

Obgleich die *Kritik der reinen Vernunft* mit Blick auf ihre abschließende Methodenlehre ohne Zweifel eine Theorie der wissenschaftlichen Bildung bzw. eines „gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft“¹ impliziert, ist es doch eher ungewöhnlich, Kants Vernunftkritik bildungstheoretisch zu lesen. Die Gründe, einem solchen Vorhaben skeptisch zu begegnen, dürften auf der Hand liegen, insofern Kant trotz einiger früher pädagogischer Schriften und Vorlesungen zur Anthropologie², aus denen seine Spätschrift *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (AA. Bd. VII) entstehen sollte, sich keinen Namen als Pädagoge gemacht hat. Für die bildungstheoretische Forschung sind daher in der Regel Kants geschichtsphilosophische Schriften interessant – und hier insbesondere seine Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA. Bd. VIII) – weil in ihnen der Bildungsprozeß menschheitsgeschichtlich dimensioniert wird. Daraus läßt sich erstens eine auf Vernunft und Freiheit gründende Idee der Bildung und zweitens eine darauf Rücksicht nehmende pädagogische Theorie ableiten, die mit Blick auf die noch herzustellende weltbürgerliche Gesellschaft notwendig emanzipatorisch erscheint. Wenn demgegenüber der Versuch unternommen wird, Kants Erkenntnistheorie für moderne bildungstheoretische Überlegungen fruchtbar zu machen, und hier insbesondere die transzendente oder ursprüngliche Einheit der Apperzeption, von welcher die „empirische Einheit der Apperzeption“, wie Kant sagt „in concreto“ nur „abgeleitet ist“ (B140), dann müssen wir uns auf die These der Einheit der Vernunft und deren handlungstheoretische Begründung einlassen.

Mit Blick auf das Gesamtwerk Kants läßt sich feststellen, daß er im weitesten Sinne mit naturwissenschaftlichen Arbeiten seine wissenschaftliche Karriere begann

¹ I. Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781/87). In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1903-22. (zitiert als AA). Bd. III. B 783. Alle Zitate, die im folgenden nur durch B gekennzeichnet werden, beziehen sich auf die *Kritik der reinen Vernunft*. Allen anderen Schriften von Kant wird AA und die Bandzahl vorangestellt.

² I. Kant: Aufsätze, das Philanthropin betreffend (1776/77). In: AA. Bd. II. Ders.: Vorlesungen über Pädagogik (1776/77, veröffentlicht 1803). In: AA. Bd. IX.

und als politischer Visionär endete.³ Diese durch die Naturforschung ausgelöste Abkehr von der Metaphysik alter Schule, deren kritische Erneuerung sowohl eine Eingrenzung des wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses auf Gegenstände möglicher Erfahrung,⁴ als auch eine Ausdehnung ihrer Fragestellungen auf das Gebiet der praktischen Philosophie vorsah,⁵ macht die Größe der kantischen Philosophie aus und wird durch die philosophiegeschichtlichen Klassifikation des kantischen Gesamtwerks in eine vorkritische und kritische Phase verdeckt. Zwar ist richtig, daß die in der Schulphilosophie etablierte Unterscheidung eines „kritischen“ und „vorkritischen“ Kant sich nicht auf die Urteilskompetenz bezieht, so als hätte Kant vor der Niederschrift seiner drei großen Kritiken ein unkritisches Verhältnis zur Metaphysik gehabt. Dennoch diskreditiert eine solche Klassifikation von „vorkritisch“ und „kritisch“ das Gesamtwerk Kants, indem sie an der falschen Stelle einen Bruch diagnostiziert und die in der sogenannten „vorkritischen“ Phase erfolgte Abkehr von der Metaphysik der Leibniz-Wolff-Schule und Hinwendung zu einer erkenntnistheoretisch begründeten praktischen Philosophie völlig außer Acht läßt.

Die Konsequenz ist, daß die kantische Philosophie in doppelter Weise gebrochen erscheint, denn auf den Bruch zwischen der vorkritischen und kritischen Philosophie folgt der Bruch zwischen theoretischer und praktischer

³ Als frühe Schriften seien z. B. genannt: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (1746/49). Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (1758). In: AA. Bd. I. Kants große politische Spätschrift *Zum ewigen Frieden* von 1795 (AA. Bd. VIII), die gewissermaßen sein Vermächtnis darstellt, dürfte gegenüber seinen frühen Schriften wesentlich bekannter sein.

⁴ Diese Argumentation findet sich schon in Kants Schrift *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (vgl. vor allem Fußnote 1. In: AA II. S. 320), die sich nur auf der Oberfläche gegen Swedenborgs Engelslehre, in Wirklichkeit aber gegen den Wolffianismus richtet, der die Existenz geistiger Wesenheiten für erwiesen erachtete und damit, wie Kant am Beispiel des Diskurses um den Ort der Seele zeigt, das sophistische Kunststück fertigbrachte, die Materialität des Immateriellen zu denken (ebd. S. 321 ff).

