische Gliederung unumstößlich fest. Denn das der Erfahrung und den Erscheinungen Zugrundeliegende, die wahrhafte Existenz, fixiert Kant sehr wohl nach geschlechtlichen wie auch „rassischen“ Merkmalen: „Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt Bürger (citoyen, d.i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der *natürlichen* (daß es kein Kind, kein Weib sei [!]), die einzige: dass er *sein eigener Herr* (sui iuris) sei, mithin irgend ein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann, welches ihn ernährt)“ (Über den Gemeinspruch, A 246, 247).

Wie Kant im Erhabenen und Schönen schon von zwei Menschengattungen spricht, ist auch hier die „natürliche“ Voraussetzung gerade explizit geschlechtshierarchisch formuliert, und damit gerade im Gegensatz zur lepeniesschen Behauptung. Die Grundlage für die geschlechtliche Hierarchisierung bildet dabei immer

die Trennung der Welt in Abstraktion und Sinnlichkeit, in Vernunft und Notwendigkeit. Wenn Kant den *cives* als Glied einer *societas civilis* an das Attribut der gesetzlichen Freiheit knüpft (siehe MdS, A 166), so ist diese Sphäre der Freiheit und Vernunft – wie sich später noch erweisen wird – eindeutig dem männlichen Geschlecht eingeschrieben.

Neben dem Ausschluss des „schönen Geschlechts“ aus dem Reich der Vernunft hat Kant „konsequenterweise“ auch bestimmte „Nationalcharakter“ exterritorialisiert: „Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fodert jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen, durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemütsfähigkeit, als der Farbe nach zu sein“ (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, A 102, 103).

Die Aufklärung beruhte schon immer auf Ausschlussmechanismen und letztlich qualifiziert sich nur der männliche Weiße für die Sphäre des Erhabenen. Strukturell notwendig scheint dieser menschenverachtende Ausschluss zu sein, weil gerade die Abstraktifizierung, die das männliche Vernunftbewusstsein vollzieht, immer auf das miterzeugte Gegenüber des Irrationalen sich beziehen muss und will. So „ergänzt“ auch Kant seinen wissenschaftlich abstrakt und tiefdenkenden Verstand mit dem empfindsamen und gutherzigen schönen Verstand. Hier wird spätestens deutlich, dass Kants glorreiche Vernunft nicht einfach für eine, na ja irgendwie doch notwendige Absprache zwischen Menschen steht, die vernünftig argumentieren wollen. Sondern die aufklärerische Rationalität ist vielmehr in ihrer Grundstruktur unbewusst wie barbarisch, weil sie ihre Logik mit Rasse und Geschlecht koppelt und die Konstitution einer abstrakten Sphäre des Erhabenen immer mit Herrschaft gegenüber dem identifizierbaren Erniedrigten verbunden ist. Die maßlose Selbstüberschätzung des männlich Erhabenen kann sich aber nur durch die Degradierung Anderer zur Natur erweisen. Das miterzeugte Gegenteil, das die Vernunft hierarchisch behandelt wissen will, wird auf eine sozial zu identifizierende Gruppe projiziert. Für sich bleibt der männlichen Vernunft das Reich der reinen Formen und abstrakten Prinzipien, denn dass „Negers“ oder „das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei[en]“ (ebd., A 57, 58), daran glaubt Kant nun wahrlich nicht.

Der Mann als Wolf

Das, wovor sich das männliche Subjekt in Sicherheit bringt, wird also zwecks Zugriffs in eine kontrollierbare Gesetzesform gegossen. Der Naturbegriff bei Kant ist aber doppelt. Einerseits das passive und chaotische Sinnenmaterial und andererseits die daraus folgende, in Form gebrachte, kontrollierte und damit hierarchisch gesetzte Struktur. Doch durch die bedingte Kausalverknüpfung aller Erscheinungen macht sich noch ein anderes Moment der bürgerlichen Gesellschaft geltend, welches das Menschenbild des Liberalismus kennzeichnet. Gemeint ist die sattsam bekannte Wolfsnatur der Menschen. Auf der Grundlage einer Auffassung von „bürgerlicher Selbständigkeit“ befinden sich diese Unabhängigen in einem steten Widerstreit. Wobei die Selbständigkeit bei Kant wiederum geschlechtlich differenziert ist: „Alles Frauenzimmer entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.“ Das kantsche Konkurrenzsubjekt ist also geschlechtlich konnotiert. Der Wolf ist männlich. Während Kant in seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft die Empirie, d.h. den Ort menschlicher Praxis als den Zustand völliger Bedingtheit und totaler Determination beschreibt, legt er in der Schrift „Über den Gemeinspruch ...“ den Focus auf die Sphäre des bürgerlichen Konkurrenzsubjekts, des Bourgeois. Zu der mechanistischen Auffassung von der Natur des Menschen gesellen sich also die Zuschreibungen von Eigennutz des „Privat- und Geschäftsmanns“ (Über den Gemeinspruch, A 207, 208). Populär geworden sind die Ausführungen über die Konkurrenzsubjektivität v.a. durch die Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“: „In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Not; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dass sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können“ (Idee, A 395, 396).

Ziel ist daher nicht der blinde Fortgang der Antagonismen, die in größter Not enden, sondern die Zügelung der Einzelnen durch Einziehung von Grenzen: „Der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern 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 setzte: so verleite ihn doch seine selbstsüchtige tierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also eines Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ (Idee, A 396).

Kant verweist hier auf die von Hobbes vorgezeichnete Notwendigkeit des großen Ungeheuers, das die kleinen in Schach hält. Neben dem Maschinencharakter, den Kant den Gegenständen der Natur zuordnet, setzt sich im Handeln der einzel-

nen Selbständigen also der allgegenwärtige Konkurrenzkampf, der Krieg aller gegen alle, mit durch. Wie bei der Determination aller Naturabläufe, so werden auch hier nach bekanntem Muster der Aufklärung soziale Bedingungen in scheinbar natürliche verwandelt. So entsteht ein ebenso grandioses wie gewalttätiges Bild des Naturgeschehens, vor dem es sich zu retten gilt, durch den Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand. Die Sphäre des Homo oeconomicus oder die bürgerliche Gesellschaft steht der Sphäre des Homo politicus oder dem Staat gegenüber. Und erst auf Grundlage der Quasi-Natur der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem „Recht auf alles“, also dem allgemeinen Egoismus, wird es nötig, eine Sphäre des abstrakten moralischen Gesetzes zu formulieren oder umgekehrt (3). Selbstsucht, Streben nach Genuss, Eigennutz erzwingen die Allgemeinheit des Gesetzes und des Staats oder vice versa. Die politische Sphäre setzt ihr privates und egoistisches Gegenteil. Die Grundvoraussetzung jeder liberalen Position, der Schweins- oder Wolfscharakter des Menschen, zwingt ihn zur Ersetzung des eigenen selbststüchtigen Willens durch einen allgemein-gültigen.

Bei Hobbes ergibt sich die Sphäre des Allgemeinen, der Leviathan, aus der Besonderheit der Einzelinteressen. Das Allgemeine ist insofern kein absolutes, als es eben erst durch die Bedingungen des Besonderen hervorgebracht wird und immer auf dieses verwiesen bleibt. Der Staat entspringt aus dem Nützlichkeitskalkül der Einzelnen, da unter seinen Bedingungen letztlich die egoistischen Interessen einen höheren Ertrag erbringen. Für Kant (wie später auch für Hegel) war diese Perspektive des Allgemeinen völlig inakzeptabel. Denn hiermit wäre die Vernunft, dasjenige also, das den Menschen erst aus dem Reich der Natur herauszuheben vermag, qualitativ genauso gefasst wie das natürliche Substrat, wie „seine selbststüchtige tierische Neigung“. Vernunft ist hier nicht in eine „andere Sphäre gesetzt“, sondern selbst noch Moment der Natur. Das Problem zwischen allgemeinen und besonderen Interessen, welches Hobbes durch seinen Bezug zur besonderen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft nicht lösen konnte, transformiert Kant in eine Theorie, in der das Sein der bürgerlichen Gesellschaft konsequent getrennt wird von der allgemeinen Sphäre des Sollens und des allgemeinen Gesetzes. Er hat damit ungewollt richtigerweise auf das Problem der verselbständigten Form, die als Form der Warengesellschaft zu dechiffrieren ist, verwiesen. In Kants Werk werden die zentralen Widersprüche der Subjektkonstitution in einer auf Selbstzweck ausgerichteten (Gesellschafts-)Form jedoch affirmativ aufgezeigt. Das Individuum findet sich gedoppelt. Einerseits als durch die Formen der Naturgesetzlichkeit bestimmtes tier- und automatenähnliches Wesen. Andererseits aber als „vernünftiges Geschöpf, das ein Gesetz wünscht“ und damit in eine ganz andere Sphäre gesetzt ist: die Sphäre der Vernunft und des freien Willens.