⁵ Vgl. Kants Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766, in dem es heißt: „Ich bin so weit entfernt die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten daß ich vornehmlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen überzeugt bin, daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme, eine Anpreisung die einem jeden andern als Ihnen phantastisch und verwegen vorkommen wird“ (AA. Bd. X. S. 70). Ergänzend heißt es in einer Anmerkung zur Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, daß der Sinn (metaphysischer) Betrachtungen für ihn nur darin bestehe, „die Rechte der Menschheit herzustellen“ (AA. Bd. XX. S. 44). Vgl. dazu auch: E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre* (1918). Reprint Darmstadt 1994. S. 94. Diesen Gedanken bekräftigt Kant im Kapitel zur *Architektonik der reinen Vernunft*, indem er den Hauptzweck der Metaphysik darin erkennt, die „allgemeine Glückseligkeit“ dadurch zu befördern, daß sie Ordnung im Denken schaffe (B 879).

Vernunft, obgleich, und dies verrät schon ein erster Blick sowohl in die *Kritik der reinen Vernunft*, als auch in die *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant von der „Vernunftfeinheit“ (B 673) bzw. der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft ausgeht, insofern „reine Vernunft [...] für sich allein auch praktisch sei“ (AA Bd. 5. S. 91). Die Vernunft mag sich unterschiedlich ausprägen, je nach den zu untersuchenden Gegenständen, die praktischer oder theoretischer Natur sein können, doch die zu Rate gezogene Vernunft ist immer ein und dieselbe, d.h. eine Handlung kann nicht nur in praktischem Sinne vernünftig sein, sondern muß sich auch theoretisch begründen lassen. Darum reicht eine zweckorientierte Begründung auch nicht aus, um eine Handlung als vernünftig zu kennzeichnen, denn die hierbei in Anschlag gebrachte Zweckrationalität genügt nur der technisch praktischen, nicht aber zugleich der moralisch praktischen Vernunft. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie ebenso *rein* ist wie die theoretische Vernunft und unabhängig von empirischen Daten und subjektiven Meinungen, die Verbindlichkeit einer Handlungsmaxime prüft, also untersucht, ob die der Handlung zugrunde gelegte Maxime mit dem aus reinen Vernunftschlüssen gewonnenen moralischen Gesetz übereinstimmt, den anderen niemals als bloßes Mittel zum Zweck zu mißbrauchen, sonder a priori als Person anzuerkennen.

Hier ist zu bemerken, daß bis zu Kant die Metaphysik, also die Lehre von den abstrakten Erkenntnisgegenständen und den letzten Gründen, als das Kerngeschäft der Philosophie betrachtet wurde und die Begriffe Philosophie und Metaphysik beinahe deckungsgleich gebraucht wurden. Obgleich, wie Kant in seinem Brief an Mendelssohn formulierte (s. o. Fußnote 5), es auf die (neue) Metaphysik ankomme, um der Menschheit eine lebenswerte Zukunft bzw. ein „dauerhaftes Wohl“ zu ermöglichen, bleibt festzuhalten, daß Kant, wie der Wolffschüler Mendelssohn sich nach der Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* ausdrückte, die alte Metaphysik „zermalmt“ hatte, ohne – wie versprochen – ein neues System an ihre Stelle gesetzt zu haben.⁶ Offenbar durchschaut Mendelssohn das von Kant angebotene „System der Metaphysik“ (B 874)⁷ als Nichtsystem,

⁶ Vgl. M. Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785). Vorbericht. In: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. v. M. Thom. Darmstadt 1989. S. 469-471.

⁷ Kants System der Metaphysik (zu unterscheiden von einem umfassenden System der Wissenschaften) beinhaltet m. E. nichts anderes als eine in vier Teilgebiete ausgefächerte Theorie wissenschaftlicher Begriffsbildung: Ontologie, rationale Physiologie, rationale Kosmologie, rationale Theologie. Bis auf die Ontologie erscheinen die Teilbereiche eher zufällig und könnten in einer anderen Zeit sowohl anders heißen, als auch andere Gegenstände bearbeiten, da sie nur Unterabteilungen der Ontologie, also der Lehre von den endlichen und unendlichen Dingen, sind. *Die Architektonik der reinen Vernunft* ist einerseits weniger, andererseits mehr als ein System, denn sie zeigt, wie Systeme aufgebaut werden (oder wie eine Systematik auf der Grundlage von vorausgehender Begriffskritik hergestellt wird), ohne in ein System zu münden, das schon veraltet ist, bevor es auswendig gelernt werden konnte. Darum ist die *Kritik der reinen Vernunft* auch nicht der Vorspann zur nachkanti-

denn wie es im Fortgang der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, bestehe das wesentliche Geschäft der Metaphysik in der „Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft“ (B 878), wodurch sie sich in der Tat eher als Methode, nämlich als Vorübung (B 869), und weniger als System präsentiert.

Jedenfalls spricht nach Kant kein Philosoph von Rang noch von Metaphysik als Zukunftsgestalt der Philosophie.⁸ Zwar ist die nachkantische große Systemphilosophie des deutschen Idealismus durchzogen mit metaphysischen Implikationen, die Kants kritischen Voranfragen nicht standgehalten hätten, dennoch nennt sich die Philosophie nach Kant nicht mehr Metaphysik, sondern System der Wissenschaften oder wissenschaftliche Philosophie und ordnet ihre Disziplinen nach dem Vorbild der sich ausdifferenzierenden Naturwissenschaft. Statt einer Metaphysik der Sitten, wird eine Staats- oder Rechtsphilosophie geschrieben, statt einer Metaphysik der Natur eine Kultur, Religions- oder Philosophiegeschichte und das Gebiet der Logik wird durch eine System- oder Wissenschaftstheorie ergänzt. Kant, der das Wohl der Menschheit von einer Reformation der Metaphysik in praktischer Absicht abhängig sah, hat von hinten aus betrachtet das „nachmetaphysische“ Zeitalter selbst eingeleitet, denn sein Vorschlag, die Metaphysik als Disziplin der philosophischen Kritik der (positiven) Wissenschaften zu rehabilitieren, konnte sich gegen das Bedürfnis