Der sinn-lose Wille

Jenseits der Sinnenwelt

Hat nun Kant die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit – d.h. die Sphäre des theoretischen Verstandes – in ein automatisches Getriebe gebannt, so sucht er in seiner praktischen Vernunft den Erzeuger dieses Automaten. Auf dem Weg zur Selbsterkenntnis muss Kant die vorher konstruierte Höllenvirklichkeit der Maschinennatur hinter sich lassen, wenn er nicht im Gehäuse der Notwendigkeit gefangen bleiben will. Der Verstand ist in der Konstitution der sinnlichen Vorstellungen zwar selbsttätig, als Subjekt, welches im Erkenntnisakt die Objekte erst synthetisiert. Er ist aber noch nicht rein selbsttätig. Und dies ist eine Differenz ums Ganze. Trotz einer gewissen Perspektive der „Erhabenheit“ für das Subjekt ist die Sphäre der sinnlichen Erfahrung keineswegs der Ort der wahren (männlichen) Autonomie. Im Gegenteil. Letztendlich unterliegt nämlich die ganze Sinnenwelt und damit das erkennende Subjekt in völliger Fremdbestimmung einem ihm vorausgesetzten Dasein. Es ist selbst nur Abgeleitetes, Bedingtes und Akzidentielles. Wenn man die hier angesprochene Problemlage der Subjektkonstitution auf der Ebene der staatlichen Subjekte betrachtet, wird unmissverständlich klar, weshalb die „Lösung“ Hobbes' bezüglich der Konstitution des Souveräns als des unumschränkt Allgemeinen so unbefriedigend bleiben musste. Der Widerspruch bei Hobbes besteht ja darin, dass der durch den Vertragsabschluss zwischen den Einzelnen erst entstehende Souverän eigentlich schon den Rechtszustand und die Willenskategorie voraussetzt, den er erst herzustellen beabsichtigt (siehe Adam, 53). Denn die Instanz des allgemeinen Willens hätte somit eine sie selbst bedingende Voraussetzung. Der Souverän entsteht also durch den Akt eines besonderen und nicht des allgemeinen Willens. Dabei verliert die als Souverän gesetzte Allmacht sofort diesen Status, wenn sie von fremden Momenten bedingt wird. Kant verfängt sich nicht in diesem Ableitungsversuch von besonderem und allgemeinem Willen, sondern trennt beide Bereiche konsequent. Der Ohnmacht und der totalen Fremdbestimmung auf der einen Seite wird eine Sphäre der uneingeschränkten Macht beigeordnet. Dummerweise herrscht dieser allmächtige Wille freilich ausschließlich in seinem von der Sinnenwelt getrennten Bereich. Sobald diese Vernunft praktisch werden will, unterliegt sie wieder der bekannten festgegossenen Ordnung der Dinge. Um sich vor der Unterwerfung in der Sinnenwelt zu retten, wird ein davon gänzlich getrennter Bereich konstituiert. In Kants „Beschluss“ seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ stellt er beide Sphären paradigmatisch nebeneinander und er lässt dabei das Gefühl der totalen Ohnmacht für das Subjekt dieser Sinnenwelt deutlich werden.

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht ...: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz*

in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehbare-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlosen Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer ... Der erste Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen“ (KpV, A 289, 290).

Es handelt sich hier gewiss nicht um eine Diskussion menschlich sinnlicher Endlichkeit überhaupt, sondern in Kants Formulierung drückt sich ein ganz spezifischer und für die bürgerliche Gesellschaft typischer Zugang zur Sinnlichkeit aus: Für das Subjekt existiert der Zusammenhang mit anderen Menschen bzw. der Natur nur als abstrakter. Es gibt keine direkten menschlichen und natürlichen Beziehungen, denn jede „Verknüpfung“ zur „äußeren Sinnenwelt“ setzt mich schon als einsames und isoliertes Wesen voraus. Als dieses „tierische“ Geschöpf ist das Subjekt den unübersehlich großen Welten und Systemen im grenzenlosen abstrakten Raum und in der ewigen Fortdauer der abstrakten Zeit ausgeliefert. Der Preis für die Reduktion menschlicher Erfahrung auf eine abstrakte theoretische Vernunft ist die totale Ohnmacht gegenüber der verselbständigten Objektwelt und ihren rationalen Formen. Reduziert sich jeder Bezug zur Sinnenwelt auf das reine und abstrakte Gegenüber von Subjekt und Objekt, so schließt sich das Subjekt gleichzeitig selber aus. Behauptet sich der abstrakte Verstand als ausschließliche Form, so formt er sich als ausgeschlossen. Und Kant – das muss man ihm fast schon wieder zugute halten – ist der Meister des Ausschlusses, derjenige, der die bürgerliche Existenz am konsequentesten bis in reine, von jeder sinnlichen Regung unabhängige Formen formuliert hat. Im Resultat seiner theoretischen Anstrengungen sieht sich das Subjekt in seiner Wichtigkeit „vernichtet“. Aber Hilfe naht. Doch nicht, dass Kant das Abstraktwerden der Welt im Maschinenbau seiner Vernunft wegen des Zuviels an Abstraktion problematisiert. Nein, der Ausweg besteht im Zuwenig: „Der zweite [Anblick, der obengenannten „Dinge“, KW] erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt“ (ebd.).

Dies ist schon starker Tobak. Den Bedingtheiten seiner sinnlichen Erfahrung kann der Mensch entrinnen, indem er ein von der „ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben“ offenbart bekommt. Doch in dieser übersinnlichen Welt des moralischen Gesetzes herrscht natürlich nicht die Fülle und der Überschwang des Lebens, der für das Maschinenleben in Kants abstraktifizierter Sinnenwelt entschädigen würde. Kein sinnlich voller Rauschzustand für die karge mechanische Existenz. Statt ein sinnliches Dasein, das nicht auf die determinierenden Bedingungen der Wirklichkeit reduziert ist, will Kant als wahre Existenz im Sinne seiner praktischen Vernunft und Freiheitslehre ein Sein ohne Sinne, also ein sinn-loses Sein. Gerade die mangelnde Abstraktheit dieses Sinnenlebens, dessen Mangel in seiner sinnlichen Beziehung überhaupt ist, macht Kant geltend. Statt dieses riesige Maschinenwesen der Vernunft mit seiner Roboter- und Bratenwenderexistenz einfach abzustellen, will Kant ein Dasein, das nicht mehr auf die „Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht.“

Kant kann man angesichts dieses Befundes tatsächlich den zweifelhaften Rang eines Alleszertrümmerers einräumen. Wäre sein Entwurf allerdings nur eine persönliche Marotte, ein bloßer Wahnsinnsanfall eines dem Leben entrückten und schrulligen Königsberger Philosophie-Kauzes, so könnte man getrost – angewidert oder eher amüsiert – seine Kritiken wieder dem Bücherregal oder dem Vergessen überlassen. Doch die religiös-metaphysisch anmutenden Verrücktheiten der von ihm geschilderten aufgeklärten Vernunft sind bittere Wirklichkeit. Natürlich nicht in dem Sinne, dass Kant für voll genommen werden könnte und die Menschen tatsächlich ein Leben jenseits der Sinnenwelt leben könnten. Aber mit diesem von der Sinnenwelt gereinigten jenseitigen Gesetz trifft Kant etwas, das den unheimlichen Kern der bürgerlichen Gesellschaft bildet. In einer „wirklichen“ Welt zu leben, die auf diesem Jenseitigen basiert, in der „Gott höchste Realität als auch Schein ist“ (C. Türcke), dies mutet uns nicht Kant zu, sondern die verallgemeinerte Vernunft der Warengesellschaft. In dieser finden sich die Individuen tatsächlich einer Logik unterworfen, die für sich, ungeachtet der sinnlichen Bedürfnisse und der sinnlichen Existenz der Menschen, eine sinn-lose, blinde und verselbständigte Gesetzlichkeit darstellt. Und was Kant, die ganze Aufklärung wie die Individuen sich selbst zumuten, ist die Hinorientierung zu diesem „Dasein durch das Gesetz“. Eine sinnlose Existenz jenseits der individuellen Bedürfnisse und der sinnlichen Erfahrbarkeit, solch eine Hybris der modernen Vernunft, soll aber nach Kant das Gemüt nicht mit Widerwillen und Abscheu, sondern mit einer erhebenden Geste der ehrfürchtigen Bewunderung erfüllen. Doch wie ist diese Absurdität des Gesetzes-Daseins jenseits der Sinne überhaupt zu denken? Wie stellt sich Kant die Sphäre jenseits der kausalen Bestimmungen und determinierenden Bedingtheiten des Lebens vor?

Sinnliches Wollenmüssen

In der Kritik der praktischen Vernunft formuliert Kant die Sphäre der reinen Vernunft als von einem Willen beherrscht, der sich nicht von „pathologischen Bedingungen“, d.h. sinnlichen und damit subjektiven Zufälligkeiten bestimmen lässt (siehe §1 KpV, A 35, 36). Wenn dieser Wille oder das „Begehren“ nun nach Kriterien verfährt, die ein bestimmtes Objekt zur Befriedigung dieses Willens haben, so sind es keine Kriterien der reinen Vernunft. Denn diese Objekte des Begehrens sind immer nur empirisch. Das heißt aber letztendlich, dass der Wille sich von einem besonderen und sinnlichen Objekt bestimmen lassen würde. Er wäre damit aber nicht mehr der Allmächtige, sondern selbst zufälligen Inhalten unterworfen und damit ohnmächtig. In der dualen Welt der kantschen Ethik existieren eben nur zwei Zustände: „1“ für Allmacht und „0“ für Ohnmacht. Alles, was sich das männliche Subjekt nicht selbst verdankt und aus sich heraus bildet, hat für ihn bedrohlichen und unterwerfenden Charakter. Im Gegensatz zu Hobbes verfängt sich Kant durch die konsequente Trennung von transzendentelem und empirischem Subjekt bzw. der reinen Form und dem empirischen Inhalt des Willens also nicht in dem paradoxen Begründungszirkel der Souveränität.

Neben der „pathologischen“ Bedingtheit des Subjekts, soweit es empirisches ist, erweitert sich die Sphäre des Sinnlichen in der praktischen Ethik allerdings durch eine seltsame Dynamik. In Kants theoretischer Vernunft, dem kontemplativen Erkennen der Welt, bearbeitet das Subjekt das sinnliche Chaos mit Instrumenten seines Verstandes-Werkzeugkoffers zu einer Wirklichkeit der mechanischen Bedingtheiten. Auf der Ebene des praktischen Willens dynamisiert sich das empirische Weltensystem zu einer Sphäre des ständigen Begehrens. Nicht mehr das souveräne Zusammenbasteln der Einzelteile des „Mannigfaltigen“ zu einem Gegenstand; sondern dem unablässigen Wollen dieses Gegenstandes ist das Handeln der Menschen unterworfen. Kant beschreibt die Sphäre der Sinnenwelt als triebhaft durchherrscht von dem „Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit“ (KpV, A39, 40) von der „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ (ebd.).

„Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgendeiner Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er affiziert werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Wert angenommen wird, so frägt kein Mensch, wenn es ihm bloß der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen,

sondern nur wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen“ (KpV, A 42, 43).

Egal, ob niedere, sinnliche Annehmlichkeiten („Sinnesvorstellungen“) oder kultiviertere Formen des Genusses („Verstandesvorstellungen“), alles sinnliche Handeln des Subjekts scheint bei Kant getrieben von der Lust nach dem größten Vergnügen, der ausgedehntesten Befriedigung, der stetigen Begierde (4). Seine Lehre der praktischen Vernunft ist eine Lehre des Begehrens. Und die rein quantitative Dimension der angestrebten Befriedigung dieser Begierde (die längste Zeit möglichst großes Vergnügen) stellt nicht zufällig die Assoziation zur inhaltlichen Blindheit der modernen Warenform her (Gold und Wert). Sie verweist auf eine logische Struktur der Aufklärung, die direkt zur zerstörerischen männlichen Geilheit eines de Sade führt. Dieser geht aber in seiner Hybris der sexuellen Exzesse strukturell keineswegs über Kant hinaus. Denn de Sade hat nur die Gewalt dieser Logik explizit gemacht. Im Grunde formuliert aber schon Kant mit seiner zur bloßen Materie der sinnlichen Begierde degradierten Wirklichkeit das ungeheure Gewaltpotential der darin enthaltenen modernen männlichen Subjektivität. Dabei besteht die Zerstörungspotenz nicht nur in der inhaltlichen Blindheit und Beliebigkeit. Denn dem kantschen Konstrukt der Materie der sinnlichen Wirklichkeit liegt schließlich der begehrlche, unablässig nach Befriedigung suchende Wille zugrunde. Das Begehungsvermögen sucht seine Lust an den degradierten Objekten zu stillen. Eine grundlegende Kritik der Aufklärung muss neben der gewalttätigen inhaltlichen Ignoranz der modernen Vernunft genauso ihre vorausgesetzten anthropologisierenden Annahmen in Augenschein nehmen. Dazu zählt als grundlegendes Konstitutionsmoment der bürgerlichen (männlichen) Subjektivität die von Freud später aufgezeigte Triebhaftigkeit der bürgerlichen Individuen. Kant ist allerdings nicht de Sade. Denn er ist bekanntlich nicht in die Geschichte eingegangen als ein Theoretiker der sinnlichen Affekte. Und so blieb er nicht beim „niedrigen Begehungsvermögen“ der sinnlichen Lust stehen, sondern fand das Ziel seiner theoretischen Anstrengungen schließlich im höheren Reich der sinn-losen, reinen Vernunft. Deshalb hat er auch im Gegensatz zu de Sade die Sphäre der sinnlichen Wirklichkeit radikal problematisiert, indem er sie nach schon bekanntem Muster als Unterwerfungsverhältnis beschreibt. Wie das männliche Subjekt im Erkenntnisakt die Wirklichkeit nur als System von determinierenden Bedingtheiten erfahren kann, so ist es auch in seinem sinnlichen Wollen diesem letztlich ausgeliefert.

„Die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, ... sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm (dem endlichen Wesen) aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehungsvermögens, d.i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird“ (KpV, A 46).

Es ist schon fast der Würdigung wert, wie offenherzig Kant die katastrophale Logik der Aufklärung und der Warengesellschaft zuweilen ausspricht. Warum, muss man fragen, wird des Menschen sinnliche Bedürftigkeit zu einem Problem seines Daseins? Ist nicht jeder abhängig und bedürftig von allem Möglichen? In der Art, wie Kant diese Abhängigkeit formuliert, als Unterwerfung unter die Sinnenwelt, die andererseits nur Objekt der stetigen Begierde ist, stellt sich die „Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein“ tatsächlich als ein „aufgedrungenes Problem“ dar. Denn dass der Mensch, um zufrieden zu sein, gewisser Dinge bedarf, dies wird erst dann problematisch, wenn das Handeln als unablässiges sinnliches Wollenmüssen erscheint und dieses Begehungsvermögen alles nur zur Materie der Lust erniedrigt. Einen solchen anthropologischen Befund voraussetzend, lässt Kant dann inhaltlich und logisch durchaus schlüssig diesen Zustand als einen die Subjekte unterwerfenden charakterisieren. Nicht der zwanghafte Charakter in der menschlichen Beziehung zur funktionalisierten Objektwelt ist darin das zu Transzendierende. Sondern dass der Wille überhaupt noch eines Gegenstandes bedarf, ist für Kant die nicht zu akzeptierende Zumutung. In seinem entgrenzenden Anspruch erscheint jedes Verwiesensein auf Endliches als nicht nur lästig oder unangenehm, sondern es verkehrt das Allmachtsverhältnis in sein Gegenteil. Diese Angst vor der Ohnmacht schwingt übrigens auch bei de Sade in seinem sexuellen Vernichtungszug ständig mit. Statt die Form des Begehungsvermögens selbst zu kritisieren, wird der zum Lustobjekt degradierte Gegenstand derselbige der Kritik. Indem er beschränkt und einzeln ist, ist er gleichzeitig Ärgernis des unbedingten Willens, welcher auf ihn verwiesen ist. Wie in der Vergewaltigungssituation, in der das Opfer und nicht der Täter der Schuldige sein soll. Dieser Wille tendiert tatsächlich ins Unendliche, und zwar in die unendliche Vernichtung.

Getriebe ohne Welt

Wonach Kant nun Ausschau hält, ist ein Prinzip, das fernab von den inhaltlichen Beschränktheiten dem Willen angemessen ist. Hier treten wir also ein in die eigentliche Sphäre der praktischen Vernunft, in das Reich der Freiheit. Man möchte sich angesichts des wahnwitzigen Inhalts dieser Vernunft tatsächlich „seinem Anblick verbergen“. Hat Kant zuerst den empirischen Willen als „niederes Begehungsvermögen“ gefasst, als ewig drängenden Objekthunger, der dem Naturgesetz der Kausalität unterworfen ist, so nimmt er ihm nun jeden Inhalt. Denn wenn der Wille ein Objekt hätte, „so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d.i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die bloße Form einer allgemeinen

Gesetzgebung“ (KpV, A 48 f.). Und: „So muß ein freier Wille, unabhängig von der *Materie* des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, außer der *Materie* des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so fern sie in der *Maxime* enthalten ist, das einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann“ (ebd., A 52).

Was Kant also in sein Reich der Freiheit mitnimmt, ist sein Werkzeugkoffer der Vernunft. Einziger Inhalt: die Form der Gesetzlichkeit. Hatte der Verstand in der empirischen Wirklichkeit noch mit dem „Gewühle“ des Sinnenchaos alle Hände voll zu tun, um dieses in eine Gesetzesform zu bringen, so herrscht im Reich der reinen Vernunft nun Ruhe und Sicherheit. Und war das sinnliche Begehren ein ohnmächtig nicht zu stillendes Bedürfen, so herrscht hier Freiheit von all diesem. Hier gibt es nur die Form der reinen Gesetzlichkeit, unabhängig von der *Materie*.

„Handle so, dass die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (ebd., A 54).

Das ist also nun das Heiligste der Aufklärung: „ein Leben unabhängig von der ganzen Sinnenwelt“ nach dem Prinzip einer allgemeinen Gesetzlichkeit. Dies hat Kant nun davon, dass er die bürgerliche Wirklichkeit der gegenseitigen Konkurrenz beim Wort genommen hat. Durch die utilitaristische Wendung der Philosophie (Bentham) war jede Handlung schon zum bloßen Mittel degradiert. Kants Erfahrungswelt mit ihren kausalen Bedingtheiten verwies immer nur auf vorgelagerte Abhängigkeiten, so dass jede Praxis nur relativen Charakter haben konnte. Auf der Suche nach dem Unbedingten und Absoluten stieß Kant schließlich auf das Kriterium der gesetzgebenden Form als Bestimmungsgrund des Willens. Für einen Willen, der von der Reduktion der menschlichen Erfahrung auf die mechanische Unterwerfung und Relationalität ausgeht und dennoch oder gerade deswegen festen Boden unter den Füßen sucht, bleibt tatsächlich nur die Option, den Grund in einer jenseitigen, übersinnlichen Sphäre der bloßen Form einzuziehen. Wird vom vorausgesetzten Weltengetriebe die Welt selber abgezogen, bleibt nur das Getriebe übrig. Wird vom Sinnlichen gänzlich abstrahiert, bestimmt den Willen nur noch das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung. Wenn Kant die bürgerliche Wirklichkeit als eine Praxis fasst, die sich nach Gesetzen bewegt, so hat das Handeln stets noch einen Inhalt. Doch bei der durch die Gesetzlichkeit bestimmten Empirie stellt sich die Frage: was ist das Konstituens, der Inhalt oder die Form? Kants Antwort ist eindeutig. Die „*Materie* des Gesetzes“ ist immer nur das Konstitutum einer übergeordneten Sphäre als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung. Was Kant als ontologische Grundverfasstheit der vernünftigen Subjekte als metaphysische Sphäre formuliert hat, verweist natürlich auf den realen gesellschaftlichen Gehalt der sozialen Vermittlung in der Warenform, in der nicht das nach einem Inhalt orientierte Handeln Konstituens ist, sondern bloß die allgemeine und abstrakte Form des

Geldes bzw. des Staats. „Macht, Reichtum, Ehre selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen Glückseligkeit“ (GMS, BA 1,2) sind als Maßstab der praktischen Vernunft für sich völlig ungeeignet. Auf Besonderheiten ausgerichtetes Handeln ist immer nur Konstitutum eines übergeordneten Formzusammenhangs.