schen Systemphilosophie des deutschen Idealismus oder das Verbindungsglied zwischen Leibniz' Systementwurf und Hegels Systemvollendung, sondern ein dazu querliegendes Theoriestück, in dem es um die grundsätzliche Frage geht, inwieweit Philosophie, sofern sie sich auf ihr Kerngeschäft, die Metaphysik, zurückzieht, dazu beitragen kann, den Wissenschaften und der politischen Welt eine rationale, von Weltanschauungen befreite, Richtung zu geben. Insofern Metaphysik selbst eine Form der Weltanschauung ist, konnte sie der von ihr selbst entwickelten Kritik nicht entgehen. Auch dies dürfte Kant bewußt gewesen sein, weshalb die Darstellung seines „Systems der Metaphysik“ einschließlich der Unterteilung der rationalen Physiologie in eine *physica rationalis* und in eine *psychologia rationalis* nicht mehr als fünf Zeilen benötigt im Unterschied zu der einhundertfünfzig Seiten umfassenden Methodenlehre. Auch dies ist ein Indiz dafür, daß es Kant nicht um ein neues System der Wissenschaften, sondern um eine neue Methodologie zu tun war. Dafür spricht ebenfalls, daß Kant zu Beginn der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, an der aristotelischen Einteilung der Wissenschaften festhält und ihr nur das Prinzip der Unterscheidung zwischen empirisch und nicht-empirisch hinzufügen will. Dies zeigt, wie wenig Kant an einem bestimmten System, aber demgegenüber am methodischen, systematischen Denken festhält, denn das aristotelische System der Wissenschaft war nach 2000 Jahren Wissenschaftsgeschichte schon längst nur noch von historischer Bedeutung, seine Theorie des wissenschaftlichen oder systematischen Denkens hingegen nicht.

⁸ Lehrbücher der Metaphysik (vgl. etwa: J. C. Woetzel: Grundriß der einzig zweckmäßigen Propädeutik zum gründlichen, richtigen und fruchtbaren Studio der Metaphysik... von 1802), die immer noch auf ein „einzig richtiges System der Metaphysik“ auf der Grundlage aller bisherigen Systeme (ebd. S. XVII-XIX) setzen, werden auch nach Kants *Kritik der reinen Vernunft* noch verfaßt, doch gehören sie, da sie das Rad zurückdrehen wollen, einer vergangenen Epoche an und versuchen sich an einer scholastischen Propädeutik, die mit Kant gesprochen, nur das „nachbildende Vermögen“ übt, aber nicht das „erzeugende“ (B 864).

der angewandten Wissenschaften nach fachspezifischen Wissenschaftstheorien nicht durchsetzen.

Prüft im Argumentationsgang Kants die reine praktische Vernunft den moralischen Wert einer Handlung, so prüft die theoretische Vernunft die Wahrheit von Aussagen über Sachverhalte und schafft von dieser Metaebene ausgehend selbst Sachverhalte, welches soviel bedeutet, daß der theoretischen Vernunft von vornherein eine praktische Tendenz innewohnt.⁹ Indem die wissenschaftliche Erkenntnis ihre Objekte konstruiert bzw. „das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung“ in einem Begriff „vereinigt“ (B 137), ist das diesem Erkenntnisakt zu Grunde liegende „*Ich denke*“ auch ein „*Ich handle*“ im Sinne des „Ich stelle a priori beschreibend objektive Einheit her“.¹⁰ Wir können nämlich, so Kant in einem Brief an Beck von 1794, „nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst machen“ (AA Bd. XI, S. 515) bzw. selbst aus der Mannigfaltigkeit der Anschauung zu einem Gegenstand der Erkenntnis „zusammensetzen“. Diese der konkreten Erkenntnis vorausgehende Selbsttätigkeit, die in Form eines das Erkennen und Handeln begleitenden „*Ich denke*“ durchgehend geleistet werden muß, kann niemals eingespart werden, sofern es um Erkenntnis oder um selbstbestimmtes Handeln geht. Dadurch erscheint die im „*Ich denke*“ zum Ausdruck kommende transzendente Einheit der Apperzeption nicht nur als Bedingung möglicher (wissenschaftlicher) Erkenntnis, sondern auch als Bedingung der Aneignung von Natur und Welt. Es ist die Selbsttätigkeit, durch die sich menschliches Bewußtsein als Selbstbewußtsein aus der Natur erhebt und zum Konstrukteur der geschichtlichen Welt wird. Folglich wird mit Blick auf die Zukunft der Menschheit – denn nur diese braucht überhaupt eine Welt – alles darauf ankommen, daß der Mensch seine geschichtliche Welt so konstruiert, daß die sie ermöglichenden natürlichen und rechtlichen Grundlagen nicht zerstört werden. Der Mensch braucht Vernunft, um sich, seine Gattung und seine Welt zu erhalten. In der im „*Ich denke*“ immer schon realisierten Selbsttätigkeit findet sie ihre Quelle.