Marx hat für die Warenproduktion das Formverhältnis des verselbständigten Werts aufgezeigt. Durch das Streben nach der Anwendung lebendiger durch tote Arbeit und der Steigerung der Quantität dieser vergangenen Arbeit verkehrt sich das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem. Die dem Besonderen übergeordnete Sphäre ist das Konstituens. In Kants Formulierung des „guten Willens“ findet sich die gleiche Verkehrllogik. Handeln im Hinblick auf einen besonderen Inhalt ist in ihrem Bezugsrahmen nichtig, verschwindend, endlich und bedingt. Kant selbst „fand die Sache befremdlich genug“ (KpV, A 55, 56) und so hat er immer wieder seinen kategorischen Imperativ mit empirischen Beispielen „verunreinigt“. Denn wenn im Reich der Freiheit keinerlei inhaltliche Bestimmungen mehr gelten sollen, so handelt sich Kant mit seinen empirischen Beispielen genau dieses ein. Hegel hat bekanntermaßen auf die Inkonsequenz Kants am Beispiel des hinterlegten Depositums hingewiesen, in dem neben der Gesetzesform zusätzlich die inhaltliche Annahme des zu erhaltenden Privateigentums geknüpft ist. Nach Kant spricht gegen die Unterschlagung des Depositums die Tatsache, dass damit das Privateigentum selbst aufgehoben würde und somit zur eigenen Voraussetzung im Widerspruch stünde. Was aber im „Prinzip einer allgemeinen Gesetzesform“ als alleiniger Handlungsmaxime von vornherein ausgeschlossen sein soll, ist jedes inhaltliche Interesse. Ich darf also keineswegs eine Annahme machen, wie beispielsweise die, dass das Privateigentum bestehen solle, denn diese wäre schließlich ein Objekt des Wollens. Ebenso gut könnte ich ja schließlich von der Annahme ausgehen, dass es kein Privateigentum geben sollte, dann wäre das Verhalten im Einklang mit der Unterschlagung des Depositums. In Bezug zur reinen Form soll kein Inhalt ein allgemeines Prinzip bilden, vielmehr ist gerade von jedem Inhalt abzusehen. Es wäre entscheidend verkürzt, wollte man den kategorischen Imperativ als moralische Regel für die Verallgemeinerung eines bestimmten Verhaltens ansehen. Denn hier ist der Wille eben nicht als gänzlich „reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen“ (ebd.). Wenn Kant sich auf die Ebene der Beispiele begibt, setzt er stets implizite inhaltliche Annahmen voraus: „Setzet, dass jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine

Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange raten, was er antworten würde“ (ebd., A 54).

Kant macht einen Inhalt geltend, dass nämlich das Verfolgen einer „wollüstigen Neigung“ nicht moralisch wäre. Genausogut könnte ich aber das Gegenteil behaupten, dass dies nicht unsittlich sei, schließlich habe doch jeder ein Recht auf sein kleines Vergnügen. Auch dieses wäre verallgemeinerbar. Die praktische Regel hat hier gar keinen unbedingten Charakter. Sie wird vielmehr durch eine zusätzliche Abneigung gegenüber der Wollust bestimmt. Noch etwas anderes wird an diesem Beispiel deutlich. Mag Kant hier wie an zahlreichen anderen Stellen zwar für seinen nichtempirisch fundierten Imperativ theoretisch inkonsequent verfahren, so hat für die empirischen Wesen das Gesetz durchaus praktische Konsequenzen: Das nichtempirisch postulierte „Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung“ nimmt für die sinnlichen Menschen die sehr empirische Form des Galgens an. In der Praxis der bürgerlichen Gesellschaft war der spürbare Inhalt des Vernunft-Werkzeugkastens natürlich nicht die metaphysische Form der Gesetzlichkeit, sondern vielfach das handfest empirische Instrumentarium des Folterknechts. Und Kant hat denn auch unter Verletzung seines eigenen Postulats immer wieder pädagogische und strafrechtliche Programme entworfen, um dem „guten Willen“ bei seiner Durchsetzung sinnlich etwas nachzuhelfen (siehe Guttandin). In allen empirischen Entwürfen weicht Kant aber von seiner Formulierung der reinen Form ab. Sobald ein bestimmter Inhalt hinzutritt, ist der Wille nicht mehr unbedingt, sondern von diesem Objekt des Begehrens abhängig. Denn das Subjekt hat schließlich in das Reich der Freiheit nur die Form der Gesetzlichkeit mit hinübergenommen. Und Kant besteht darauf, dass der reine Wille sich nur auf diese Form beziehen darf. Sobald er versucht, das steril gemachte Werkzeug der Gesetzlichkeit auf einen bestimmten Gegenstand anzuwenden, endet dies mit der „Verunreinigung“ oder der „Verschmutzung“ des Instruments.

„Nun ist freilich unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, ist sie es, so läßt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdenn die bestimmende Ursache der Willkür sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrensvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann“ (KpV, A 60, 61).

„Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv, das Gesetz, und subjektiv, reine Ach-

tung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten“ (GMS, BA 15, 16).

Man muss sich vergegenwärtigen, dass die empirische Wirklichkeit für das Subjekt nur immer die „Abhängigkeit des Begehungsvermögens“ sein kann. Angesichts der unablässigen Begierde und der darin enthaltenen Fremdbestimmung, welche die sinnliche Welt kennzeichnet, sucht sich der reine Wille eine davon unabhängige Existenz. Die bürgerliche Apologetik hat beim kategorischen Imperativ immer darauf verwiesen, dass es sich hierbei doch nur um einen einheitlichen Grundsatz der Moral handelt. Und sicherlich ist dies auf dem Boden der zugerichteten empirischen Wirklichkeit richtig, dass mit der reinen Form der Gesetzlichkeit eine universelle Bestimmung des Willens nach einer „notwendigen und allgemeinen Regel“ gefunden ist. Die zu zufälligen Momenten degradierten Objekte der Empirie können einen nach einheitlichen Prinzipien verfahrenen Willen nicht legitimieren. Doch ein kritisches Bewusstsein, das sich nicht über die äußerst prekäre Konstitution der Subjekte durch ein bloßes Feststellen der universellen Legitimation der praktischen Vernunft hinwegglügen will, muss das kantsche Konstrukt des reinen Willens als Moment einer Todeslogik kenntlich machen. Das „Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung“ als subjektive Maxime bedeutet wie gezeigt nichts anderes, als in einer sinn-losen weltentrückten Innerlichkeit der reinen auf sich bezogenen Form der Unterwerfung unter das sinnliche Begehrenmüssen entkommen zu wollen. Das von den Neigungen und den sinnlichen Begehrenen getriebene Maschinenwesen soll also in der inneren Achtung für die gesetzliche Form das Reich der Freiheit erlangen.

Der Masochismus des Willens

Eigentlich wäre die kantsche Argumentation umzukehren, die die Bedingungen der reinen Form der Gesetzlichkeit aus der Naturverfallenheit der Empirie ableitet. Denn erst der „gute Wille“ oder das „obere Begehungsvermögen“ (KpV, A 42, 43), wie es Kant auch nennt, lässt die Gegenstände zu völlig unangemessenen Objekten werden. Ist der Wille als ein unendliches, jenseits aller Sinnlichkeit erst wirkliches Begehren gesetzt, so können die Gegenstände der Lust niemals das eigentlich Geforderte erfüllen. Jedes Objekt scheint deshalb illegitimer Ersatz für das, wonach der Wille eigentlich strebt. Umso unbedeutender und für den Willen gleichgültiger werden sie in ihrer Begrenztheit als Surrogat. Der konkrete Inhalt ist der Form aber nicht nur völlig gleichgültig, sondern am Inhalt gilt es sich sogar für die nicht zu erlangende Befriedigung des „oberen Begehungsvermögens“ schadlos zu halten. Und zwar nicht nach der de-sadeschen Methode des hemmungslosen Auslebens der eigentlich sinn-losen Begierde, sondern in der gänzlichen Unterdrückung der Sinnlichkeit überhaupt. Mittels dieser Negation des Sinnlichen vermeint

Kant die Methode zur Durchsetzung seines unempirischen Willens aufweisen zu können. Im dritten Hauptstück der „Kritik der praktischen Vernunft“ klärt uns Kant darüber auf, wie der reine Wille praktisch wird. Unter der Überschrift „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ entwickelt er dabei die sado-masochistische Dynamik seines Willens im Verhältnis zur sinnlichen Wirklichkeit. Nicht zufällig ist dabei die überaus deutliche Ähnlichkeit zur protestantischen Arbeitsethik. Die Triebfeder, die dem inhaltslosen Imperativ Geltung verschaffen soll, besteht in der widerwärtigen Lust der Demütigung und Niederschlagung seiner eigenen sinnlichen Bedürfnisse.

„Das wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde“ (KpV, A 128, 129).

„Und so ist die Achtung fürs Gesetz ... subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, dass sie der Selbstliebe, im Gegensatz mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft“ (KpV, A 136).

Die Wirkung des formalen Willens ist also negativ. Dass kein Objekt meinen Willen bestimmen darf, ist für sinnliche Wesen schlecht möglich. Also versucht die praktische Vernunft gerade im „Abschlagen“ und der „Abweisung“ aller sinnlichen Antriebe ihre Logik durchzusetzen. Diese Negation der Sinnlichkeit überhaupt ergibt sich aus der rein formalen Struktur des Willens. Der Wille, der nur die reine Form der Gesetzlichkeit will, kann sich nur als masochistische Unterdrückung der sinnlichen Wünsche äußern. Doch genauso, wie sich der Bezug des „oberen Begehrens“ als Abweisung und Demütigung vereinheitlicht, gleicht sich auch das „niedere Begehren“ in seiner Form an.

„Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst, oder die des Wohlgefallens an sich selbst“ (KpV, A 128, 129).

Diese Psycho-Struktur der Niederschlagung durch das „sinnenfreie Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (ebd. A 142) geht mit ihrem Gegenteil als nicht stillbares sinnliches Begehren der Selbstsucht einher. Der Ausschluss jedes sinnlichen Bezuges des „oberen Begehrens“ korrespondiert mit der Verwandlung und Reduzierung aller sinnlichen Bezüge der Menschen zum „unteren Begehungsvermögen“. In der Sinnlichkeit wird gerade durch das Niederhalten der sinnlichen Begierde ihr Gegenteil miterzeugt. Für Kant ist der Wille nur von zwei Qualitäten von Begehren bestimmt. Das „obere“ für das moralische Gesetz und das „untere“ für

jeden sinnlichen Bezug. Das stetige Begehren ist dabei nur die Rückseite der formalen Vernunft. So, wie die Kontrolle der theoretischen Vernunft als Gegenpol das Gewühle der Sinnenwelt erst mitproduzierte, ebenso hat der rein formale Wille sein Gegenbild in der gleichförmigen Struktur der stets bedürftigen Begierde. Das Zusammenspiel dieses Begehrens mit der todesähnlichen Leere des reinen Willens verweist auf den Todestrieb bei Freud. Sicherlich darf man nicht davon ausgehen, dass sich in Freuds Theorie die Probleme der kantischen Theorie identisch abspiegeln. Dafür waren u.a. die historischen Voraussetzungen zu unterschiedlich. Was für den einen erst Programm war, konnte der andere in seinen zur Wirklichkeit gewordenen Verrücktheiten studieren. In Freuds konservativem Charakter des Triebes drückt sich ein Moment im Lebensprozess aus, das versucht, die Erscheinungen wieder zurückzunehmen in ihren anorganischen, also gewissermaßen in einen unsinnlichen Zustand.

„Der konservativen Natur der Triebe widerspräche es, wenn das Ziel des Lebens ein noch nie zuvor erreichter Zustand wäre. Es muss vielmehr ein alter, ein Ausgangszustand sein, den das Lebende einmal verlassen hat und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt. Wenn wir es als ausnahmslose Erfahrung annehmen dürfen, dass alles Lebende aus inneren Gründen stirbt, ins Anorganische zurückkehrt, so können wir nur sagen: *Das Ziel des Lebens ist der Tod*, und zurückgreifend: *Das Leblose war früher da als das Lebende*“ (Freud, 223) Wenn man den naturalistischen Kurzschluss Freuds, wonach die Triebkategorien biologisch fundiert sind, einmal beiseite lässt, so weisen diese durchaus in eine gesellschaftskritisch fruchtbar zu machende Richtung. Gerade der Inhalt des Todestriebs mit seiner „konservativen Natur“ verweist auf die Formkonstitution bei Kant, die auf ein Grundprinzip menschlicher Praxis hinausläuft, welche in der Freiheit von allem sinnlichen Leben ihre oberste Maxime hat. Wenn die menschliche Existenz aber auf ein von der „ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben“ ausgerichtet sein soll, worin unterscheidet sich der aufklärerische Grundsatz dann noch vom Ziel des Lebens in Freuds Todestrieb? Wenn Kants Maxime oder Achtung der sinn-losen Form einer „Grundhandlung“ für das sinnliche Leben (siehe Kaulbach) „vorangeht“, so entspricht dies Freuds Formel vom Leblosen, das früher war als das Lebende.

In seinem Text „Allmacht und Ohnmacht“ hat Robert Bösch das verschränkte Verhältnis von „Narzissmus“ und „Todestrieb“ als Kennzeichen der warenförmig konstituierten Subjektivität aufgezeigt. Die „zwanghafte Bedürftigkeit“ (Bösch, 106) resultiert dabei aus einem stets gewollten, aber nie zu erreichenden Zustand des primären Narzissmus. Das „primäre Befriedigungserlebnis“, wonach das Subjekt strebt, verweist auf ein damit korrespondierendes Ziel bei Kant, in seiner Formulierung einer anzustrebenden „Selbstzufriedenheit, welches ... jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu be-

dürfen sich bewußt ist“ (KpV, A 212, 213). Doch diese Zufriedenheit liegt eben nicht in einer sinnlichen Sphäre als Rückkehr in einen Zustand der totalen Befriedigung, wie sie bei Freud assoziiert wird, sondern ist gerade die Erhebung über alles Sinnliche.

„Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur ... vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt ...

Sie [eine innere Beruhigung, KW] ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Wert hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet. So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt“ (KpV, A 157, 158).

Die Achtung der reinen Gesetzesform ist eine Achtung für etwas jenseits des Lebens. Oder: die Pflicht des kategorischen Imperativs ist eine tödliche Pflicht. Und wenn Freud das sinnliche Begehren in Form der Sexualtriebe als „Trabanten des Todes“ bezeichnet, so wird deutlich, über welch dunklen Stern sich Kants „bestirnter Himmel“ wölbt.

Achtung und Geschlecht

Dabei ist diese „Achtung für etwas ganz anderes“, wie Kant meint, verbunden mit einer „Erhabenheit unserer Natur“. Und wen der radikalst mögliche Aufklärer zur Erhebung fähig sah, ist, wie schon ausgeführt, geschlechtlich nicht gerade neutral. Der ganze Komplex von Erhabenheit, Pflichthandeln, Anerkennung und Persönlichkeit ist bei Kant als hierarchisches Geschlechterverhältnis formuliert. In der Erfahrungswelt versuchte sich das männliche Subjekt dem Chaos und dem Gewühle gegenüber als erhaben zu erweisen, indem es den synthetischen Akt der Erfahrung vollzog und sich als das aktive Moment gegenüber der passiven Materie zu erweisen suchte. Damit aber war eine geschlechtliche und rassische Hierarchisierung vorgenommen, die diese „Erhabenheit“ dem weißen Mann zugeordnet hat. Trotz des hierarchisch gegliederten Verhältnisses innerhalb der empirischen Struktur fand sich das männliche Subjekt der Sinnenwelt unterworfen. Denn der Anspruch bei Kant ist die unumschränkte und unbedingte Herrschaft des Willens. Und so kann jedes sinnlich spitze Staubkörnchen die Allmacht der zum Platzen aufgeblasenen „Mannsperson“ entweichen lassen. Um sich vor dieser Ohnmacht zu schützen, versucht nun Kant das Subjekt in eine „ganz andere Sphäre“ zu „erheben“. Dort ist der Wille nicht mehr durch irgendeine sinnliche Begrenzung einge-

schränkt, sondern dort kann er ins Unendliche gehen. In der „intelligiblen Sphäre“ findet Kant den für sein männliches Willenssubjekt angemessenen Ort. Er setzt das männliche Subjekt in das Reich der Freiheit, das aber nur in einer absoluten Innerlichkeit existiert. Hier verkehrt sich die Ohnmacht der äußeren Verhältnisse in die innere Allmacht. Das Subjekt ist nicht nur selbsttätig, indem es die Dinge ordnet, sondern es ist rein selbsttätig, indem es die geordneten Dinge überhaupt hervorbringt. Es ist unbedingt wie bedingungslos und es will nur sich selbst. Aber es will auch andere. In Kants Theorie ist die Anerkennung einer anderen Person durchaus enthalten. Allerdings eben nur als Erhabene, als Persönlichkeiten, soweit sie die Niederungen der Natur hinter sich lassen. Das landläufige Missverständnis über einen möglichen emanzipatorischen Gehalt gegenüber dem kategorischen Imperativ ist wohl bei keiner anderen Formulierung größer als in der Anerkennung eines anderen als Zweck an sich selbst. (Auch bei Böhme/Böhme findet sich diese Verkürzung, siehe S. 350.)

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (GMS, BA 67).

Was Kant mit diesem „Zweck an sich selbst“ aber meint, ist nur das „Subjekt des moralischen Gesetzes“ (ebd.). Nur derjenige, der ein Vermögen besitzt, seinen Willen nach diesem Gesetz bestimmen zu lassen, ist vernünftiges Wesen und kann somit als Zweck an sich anerkannt werden. Persönlichkeit, Zweck an sich selbst und Freiheit von aller Natur sind dabei identisch. Damit wirkt aber zugleich der bekannte Ausschlussmechanismus der Aufklärung. Nur derjenige, der die Achtung vor dem Gesetz als seine Maxime anerkennt, hat teil an dieser Sphäre. Es gibt überhaupt keine direkten und konkreten Beziehungen zwischen den Menschen, vielmehr schiebt sich stets die Form der rein formalen Prinzipien dazwischen. Jeder Bezug zu anderen steht unter dem Prinzipienhaften der allgemeinen Gesetzgebung.

„Alle Achtung für eine andere Person ist eigentlich Achtung fürs Gesetz“ (GMS, BA 17).

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Mensch über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.“ (KpV, A 154, 155)

Die Hybris der (männlichen) Allmächtsphantasie könnte kaum größer sein, denn wie der Allmächtige hat das Willenssubjekt „die ganze Sinnenwelt“ gewis-

sermaßen als eigene Schöpfung hervorgebracht. In dieser vom Sinnlichen unabhängigen Verstandeswelt hat Kant also den Erzeuger seiner Maschinen- und Automatenwelt gefunden. Freiheit wird hier allerdings rein negativ gefasst als Unabhängigkeit von der Natur. Der einzig positive Inhalt, den die Freiheit noch mit sich führt, der einzige Inhalt der Vernunftwerkzeugtasche, ist aber die Form der Gesetzmäßigkeit. In welcher Beziehung steht nun aber das Subjekt zu diesem Prinzip des Gesetzes?