Gibt es nur eine Vernunft, so heißt dies noch lange nicht, daß jeder das gleiche denkt, oder daß jeder Gedanke, nur weil es ein Gedanke ist, von

⁹ So auch Horkheimer, der dem gesamten deutschen Idealismus diese ihm innewohnende praktische Tendenz zuschreibt: „Die Entwicklung der idealistischen Philosophie in Deutschland von ihren Anfängen bei Leibniz bis zur Gegenwart (des Neukantianismus U. R.) hat jedenfalls die Einsicht zu begründen vermocht, nach der die Welt der Wahrnehmung nicht ein bloßer Abklatsch oder irgend etwas Festes und Substantielles ist, sondern ebensosehr ein Produkt menschlicher Aktivität.“ Vgl. M. Horkheimer: Der neueste Angriff auf die Metaphysik (1937). In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Hrsg. v. M. Horkheimer. Jahrgang VI. 1937. Heft 1. S. 26.

¹⁰ F. Kaulbach: Kants Theorie des Handelns. In: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch. Hrsg. v. R. Berlinger, E. Fink, F. Kaulbach u. W. Schrader. 1975. Bd. 1. S. 37.

vornherein vernünftig wäre. Im Grunde genommen liegt in der Diversität des Denkens, in den unterschiedlichen Konstruktionen des Erkenntnisgegenstandes, dessen Mittelbarkeit ebenso begründet wie in der Einheit der Vernunft. Nur unter der apriorischen Voraussetzung eines gemeinsamen Vernunfthorizonts können unterschiedliche Perspektiven als solche überhaupt entstehen und sich voneinander absetzen, so daß Kommunikation erforderlich wird. Wer würde in einen Diskurs unter der Voraussetzung treten, daß alle das Gleiche über einen Sachverhalt denken oder daß Verständigung sowieso nicht möglich ist, weil für den einen der Hut eine Kopfbedeckung, für den anderen ein Behälter ist. Und so, wie es trotz aller Mißverständnisse infolge unterschiedlichen Begriffsgebrauchs eines unterstellten gemeinsamen Vernunfthorizonts bedarf, um überhaupt in einen Diskurs miteinander treten zu können, so bedarf es auch verschiedener Erkenntnisstandpunkte, um einen intersubjektiven Verständigungsprozeß in Gang zu setzen. Wenn alle das gleiche denken, braucht es keine Verständigung, wenn alle ihre Begriffe so zusammensetzen, wie es ihnen gerade einfällt, entsteht kein diskursiver Kommunikationszusammenhang. Man könnte auch so formulieren: Weil Anschauungen notwendig mannigfaltig sind, denn jeder sieht das Gleiche auf eben seine Weise, muß die Vernunft **eine** sein, damit Erkenntnisgegenstand und Anschauung überhaupt in einem Verhältnis zueinanderstehen und umgekehrt, weil die Vernunft unteilbar, mit Hegel gesprochen, sich selbst gleich ist, ermöglicht sie die Mannigfaltigkeit der Anschauung in Bezug auf den gleichen Gegenstand.

Insofern wir nichts einsehen und verstehen bzw. „als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben“ und diese Verbindung die einzige ist, „die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann,“ ist sie als ein „Actus seiner Selbsttätigkeit“ (B 130) zu begreifen, weshalb das „*Ich denke*“ in Wirklichkeit ein Handeln ist, das die Einheit zwischen Begriff und Anschauung schon hergestellt hat vor dem Gebrauch des Begriffs. Diese der Einzelerkenntnis vorgelagerte „synthetische Einheit des Mannigfaltigen“ nennt Kant auch „reine“ oder „ursprüngliche Apperzeption“, da sie keine aus Sinnesdaten gewonnene Verstandesleistung darstellt, sondern deren begrifflicher Verbindung als „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“ (B 132) vorausgeht bzw. diese erst ermöglicht. In Wirklichkeit ist also das Selbstbewußtsein kein Faktum, sondern ein Handlungsvollzug in Permanenz, der die Vorstellungen zu Vorstellungen *macht*, so daß diese in Begriffe gefaßt werden können. Der konkreten Erkenntnis geht die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, d. h. die im „*Ich denke*“ aufgehobene Selbsttätigkeit des Subjekts, voraus, oder es handelt sich nicht um eine Denkhandlung, sondern um eine willenlose Reaktion.

Wenn hier unter Berücksichtigung der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft stark gemacht wird, geht es nicht nur darum die Einheit des kantischen Gesamtwerks unter Beweis zu stellen, um dadurch dessen Klassifikation in eine kritische und vorkritische Phase zuvorkommen. Vielmehr geht es darum zu prüfen, ob eine auf der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins fußende Erkenntnis- und Handlungstheorie Anschlußmöglichkeiten für ein im weitesten Sinne menscheitsgeschichtliches Denken und Handeln ermöglicht, und ob es Sinn macht angesichts der politischen und sozialen Krisen, über eine nicht-empirische, also subjekttheoretische Grundlegung von Welt als Geschichts- und Handlungszusammenhang nachzudenken. Unter der Voraussetzung, daß die Welt Resultat des sich seiner selbst bewußten Denkens und Handelns ist, hängt ihre Gestalt ganz und gar davon ab, wie weit das Bewußtsein in der Erkenntnis seiner selbst vorangeschritten ist. Deshalb bedarf es einer bildungstheoretischen Auslegung der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption, also einer Theorie, die zeigt, wie sich das Potential der Selbsttätigkeit in kritisches Denken weiterleitet und so eine vernünftige Welt realisiert.