Würde als Unterwerfung

Für Kant stellt sich der Befund seiner Erfahrungsmöglichkeiten als die Unterwerfung unter eine streng gesetzlich verlaufende Apparatewelt dar. Die sinnlose Sphäre, die er davon absetzt, ist nun zwar nicht von einer automatischen Objektwelt bestimmt. Aber auch hier ist das Subjekt einer (strengen) Gesetzmäßigkeit unterworfen. Kant hat in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ genau das Problem der nochmaligen Unterwerfung unter die reine Form vor sich. Nach der Flucht vor der chaotisch vorausgesetzten Natur in die Gesetzmäßigkeit der Automatenwelt steht Kant nun wieder vor dem Problem, dass das Subjekt einer Bedingung unterworfen ist, die es nicht selbst hervorgebracht hat. Der erhabene Wille scheint auch im Reiche der reinen Form bedroht. „Denn so fern ist ... keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist“ (GMS, BA 87). Das Subjekt kann nicht statt seiner Unterwerfung unter die Naturgesetzmäßigkeit die Unterwerfung unter die bloße Form setzen. Wäre das Subjekt dieser Gesetzmäßigkeit einfach subsumiert, so hätte sich der Ausflug wahrlich nicht gelohnt, denn was gesucht wurde, war ja schließlich ein Jenseitiges der Unterwerfung und der Bedingtheit: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß *sich selbst* zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen sein. Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner *Selbstbestimmung* dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftigen Wesen gleich gelten“ (GMS, BA 64).

Um der misslichen Lage zu entgehen und das Reich der Freiheit als solches zu erweisen, greift Kant zum Schalter der aufgeklärten Illusion und in ganz neuem Lichte erstrahlt das Gebäude der bürgerlichen Gesellschaft. War es bisher ein Ort der tiefsten Ohnmacht und Beschränktheit, so scheinen alle Dinge wie verwandelt im hellen Licht der Autonomie. „Die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung“. Als autonomer hat nun der männlich freie Wille seinen höchsten Punkt erreicht. Als Selbstbestimmungsinstanz ist er Grund des moralischen Gesetzes wie Allmächtsinstanz der sinnlichen Welt. Indem Kant die Frage, ob das Sittengesetz auch mit Notwendigkeit für menschliche Wesen gilt (siehe

GMS, BA 62, 63), in die Struktur der Subjektconstitution überführt, verweist er richtigerweise auf die zentrale Vermittlungsinstanz zwischen Allgemeinem und Einzelem als Subjekt. Autonomie heißt für die Subjekte „nur ihrer eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen zu sein“. Wären sie einfach durch die allgemeine Gesetzgebung notwendig bestimmt, so wäre es nicht ihr selbst erzeugtes Verhältnis, dem sie sich unterwerfen müssen. In der Selbstbestimmung als Selbstunterwerfung kommt nur zum Ausdruck, dass es die eigenen Verhältnisse der Menschen sind, denen sie sich zu unterwerfen haben. Die absurden Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft spiegeln sich also in der Form der bürgerlichen Subjektivität. Hintergrund dieser verschlungenen Beziehung zwischen Einzelem und Allgemeinem ist die unbewusst hergestellte Vergesellschaftung in der Warenproduktion. Es ist eben nicht der durch spezifische Interessen geprägte Wille eines persönlichen Herrschers, der bestimmte Anforderungen an die Unterworfenen stellt, sondern das spezifische Unterwerfungsverhältnis unter eine von den Individuen selbst unbewusst hervorgebrachte abstrakte Form. Im Binnenverhältnis der Sklaverei beispielsweise war die Unterwerfung eine klar durchschaubare Struktur. In der Warenform muss dagegen eine Vermittlung zwischen einer unpersönlichen Allgemeinheit (Form) und den diese hervorbringenden Einzelnen vollzogen werden. Allerdings ist diese Allgemeinheit eine verselbständigte und abstrakte. Diese Allgemeinheit setzt in Wirklichkeit den rastlosen wie absurden Zweck der ganzen bürgerlichen Gesellschaft. Nicht die individuellen Vollzüge der Einzelnen in ihrem jeweiligen empirischen Sein konstituieren den Zweck der Warengesellschaft, sondern ein unbewusst hergestellter, abstrakter Formzwang. Dieser Zweck oder besser 'Zweck an sich' ist folgerichtig nach Kant auch das, „was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient“ (GMS, BA 64). Diesem 'Zweck an sich' folgen die Einzelnen in einer Weise, dass sie sich als männlich konnotierte Selbstbestimmungsinstanz missverstehen, die aus sich heraus diesen übergeordneten Zwecken folgt. Nicht der bloße mechanische Automat oder Bratenwender ist somit die Bestimmung der bürgerlichen Wesen. Vielmehr missversteht sich das Selbst als konstituierendes Zentrum, das aus sich heraus sein Handeln nach der Form der Gesetzlichkeit bestimmt, und damit als den Urgrund aller Handlung. Dieser gottähnliche Zustand von Allmacht, in den sich das männliche Subjekt hineinversetzt, ist aber ständig auf die Hölle der Ohnmacht verwiesen und ist letztlich ohne diese Unterwerfung nicht zu haben.

Erst der Bezug zu diesem gesetzten Selbst als gleichzeitig inhaltslosem Kern stellt die Identität mit den Gesetzen her. „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss“ (GMS, BA 71). Die Vermittlung von Einzelem und abstrakt Allgemeinem läuft somit keineswegs darauf hin-

aus, die Handelnden als bloße Marionetten zu bestimmen. Die Vermittlung konstituiert vielmehr die Fiktion eines immer nur aus sich selbst heraus Handelnden. Indem der Einzelne meint, absoluter Grund seiner Selbstbestimmung zu sein, vollzieht er aber nur jeweils die Gesetze der Allgemeinheit. In der spezifischen Vermittlung von Allgemeinheit und Einzelnem in der bürgerlichen Gesellschaft kann sich die totale Form nur mittels der Konstitution eines scheinbar allmächtigen Selbst, das sich als „Urheber“ des Ganzen missverstehen muss, durchsetzen. Die Subjekte sind immer auf „dieses Prinzip der Menschheit ... als Zwecks an sich selbst“ verwiesen, das „nicht aus der Erfahrung entlehnt“ (GMS, BA 70) ist. Was sich die Individuen also in ihrer spezifischen Vermittlung mit der unbewusst herrschenden Allgemeinheit, die allein die rein formalen Zwecke setzt, einhandeln, ist die Bedingung der Unbedingtheit. Indem die Subjekte meinen, in einem autonomen Akt aus sich heraus diese allgemeine Gesetzgebung zu konstituieren, setzen sie sich selbst als leeres Selbst, das diese Selbstgesetzgebung vollzieht. Dieses Selbst muss nun wiederum absolut unbedingt sein und sein Handeln als unbedingtes von sinnlichen Einflüssen auf den Zweck an sich hin orientieren. Das Subjekt ist also einerseits von der empirischen Erfahrung unbedingt, „sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfnis[se] unterworfen vorgestellt werden müssen“ (GMS, BA 85). Andererseits spricht es sich von der Bedingtheit der abstrakten Allgemeinheit durch die autonome Selbstgesetzgebung frei. Absolute Unbedingtheit folgt aus der unbewussten Form, über die sich die Individuen in der Warengesellschaft vermitteln. In der gesellschaftlichen Situiertheit der bürgerlichen Existenz ist der Mensch allein „seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen“ (GMS, BA 73). Nur die Annahme der eigenen, aus sich heraus konstituierten Gesetzgebung eines Selbst erlaubt es die Unterwerfung unkenntlich zu machen. Die immer wieder in der bürgerlichen Theorie auftauchende Figur einer Vernunft, die sich selbst voraussetzen muss und letztlich sich selbst nicht erklären kann, hat hier ihren Ursprung.

Nur in Ausnahmefällen ist das aufgeklärte bürgerliche Subjekt Zyniker, wie der geehrte Herr Henning, der die Freiheit sehr richtig im Aussuchen der Unfreiheiten bestimmt hat. In der Regel aber glaubt das (männliche) Subjekt notwendig an die innere Autonomie seiner Selbstbestimmung. Überhaupt macht gerade das illusorische Versprechen des autonomen Willens die Attraktivität der Aufklärung aus. Denn nur die fiktive Selbstbestimmung scheint die Unterwerfung lebbar werden zu lassen. Die verselbständigte Objektivität der Warengesellschaft dichtet das Wahngebäude vom Reich der Freiheit immer wieder ab. Das Subjekt kann somit als sich selbst missverstehende allmächtige Selbstgesetzgebungsinstanz verstanden werden, die im Gegensatz zum eigenen Selbstverständnis gerade ohnmächtig seiner unbewusst hergestellten Allgemeinheit unterworfen ist. Zur Praxis der bürgerlichen Subjekte tritt auf diese Weise nicht nur stets der Bezug zu der allgemeinen Geset-

zesform hinzu als ein gewissermaßen „Grundhandeln“, vielmehr betrachten sich die Individuen in diesem Akt immer auch als selbstgesetzgebend. Ihre Unterwerfung und ihre angebliche Allmacht vollzieht sich somit idealtypisch in jeder einzelnen Handlung. Der Wille des „vernünftigen Wesens“ muss also in dieser Weise konstituiert sein:

„keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“ (GMS, BA 76).