Dies dürfte der Grund sein, warum die *Kritik der reinen Vernunft* mit der Methodenlehre abschließt, in der die Grundzüge eines kritischen Denkens formuliert werden, das mit der Metaphysik der Leibniz-Wolf-Schule nur noch durch den Anspruch des systematischen Denkens verbunden ist, aber nicht mehr durch das gleiche System oder durch den Glauben an die Möglichkeit eines alle Wissenschaften ordnenden Systems. Deshalb kann man auch nicht, wie die Schulphilosophie lehrt, durch die Übernahme eines philosophischen Systems die Philosophie als Fach lernen. Allenfalls, so Kant, kann man lernen zu philosophieren. Es gibt kein wahres philosophisches System, denn „das System aller philosophischen Erkenntnis ist die Philosophie“ selbst (B 865). Ein allumfassendes System, das glaubt das Ganze des Wissens wenigstens strukturell abzubilden, so daß sich neue Erkenntnisse, neue Ausdifferenzierungen der Wissenschaft nahtlos ins Gefüge einordnen, hält Kant angesichts der Fortschritte in den empirisch verfahrenen Naturwissenschaften für unzeitgemäß bzw. für bloß schulphilosophisch (B 866). Gebraucht wird demgegenüber kein mehr oder weniger geschlossenes System der Wissenschaft, in dem die Fragestellungen allein durch die ungeprüften Vorannahmen immer schon so begrenzt sind, daß ihre Beantwortung gar keinen Wahrheitsgehalt nach Maßgabe der beobachtenden und schlußfolgernden Vernunft generieren kann. Vielmehr wird eine Methode gebraucht, mit deren Hilfe das Denken lernt, Thesen von Tatsachen, begriffliche von mathematischen Konstruktionen und schließlich empirisch gewonnene Erkenntnisse von Denkopoperationen des gesetzgebendes Verstandes

zu unterscheiden, und dies immer in dem Bewußtsein, daß auch Tatsachen Konstrukte des selbstbewußten Denkens sind und daher ihre objektive Gültigkeit aus der Erkenntnisleistung des Subjekts beziehen. Darum muß der Mensch gebildet werden, denn er ist das einzige Erkenntnissubjekt, das wir kennen, das einzige Wesen, das in Beziehung zur Welt steht, die ja sein eigenes Produkt ist. Die moralische Verbesserung des Menschen und der Welt hängt so betrachtet wesentlich von der Ausbildung des kritischen, sich seiner Grenzen bewußten Denkens ab bzw. von der Ausbildung einer sich seiner Selbsttätigkeit bewußten Subjektivität.

Damit ist nicht die Metaphysik abgeschafft, nur eine Metaphysik, die sich ihrer Grenzen nicht bewußt ist und Wahrheiten behauptet, die der Physik widersprechen. Sowenig die Physik Auskunft über die erste Ursache und den letzten Zweck des Selbstbewußtseins geben kann, kann die Metaphysik Auskunft über den Anfang des Universums und streng genommen auch nicht über Gott als sein Schöpfer geben, denn sowohl die Wissenschaften als auch die Metaphysik können sich nicht über das erheben, was der Mensch überhaupt erfahren kann. Mit dieser Vernunftseinsicht beginnt kritisches Denken, welches seinerseits ganz oben auf der Bildungsagenda steht als Bedingung der Möglichkeit fachlicher Ausbildung. Das „*Ich denke*“ muß gewissermaßen alles Lernen und Forschen begleiten, damit sich der Forscher als denjenigen erkennt, welcher der Forschung eine Richtung gibt – ungeachtet aller Zufallserfindungen. Dafür brauchen wir die Metaphysik und darum schreibt Kant an Mendelssohn, daß das Wohl der Menschheit von ihr abhängt. Sie mag ausgedient haben in ihrer Funktion, die Existenz Gottes zu beweisen, nicht aber als Lehrmethode, um die Weite und Begrenztheit des subjektiven Erkenntnisstandpunkts begreiflich zu machen.¹¹ So ist sie Teil der wissenschaftlichen Bildung und vielleicht sogar ihr Zentrum, da sich die Einzelwissenschaften ja erst durch die Ablösung von der Metaphysik zur Fachwissenschaft erheben konnten und die Metaphysik als negierte notwendig in sich als Gegenstandpunkt aufbewahren.