Die „Würde eines vernünftigen Wesens“ (ebd.), der höchste Wert des bürgerlichen Selbst- und Missverständnisses, besteht gerade in dieser abstrakten Selbstbestimmung, einer unbewusst hergestellten Gesetzesform unterworfen zu sein, und zu meinen, die Anerkennung dieses Verhältnisses aus sich heraus zu konstituieren. Die totale Notwendigkeit erzeugt somit logisch konsistent ihr Gegenteil: die abstrakte Freiheit. Es geht nicht um eine Form der Allgemeinheit, die die Individuen als äußere Macht okkupiert und sie in einer totalen Unterwerfung zu fatalistischer Anpassung zwingt, sondern um einen Zwang zu einer spezifischen Selbständigkeit. Hier ist der zentrale Inhalt und gleichzeitig auch der zentrale Widerspruch der Aufklärung und der bürgerlichen Individualität benannt: diese kann sich selbst nur als Fiktion von Selbstkonstitution und Allmacht denken und als ebensolche existieren und dennoch nicht existieren. Die Anforderung, aus einer unbewusst hergestellten, die Individuen bestimmenden Form stets das Gegenteil machen zu müssen, ist in jeder historischen Lage prekär, wird aber in einer Situation der rasanten Verselbständigung von gesellschaftlichen Gesetzen vollends zur unlebhaften Vorgabe. Die Weigerung, diese ebenso verkehrte wie verrückte Konstitution loszuwerden, kann sich wohl auch nur in zugespitzten Formen von Verrücktheiten und Verkehrungen ausdrücken. Die fragwürdige Größe Kants als Aufklärer besteht gerade darin, den illusionären, ja verrückten wie notwendigen und deshalb aber auch unlebhaften Anspruch der Subjekte in reiner Form herausgearbeitet zu haben:

„Daß, ob wir gleich unter dem Begriffe Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so fern ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, so fern sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist“ (GMS, BA 87).

Unterwürfigkeit als Akt der Autonomie ergibt also die Würde des vernünftigen Wesens.

Kant und das moderne Subjekt(chen)

In der bürgerlichen Gesellschaft vollzog sich also die Herauslösung aus traditionell religiösen und blutsverwandschaftlichen Banden in einer Weise, dass sich die Menschen einer abstrakten Form zu unterwerfen haben, in der sie sich als selbstbestimmt und autonom imaginieren müssen. Hatte in der Aufstiegsphase der Warengesellschaft die Allmachtsphantasie in Form von nationalstaatlichen Großsubjekten noch einen gewissen empirischen Gehalt, so verkommt sie im krisenhaften Identischwerden von Kapital und Arbeit als Selbstunternehmer der Ich-AG zur bloßen Farce. In China beispielsweise feierte Mao die Arbeiter als die Instanz des Gebieters über Himmel und Erde: „Wenn wir dem Berg befehlen, sein Haupt zu neigen, muss er das tun.“ Welche Verheerungen in der Natur von dieser Hybris der Allmacht angerichtet wurden, lässt sich schon seit geraumer Zeit unter dem Stichwort ökologische Schäden besichtigen und ständig gibt es neue, katastrophale Meldungen. 700 Millionen Chinesen haben z.B. keinen Zugang mehr zu sicherem Trinkwasser (siehe SZ, 29.7.2002). Das postmoderne Ich-Subjekt(chen), auf den verbliebenen Inseln der Wertverwertung, ist fern von solchen Großtaten als Großsubjekt. Ganz der innerliche Zweck an sich, konzentriert es sich auf seine individuellen und vereinzelt Selbstbestimmungsphantasien. Und mit einer blinden Sicherheit, als ob sie in einem surrealen Theater nach dem Drehbuch Kants und seiner praktischen Vernunft verfahren würden, verbinden sie mit ihrer Freiheit wie automatisch auch die Form der Gesetzlichkeit. Aus meinem verwandschaftlichen Umfeld musste ich des Folgenden ansichtig werden (bei dem Text handelt es sich um ein Protokoll einer betrieblichen Fortbildung eines regionalen Service-Dienstleisters, erschienen in der Mitarbeiterzeitung): „Mit unseren Betriebskücheneleitern/innen und allen Mitarbeitern/innen aus der Zentrale, fast 40 Personen an der Zahl, erörterten, diskutierten und verabschiedeten wir ‚Gesetze‘. Gesetze, die wir uns für unseren Dienst am Kunden auferlegt haben. ...

Gesetzesentwurf

Zusammenfassung unserer guten Taten [!] zu allgemein verbindlichen Regeln [!], die unsere Philosophie ‚Service als Kultur‘ zum Ausdruck bringen. Die Synthese unseres Meetings ist die Verabschiedung von acht Gesetzen:

§1) Wir ‚tun Gutes und reden darüber‘. Wir erreichen über werbewirksame Maßnahmen eine sehr gute Kundenanbindung.

§2) Wir agieren statt reagieren

[usw., KW]

Gesetzesbruch als ‚Selbstanzeige‘ oder ‚kollegialer Hinweis‘

Hoher Anspruch bei der Einhaltung der Gesetze – deshalb genauso hoher Anspruch bei der Feststellung einer Nichteinhaltung! Wieder im Vergleich zur StVO: Bei Rot über die Ampel – Stichhaltiger Beweis: Frontfoto.

Jeder von uns stellt sich daher der hohen Herausforderung, seinen Fehler bzw. den Gesetzesbruch selbst zu erkennen. Sollte dies nicht sofort der Fall sein, ist jeder dankbar, wenn er von einem/r Kollegen/in kameradschaftlich darauf hingewiesen wird.“

Eigentlich erübrigt es sich, dies noch zu kommentieren. Die noch in die Verwertung integrierten Subjekte scheinen das wacklige Gebäude der Waren- und Arbeitsgesellschaft durch brave Übererfüllung ihrer Pflicht vom Einsturz abhalten zu wollen, wie strammstehende Schüler das in Brand stehende Schulgebäude. Kant hätte jedenfalls seine helle Freude an soviel Pflicht- und Gesetzesbewusstsein. „Pflicht! du erhabener großer Name“ (KpV, A 154). Im Idealfall der Selbstgesetzgebung schlüpft die „Verwirklichung des abstrakten Daseins“ als Politik oder Staat in die Subjekte selber. Aus der Zweiteilung in Citoyen und Bourgeois wird durch die Selbstgesetzgebung die Identität beider hergestellt. Dann existierte allerdings kein gesonderter Bereich der staatlichen Sphäre, einer Sphäre, die zum Inhalt hat, nur das Allgemeine zu wollen. Kein Wunder also, dass in Zeiten neoliberaler Offensive und der damit verbundenen Kritik der staatlichen Regulation zugunsten der Selbstregulierung des Marktes Konzepte der Ich-AG und des Selbstmanagements Konjunktur hatten und immer noch haben. Im Idealfall wäre nämlich jeder Selbstunternehmer nicht nur Arbeiter und Kapitalist in einem, sondern auch noch Gesetzgeber wie Straforgan. Nur die Krise der Warengesellschaft mit ihrem massenhaften Ausschluss nicht mehr verwertbaren „Materials“ kann die Individuen wohl an den Abgrund treiben, den Kant als das Höchste markiert hat. Die klassische Arbeiterbewegung war zwar kategorial ein immanentes Moment der Wertbewegung. Durch die Veräußerlichung und Fixierung der Momente des Allgemeinen in Staat und Kapital blieb sie aber dieser Logik auch in einem äußeren Verhältnis unterworfen. Auch wenn das Besondere der Einzelnen nur im Verhältnis zum im Staat verwirklichten Allgemeinen existierte, so war es eben noch als dem Allgemeinen unterworfenen Besonderes kenntlich. Die Unterwerfung hatte noch ein äußeres Moment. Im Ideal und Abgrund der allgemeinen Selbstgesetzgebung ist diese Äußerlichkeit ausgelöscht, jeder ist sein eigener Kapitalist, genauso wie sein Richter und notfalls auch sein Henker. Nur die Angst vor dem völligen Ausschluss und somit die Krise der Wertverwertung konnte die Subjekte wohl so weit bringen, die Freiheit der Selbstunterwerfung Kants annähernd Wirklichkeit werden zu lassen.

Gesetzlichkeit und Freiheit

An dem Konvent der BetriebskitchenleiterInnen wird aber noch etwas anderes deutlich, nämlich wie zutreffend die kantsche Auffassung der Identität von Freiheit und Gesetzlichkeit in der reinen Form ist. Denn Freiheit für sich allein wäre „dem blinden Ungefähr übergeben“ (KpV, A 171). Denn „die Freiheit (Unabhängigkeit),

von den Gesetzen der Natur, ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln“ (KrV, B 475). Um überhaupt handlungsfähig zu sein, kann sich der freie Wille immer nur in der Form der Selbstgesetzgebung äußern. Freiheit ist bei Kant notwendig immer an die Gesetzlichkeit gekoppelt. „Die Freiheit ist eine subjektive Gesetzlosigkeit ... Sie verwirret also ... Die ganze Natur wird dadurch in Verwirrung gebracht. Daher ohne moralisches Gesetz der Mensch selbst unter das Tier verächtlich und mehr als dasselbe hassenswürdig wird“ (Nachlass, zitiert nach Böhme/Böhme, 341). Die Freiheit für sich, ohne Bezug auf die Gesetzlichkeit, wäre eine Art Ausnahmezustand, aus dem heraus die Gesetzlichkeit sich konstituiert. Die Rechtsphilosophie eines Hobbes oder auch eines Carl Schmitt verweist darauf, dass die Verfassung eines Staates erst durch den Ausnahmezustand verbürgt ist, in dem der Souverän alle (strafenden) Freiheiten innehat. Erst eine Situation, die außerhalb des Rechtszustandes ist, konstituiert diesen. Bei Kant könnte man von einem permanenten Ausnahmezustand sprechen, in dem sich das Subjekt der freien Selbstgesetzgebung befindet. Für sich allein darf aber die Ausnahmezustand freilich nicht wahr werden. Denn ohne die Form der Gesetzlichkeit wäre sie „Auflösung des Naturzwangs, Traum, Gesetzlosigkeit, unaufhörliches Spiel der Veränderungen, Verwirrungen: Es geht nicht darum, ob derlei Freiheit möglich oder sinnvoll wäre; sondern darum, dass die Phantasie solchen Lebens den Ordnungsentwürfen Kants heimlich zugrunde liegt ...“ (Böhme/Böhme, 341).

Die Gesetzlichkeit machte die Sphäre der Freiheit notwendig. Aber genauso fordert die Freiheit die Gesetzlichkeit, weil ohne Gesetzlichkeit nur totale „Verwirrung“ und Chaos herrschen würde. Die wirre bürgerliche Freiheit kann also nur in Verbindung mit der reinen Form der Gesetzgebung auftreten. Der freie Wille könnte das Formlose ohne die Gesetzesform gar nicht ertragen.

Nur als diese Instanz, die sich das Gesetz selber gibt, ist das Subjekt wirklich frei. Das stellt aber gewissermaßen den Trick der Subjektkonstitution dar: Nur durch die Bedingung der Freiheit verkehren sich die heteronomen Bestimmungen der Gesetzlichkeit zu Autonomie. Nur indem die Subjekte meinen, die Gesetze oder ihr Handeln in der Form selbst hervorzubringen oder eben zu wollen, erlangen sie den Status eines autonomen Wesens. Aber auch umgekehrt kann sich die Freiheit nur durch den Bezug zur Gesetzlichkeit äußern, da sonst die „Wirrnis“ und das Chaos drohen. Aus diesen beiden gegenteiligen Momenten ist also das autonome wie selbstherrliche Gebilde des freien Willens gebaut.

Es wäre sicherlich verfehlt, wollte man Kant als reinen Theoretiker würdigen, der wissenschaftlich neutral das Problem der reinen Form aufgedeckt hat. Eine solche Interpretation verkennt die Rolle Kants als radikaler Durchsetzungs-Ideologe und die Funktion von Wissenschaft und Philosophie überhaupt als Selbst-Legitimationsbasis der bürgerlichen Gesellschaft. Die Immunisierung der angeblich reinen wissenschaftlichen Theorie läuft aber auch auf einer anderen, wohl

noch problematischeren Ebene. Dabei werden die von Kant beschriebenen verrückten Formen der Vernunft als rein subjektive Einfälle und Marotten entscheidend abgerüstet. Der „Alleszertrümmerer“ hat aber kein theoretisches Wahngebäude zusammengebastelt, sondern das harte Gehäuse der realen Subjektform formuliert. Nicht nur Böhme/Böhme verfallen mitunter dieser Ansicht, sondern auch Adorno, der ihnen in dieser Hinsicht stetige Referenz ist. Adorno stellt zwar richtigerweise die Identität von Gesetzlichkeit und Freiheit bei Kant fest. Wenn es aber um den antiemanzipatorischen Inhalt dieser Kategorien geht, so will er diesen der rein persönlichen Konstruktion als Repräsentant der bürgerlichen Klasse unterschieben, um letztendlich an der Aufklärung festhalten zu können.

„Der Inhalt seiner eigenen Freiheit – der Identität, die alles Nichtidentische anektiert – ist eins mit dem Muss, dem Gesetz, der absoluten Herrschaft. Daran entflammt das kantsche Pathos. Noch Freiheit konstruiert er als Spezialfall von Kausalität. ... Sein bürgerlich verzagter Abscheu vor Anarchie ist nicht geringer als sein bürgerlich selbstbewußter Widerwille gegen Bevormundung“ (ND, 246).

Der Inhalt von Kants Freiheit ist nicht durch ihn „konstruiert“, sondern drückt das reale Unterwerfungsverhältnis in der Warengesellschaft aus. Auch wenn Kant die Kategorie der freiwilligen Selbstunterwerfung Freiheit nennt, muss doch ihre ausschließlich negative Bestimmung festgehalten werden. Kant beim Wort zu nehmen und seinen Ontologisierungen zu vertrauen, dass außerhalb der Vernunft das Chaos und die Anarchie drohe, vergisst das Entscheidende. Die Angst vor dem Auseinanderfallen aller Erscheinungen ist immer das Produkt der verselbständigten Todesform der Vernunft. Die Allgemeinheit, die Kant als ontologische setzt, ist aber eine historisch spezifische. Und der Kern des Problems dieser Allgemeinheit ist nicht so sehr die Unterordnung eines inhaltlich Besonderen unter eine abstrakte Form, sondern die Logik der Zerstörung einer auf sich bezogenen Todesform. Eine Kritik, die nur den besonderen Inhalt gegen den unterdrückenden Charakter der formellen Praxis geltend macht, ohne das Problem der reinen Form zu reflektieren, wendet den Vermittlungsversuch von Hegel nur negativ als stetiges Unterwerfungsverhältnis, ohne eine grundlegende Perspektive der Transzendenz angeben zu können. Es ginge für eine wirkliche Emanzipation – und um diese hat sich Adorno zweifelsohne bemüht – nicht darum, in der Vermittlung zwischen Anarchie und Gesetz, Freiheit und Notwendigkeit immer nur das Schlimmste verhindern zu wollen. Denn dies impliziert immer eine Festlegung auf die konstituierten Formen. Ein emanzipativer Anspruch auf Selbstbestimmung müsste gerade ein Jenseits von absoluter Selbstsetzung und gesetzmäßiger Unterwerfung geltend machen. Kant hat jedenfalls mit fahrlässiger Offenheit das sinnlose und tödliche Prinzip der bürgerlichen Verfasstheit von Subjektivität im freien Willen deutlich gemacht. Wer diese Formen überwinden will, kann mit ihnen nur tabula rasa machen.

Anmerkungen

(1) Die von Kant geschilderte Formproblematik, ausgedrückt in der Trennung zwischen empirischem Handeln und formbestimmtem Willen, ist wohl für den positivistischen Wissenschaftsbetrieb einfach nicht zu begreifen. Der Herr Professor Friedrich Kambartel liefert in seinem Aufsatz „Autonomie, mit Kant betrachtet“ hierfür ein besonders unglückliches Beispiel. Dort muss man lesen: „Die Rede vom ‘Willen’ kann jedoch sinnvollerweise nicht auf eine Ursache hinter den Kulissen der Handlungs‘erscheinungen’ verweisen. Leider legt auch die Ausdrucksweise Kants dies noch häufig genug nahe“ (Kambartel, 125). Die Ausdrucksweise Kambartels legt unmissverständlich nahe, dass sich hinter den Kulissen der wissenschaftlichen Erscheinungen tatsächlich nichts mehr befindet, jedenfalls nichts, was noch irgendwie nach ein wenig Verständnis der kantschen Theorie aussieht.

(2) „Dieser Gott ist beides – sowohl höchste Realität als auch Schein. Deshalb ist seine Herrschaft so schwer zu brechen. Man wird sie nicht los, indem man ihm den Glauben aufkündigt – man müßte auch den Arbeitsvertrag kündigen, auf den seine Macht sich gründet“ (Türcke, 112).

(3) Roswitha Scholz hat im Abspaltungstheorem diesen zentralen Aspekt der Warengesellschaft herausgearbeitet. Die Zuschreibungen des „Weiblichen“ bilden einen notwendigen, von der wertförmigen Abstraktion abgespaltenen Bereich und stets die stille Voraussetzung der bürgerlichen Gesellschaft. Bei Kant lässt sich diese „stumme“ Bedingung der Vernunft paradigmatisch für die Aufklärung nachweisen.

(4) Der akademische Betrieb scheint mittlerweile vollends zu einem Wettbewerb der Unzurechnungsfähigkeit mutiert. Nicht nur dass das Problem der reinen Form völlig verkannt wird, auch noch so einfache Unterscheidungen wie zwischen dem „niedereren“ und dem „oberen Begehrungsvermögen“ können scheinbar nicht mehr gelingen (siehe Ralf Ludwig, Kant für Anfänger).

Literatur

- Adam, Armin (2002): Despotie der Vernunft?: Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Freiburg/München
- Adorno, Theodor W. (1992): Negative Dialektik (ND), Frankfurt am Main
- Bennent, Heidemarie (1985): Galanterie und Verachtung: eine philosophisch-geschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt am Main
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1983): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt am Main

- Bösch, Robert (2000): Zwischen Allmacht und Ohnmacht. Zur Psychopathologie des bürgerlichen (d.h. männlichen) Subjekts, in: *Krisis* 23, Bad Honnef
- Freud, Sigmund (2000): Das Ich und das Es: Metapsychologische Schriften, Frankfurt am Main
- Guttandin, Friedhelm (1980): Genese und Kritik des Subjektbegriffs: Zur Selbstthematisierung der Menschen als Subjekte, Marburg/ Lahn
- Kambartel, Friedrich (1989): Philosophie der humanen Welt, Frankfurt am Main
- Kant, Immanuel (1998): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: *Werke Bd VI*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998, zuerst 1764): Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: *Werke Bd I*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998, zuerst 1797): Die Metaphysik der Sitten (MdS), in: *Werke Bd IV*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998, zuerst 1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), in: *Werke Bd IV*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Idee), in: *Werke Bd VI*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998, zuerst 1788): Kritik der praktischen Vernunft (KpV), in: *Werke Bd IV*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998, zuerst 1781): Kritik der reinen Vernunft (KrV), in: *Werke Bd II*, Darmstadt
- Kant, Immanuel (1998): Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: *Werke Bd VI*, Darmstadt
- Kaulbach, Friedrich (1988): Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: Interpretation und Kommentar, Darmstadt
- Ludwig, Ralf (1995): Kant für Anfänger: Der kategorische Imperativ, München
- Schopenhauer, Arthur (1892): Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd I, Leipzig
- Türcke, Christoph (1994): Vermittlung als Gott. Kritik des Didaktik-Kults, Lüneburg