Im allgemeinen wird die besondere Rolle, die Kant philosophiegeschichtlich spielt, durch einen von ihm ausgelösten Paradigmenwechsel innerhalb des wissenschaftlichen Denkens erklärt. In der Tat ist es Kant, der die von Descartes bereits angemahnte Selbstreflexivität wissenschaftlichen Denkens, welches

¹¹ So heißt es kurz vor Beschluß der Methodenlehre: „Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben, daß, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundfeste unserer Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben und daß die menschliche Vernunft [...] einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt und [...] die Verwüstungen abhält, welche eine spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde“ (B 877).

dieses vom Alltagsdenken unterscheidet, methodisch und inhaltlich neu begründet, indem er das cartesische *Cogito* nicht nur als inneres Prinzip eines jeglichen Erkenntnisaktes identifiziert, sondern zugleich als Außenperspektive, aus der heraus das Selbstbewußtsein sich als solches überhaupt erkennt. Damit überträgt Kant die naturwissenschaftliche Methode der modernen Naturbeobachtung, nämlich Naturgesetze nicht als Gegenstände an sich zu begreifen, sondern als Konstruktion wissenschaftlichen Erkennens einer nochmaligen Kritik zu unterziehen, auf Fragen der Metaphysik, d. h. er stellt die These auf, daß Metaphysik im Zuge einer den Naturwissenschaften abgeschauten Methodenkritik ihre Gegenstände, die Begriffe sind, selbst konstruiert, welche sich mit Blick auf einen Geltungsanspruch als ebenso stichhaltig erweisen müssen wie ein naturwissenschaftliches Gesetz. Darum bietet die Kritik der reinen Vernunft auch kein System an, sondern nur einen „Traktat von der Methode“ (B XXII). Dies bedeutet erstens, daß etwa ein metaphysischer Gegenstand wie Freiheit ein gleiches Begründungsverfahren durchlaufen muß wie eine naturwissenschaftliche Theorie, zweitens, daß Gegenstände wie Glaubensgrundsätze oder bloße Meinungen, die sich a priori einer diskursiven Befragung entziehen, ihre wissenschaftliche, d. i. objektive Gegenständlichkeit verlieren und drittens, daß Metaphysik, sofern sie sich dem Diskurs stellt, nicht ein Relikt der vormodernen Glaubenskämpfe, sondern ein Instrument des Rechtsstaats ist, vermitteltst dessen er sich seiner konstitutiven Bedingungen wie Freiheit, Rechtsgleichheit und Solidarität diskursiv vergewissert. Insofern ist die von Kant geforderte „Revolution der Denkungsart“ (BXII) auch im Bereich der Metaphysik dem Versuch geschuldet, den Rechtsstaat, der als Idee selbst der Metaphysik entstammt und infolge seines alltäglichen Scheiterns empirisch nicht begründet werden kann, jenseits eines nicht hinterfragbaren göttlichen Willens auf der Grundlage vernünftiger Schlußfolgerungen zu legitimieren. Dabei wird der Vernunft nun die Kraft zugesprochen, sich auch selbst einer Kritik zu unterziehen und damit im Erkenntnisprozeß nicht nur ihr unermeßliches Potential, sondern auch ihre Grenze zu reflektieren.

So ist die von Kant auf den Begriff gebrachte und für die Metaphysik geforderte „kopernikanische Wende“ (B XVI) mehr als nur eine Methodenkritik im Rahmen der theoretischen, spekulativen Philosophie. Analog zur naturwissenschaftlichen Revolution käme es nun auch für die Metaphysik zunehmend darauf an, ihre Gegenstände nicht nur begrifflich zu bestimmen, also präskriptiv zu verfahren, sondern diese „wirklich zu machen“ (B IX).¹² Damit ist die spekulative

¹² Darin liegt, mit Horkheimer gesprochen, die Wahrheit des Idealismus, daß er sich nur als verwirklichter erfüllt und dadurch zugleich widerlegt. Vgl.: Der neueste Angriff auf die Metaphysik. A. a. O. S. 44.

Philosophie bzw. Metaphysik nicht nur mit der Aufgabe betraut, etwa Freiheit begrifflich zu bestimmen, sondern sie muß Freiheit zuvor als Gegenstand reiner Vernunftkenntnis erzeugen, eben „*machen*“, und das heißt, die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit jenseits aller Erfahrungswerte allein auf der Grundlage einer in sich schlüssigen Argumentation überprüfen.

Die hier von Kant in Anschlag gebrachte Rehabilitierung der Metaphysik hat also eine inhärent praktische Tendenz, da es nicht allein um einen erkenntnistheoretischen Richtungswechsel geht, der, abgeschaut vom naturwissenschaftlichen Konstruktivismus, Metaphysik als universale Wissenschaftstheorie und -methodologie jenseits des Evidenzaxioms neu akzentuiert. Vielmehr geht es Kant um die Einheit von theoretischer und praktischer, von instrumenteller und moralischer Vernunft, so daß im Zuge des technischen Fortschritts, als dessen Zeuge sich Kant in seiner Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* erweist, das begreifende, verstehende Denken den Erfindungen nicht hinterherläuft. Läuft das philosophische Denken dem wissenschaftlich technischen Fortschritt hinterher, dann erscheint die von ihm geschaffene Wirklichkeit weniger als gemachte, sondern eher als immer schon vorhandene Wirklichkeit, die in Form funktionaler Systeme sich selbst überlassen werden kann, insofern letztere auch ohne ein sie begleitendes „*Ich denke*“ funktionieren. Dieses „*Ich denke*“ ist aber eben nicht nur die Bedingung möglicher Erkenntnis überhaupt, sei es im Bereich der Technik oder des Rechts. Vor allem ist es auch ein Prinzip des Handelns und damit ein moralisches Prinzip, sofern richtig ist, daß menschliches Handeln sich von tierischem Verhalten dadurch unterscheidet, daß es frei gewählten Zwecken folgt. Diese können nun eben nicht jenseits eines „*Ich denke*“, bzw. eines „*Ich will*“ gewählt werden, d. h. jenseits eines sich als selbstbewußt reflektierenden und konstituierenden Denkens, weshalb theoretische Erkenntnis, und dies ist die eigentliche „*Revolution der Denkungsart*“, vom Ende aus betrachtet auch der moralphilosophischen, praktischen Befragung standhalten muß, jedenfalls dann, wenn sie ihre Schlußfolgerungen aus derselben einen und reinen Vernunft schöpft, derer sich moralisches Handeln bedient.

Wenn also die Schlüssigkeit eines Arguments nur davon abhängt, ob es sich allgemeiner und reiner, also nicht-empirischen Vernunftprinzipien, verdankt, dann wäre es zu kurz gegriffen, eine solche Vernunftprobe nur in theoretischen Diskursen zu versuchen. Dies würde indirekt ja bedeuten, daß praktische Gegenstände wie Freiheit, Staat, Recht oder Bildung diskursiv nicht verhandelbar wären und ihre Existenz bzw. Nichtexistenz vom subjektiven Geschmack, statt von allgemeinverbindlichen Prinzipien abhinge, die jedem vernünftigen Menschen einsichtig sind bzw. einsichtig gemacht werden können. Ist Erkenntnis

an die Konstruktion eines Erkenntnisgegenstandes vom Standpunkt des „*Ich denke*“ verwiesen, um überhaupt Erkenntnis zu sein, so gilt dies für jedes wissenschaftliche Erkennen, seien dessen Gegenstände theoretischer oder praktischer Natur.

So betrachtet ist auch der Erkenntnisgegenstand „Bildung“ das Konstrukt eines reinen Vernunftschlusses. Der Mensch bildet sich nicht im Sinne einer kulturgeschichtlichen Höherbildung, weil dies historisch, d. h. empirisch zu rekonstruieren wäre, sondern weil Menschsein mit bildungsgeschichtlicher Selbsthervorbringung begrifflich zusammenfällt. Diese in der Einheit von Menschsein und Selbsttätigkeit zu Tage tretende begriffliche Identität, kann nun eben nicht empirisch erschlossen werden angesichts der Dominanz eines wenig selbstbewußten, durch und durch mechanischen Alltagshandelns. Vielmehr wird diese Einheit durch Vernunftbeschluß – Kant spricht auch vom Richterstuhl der Vernunft – nach Maßgabe formaler Prinzipien konstruiert und damit als Gegenstandspunkt zur unvernünftigen Faktizität entworfen. Mag die faktische Existenzweise des individuellen Menschen auch weit von Autonomie und Selbsttätigkeit entfernt sein und damit auch weit entfernt von einer moralischen Reflexionsebene, so ist die im Bildungsbegriff fest verankerte Bestimmung des Menschen als autonomes Subjekt dennoch nicht hinfällig. Wie sollte denn das Defizit eines autonomen, selbst- und mitverantwortlichen Handelns diagnostiziert werden, wenn nicht auf der Grundlage einer nicht-empirischen, regulativen Idee von Freiheit, Autonomie und Bildung. Wenn der reale Mensch nicht frei, nicht autonom und auch nicht gebildet ist, wenn er also seine Bestimmung, im Grundsatz moralisch zu handeln, noch nicht realisiert hat, ist damit aus Sicht der reinen Vernunft noch längst nicht bewiesen, daß der Mensch unfähig sei, frei und moralisch zu handeln, also durch Bildung, Aufklärung und Kritik seiner Bestimmung, die in dem „Faktum der Vernunft“ (AA. Bd. V. S. 31) selbst begründet ist, näherzukommen. Insofern das „Faktum der Vernunft“ angesichts diagnostizierter Unvernunft im faktischen Hier und Jetzt unbezweifelbar ist – wie sonst sollten wir etwas als unvernünftig identifizieren, wenn wir nicht einen Begriff von Vernunft hätten – ist auch die Bestimmung des Menschen, vernünftig und moralisch zu werden, kein frommes Wunschdenken, sondern ein logischer Schluß, der sich aus dem Faktum der bildsamen Natur des Menschen ergibt. Warum sollte der Mensch imperfekt, bildsam und mit Verstand ausgestattet sein, wenn es für dieses Potential keinen Verwendungszweck gäbe?

Hier wird Kant unvermutet zum Pragmatiker oder besser gesagt zum Evolutionstheoretiker, der nichts in der Natur vorhanden sieht, das nicht einem bestimmten Zweck, nämlich dem Zweck des Systemerhalts zuarbeiten würde. Auch als vernunftbegabtes und selbstbewußtes Verstandeswesen, ist der Mensch

doch immer auch Teil der Natur und ihrer Ordnung unterworfen. Ist die Natur in sich zweckmäßig angeordnet (AA. Bd. 5. S. 381), so ist es der Mensch als Naturwesen auch. Die dem Menschen mit seiner unfertigen Natur in die Wiege gelegte Vernunftbegabung als die andere Seite der Medaille ist also nicht einfach zwecklos vorhanden wie ein noch nicht ganz verschwundener, nutzlos gewordener Mutationsrest. Vielmehr liegt der Zweck des Verstandes darin, daß er gebraucht wird, daß er sich entfaltet und als sich entfaltender seine eigene Bildungsgeschichte freisetzt bzw. konstruiert als eine Geschichte der Vernunft und Freiheit.¹³ Hier beginnt das pädagogische Geschäft, denn das „*Ich denke*“ geht zwar der Erkenntnis voraus, ist aber nicht selbstursprünglich. Es muß geweckt und geübt werden, um die Welt selbstbewußt zu machen und sie dadurch als Heimstatt von Moral, Freiheit und Vernunft für den Menschen zu retten. Darum verfehlen die philosophischen Lehrer ihre Aufgabe, wenn sie ihre Schüler auf ein bestimmtes philosophisches System einchwören, so daß diese zwar das Lehrgebäude mitsamt seiner Unterabteilungen vollständig reproduzieren, aber nicht beurteilen können. So unterrichtet, bildet sich der Schüler „nach fremder Vernunft“ und statt des „erzeugenden“ wird nur „das nachbildende Vermögen“ (B 864) geübt. Dies mag für Untertanen hinreichend sein, doch nicht für einen bürgerlichen Rechtsstaat, dessen Zustandekommen vom selbständigen und kritischen Urteil seiner Bürger abhängt. Der Mensch ist „nichts, als was Erziehung aus ihm macht“ (AA. Bd. IX. S. 443), heißt bildungstheoretisch übersetzt soviel wie, daß die Welt nur moralisch, der Staat nur zum Rechtsstaat wird durch den sich seiner Vernunft und Freiheit bewußten Menschen, welches schlechterdings Resultat eines Bildungsprozesses und nicht einer metaphysischen Setzung ist. Insofern ist die transzendente Einheit der Apperzeption vor allem ein Postulat. Es soll sein, daß unser Denken und Handeln selbstbewußt wird um der besseren Welt willen, also müssen wir (pädagogisch) alles dafür tun – daher Kants Betonung des propädeutischen Charakters der *Kritik der reinen Vernunft* – die dafür notwendige Selbstreflexivität zu ermöglichen und zu stärken. Dies ist der emanzipatorische Kern der transzendentalen Einheit der Apperzeption.

¹³ Daß nur ein „Plan der Vernunft“, der Produkt des menschlichen Denkens ist, die Geschichte der Menschheit von einem bloßen Evolutionsprozeß unterscheidet, macht Kant u. a. in seiner geschichtsphilosophisch anthropologischen Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) deutlich (AA Bd. VIII).

Zusammenfassung

Bildungstheoretische Implikationen der Kritik der reinen (praktischen) Vernunft

Obgleich die *Kritik der reinen Vernunft* mit Blick auf ihr abschließendes Methodenkapitel ohne Zweifel eine pädagogische Theorie der Selbstbildung impliziert, ist es doch eher ungewöhnlich, Kants Vernunftkritik bildungstheoretisch zu lesen. Die Gründe, einem solchen Vorhaben skeptisch zu begegnen, dürften auf der Hand liegen, insofern Kant sich trotz einiger früher pädagogischer Schriften und seiner wohl zeitgleich gehaltenen Anthropologievorlesungen sich keinen Namen als Pädagoge gemacht hat. Wenn nun trotzdem der Versuch unternommen wird, Kants Erkenntnistheorie, und hier insbesondere die transzendente Einheit der Apperzeption, für moderne bildungstheoretische Überlegungen fruchtbar zu machen, dann müssen wir uns auf die These der Einheit der Vernunft und deren handlungstheoretische Begründung einlassen.

Schlüsselwörter: Apperzeption, Bildung, Bildungstheorie, Kritik der reinen Vernunft

Zhrnutie

Implikácie Kritiky čistého (praktického) rozumu z perspektívy teórie vzdelávania

Hoci *Kritika čistého rozumu* nepochybne implikuje vzhľadom na jej záverečnú metodickú kapitolu pedagogickú teóriu samo-vzdelávania, je stále nezvyčajné čítať Kantovu kritiku rozumu z perspektívy teórie vzdelávania. Dôvody, prečo by sme k takémuto plánu mali pristupovať skepticky, spočívajú v tom, že Kant si napriek niekoľkým svojim raným pedagogickým spisom a antropologickým prednáškam neurobil takmer žiadne meno ako pedagóg. Ak aj napriek tomu uskutočníme pokus vnímať Kantovu teóriu poznania a zvlášť transcendentálnu jednotu apercepce v rámci súčasných úvah o teórii vzdelávania, potom musíme byť ochotní pripustiť tézu jednoty rozumu a jej odôvodnenia z teoretickej pozície konania.

Kľúčové slová: apercepčia, Kritika čistého rozumu, teória vzdelávania, vzdelávanie

Summary

The Implications of *Critique of Pure (Practical) Reason* from the Perspective of Theory of Education

Although the *Critique of Pure Reason* clearly implies (based on its final methodological chapter) the pedagogical theory of self-education, it is still quite unusual to read Kant's critique of reason from the perspective of the education theory. The reasons why we should approach such plan sceptically is that despite all of his early pedagogical files and anthropological lectures, Kant gained almost no reputation as a pedagogue. If we insist to attempt to perceive Kant's theory of knowledge and especially transcendental unity of apperception in the context of current reflections on the theory of education, then we must be willing to accept the thesis of the unity of reason and its justification from the theoretical position of the action.

Keywords: apperception, Critique of Pure Reason, education, theory of education

Prof. Dr. phil. Ursula Reitemeyer, M.A.

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Institut für Erziehungswissenschaft

Münster, Deutschland

reitemey@uni-muenster.de