

athenäum⁸⁰
monografien

Philosophie
Band 250

Aufklärung und Verdinglichung bezeichnen das Spannungsfeld, innerhalb dessen sich die neuzeitliche Bildungstheorie bewegt. Daß diese ihren Problemhorizont historisch wie systematisch daran gewinnt, ihre Möglichkeit als Aufklärung gegen die bewußte Gefahr einer Dialektik der Aufklärung zu begründen – diese These versuchen Studien zu den unterschiedlichen bildungstheoretischen Ansätzen des 18. Jahrhunderts (Kant, Schiller, Humboldt) und des beginnenden 20. Jahrhunderts (Hönigswald, Cohn, Dilthey, Litt) zu fundieren. Wenn sich aber der historische wie systematische Problemhorizont der Bildungstheorie als Begründung der Möglichkeit von Aufklärung gegen deren drohende Pervertierung angeben läßt, so muß eine Reflexion auf die Dialektik der Aufklärung, die deren Unentrinnbarkeit für gegenwärtige theoretische Perspektiven wie praktische Orientierungen behauptet, als radikale Problematisierung der Möglichkeit von Bildungstheorie angesehen werden. Eine solche theoretische Reflexion findet sich in den Arbeiten Adornos, die allerdings nicht nur den traditionellen Begründungshorizont der Bildungstheorie destruiert, sondern zugleich den Anspruch erheben, diesen auf neuer Grundlage zu reformulieren. Eine solche kritische Neukonstitution des bildungstheoretischen Problemhorizonts bewährt sich auch und gerade in der Konfrontation mit der – eher auf der traditionellen philosophischen Ebene argumentierenden – Kritik Adornos durch Habermas. Der Bruch mit der bildungstheoretischen Tradition, für den Adorno steht, ist mit eben jenen traditionellen Mitteln nicht mehr zu glätten.

Alfred Schäfer, Jahrgang 1951, Studium der Pädagogik, Soziologie und Psychologie, arbeitet als Jugendbildungsreferent und Lehrbeauftragter an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln.

Alfred Schäfer

Aufklärung und Verdinglichung

Reflexionen zum historisch-
systematischen Problemgehalt
der Bildungstheorie

Kopiervorlage

athenäum⁸⁰

VORWORT

Daß die Bildungstheorie, obwohl bis heute Desiderat pädagogischer wie philosophischer Reflexion geblieben, historisch wie systematisch der Aufklärung verbunden ist, dem Gedanken der Transzendenz naturwüchsiger Reproduktion sozialer Herrschaft auf die Perspektive eines freien und anderen gleichen Vernunftwesens hin, dürfte kaum bezweifelt werden. Stand schon die Philosophie der Aufklärung vor dem Problem der Ambivalenz von Vernunft, vor der Möglichkeit, daß aufgeklärte Vernunft sich in ihr Gegenteil zu verkehren in der Lage ist, zum Mittel der Instrumentalisierung und Drangsalierung anderer Vernunftwesen zu werden vermag - und damit vor einem ständigen Selbstrechtfertigungszwang, den man über die Einheitsstiftung von (menschlicher) Natur und Vernunft zu überwinden hoffte, so blieb dieser Selbstrechtfertigungszwang nach dem - gemessen an dem eigenen Anspruch - systematischen und historischen Scheitern der Aufklärung Erbe der Bildungstheorie. Diese These, daß Bildungstheorie legitimiert werden muß gegen die nicht zu verdrängende Problematik der Dialektik der Aufklärung und daß sie gerade darin der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts und ihrem Problemhorizont - auch durch die kantische Kritik der Aufklärungsphilosophie hindurch - verbunden blieb - diese These zu begründen durch die auf diesen Problemhorizont hin spezifizierte Darstellung verschiedener (sich implizit oder explizit als Bildungstheorie verstehender) Ansätze, dem dient der erste Teil der hier vorgelegten Studien zur Bildungstheorie. Weder kann es dabei um eine Geschichte des Bildungsverständnisses in historisch aufeinanderfolgenden Theorien noch um die systematisierende Darstellung der Bildungsidee selbst gehen: Ihre Einheit gewinnen diese Reflexionen vielmehr in dem Bemühen, einen bestimmten Problemhorizont als für das neuzeitliche Denken über Bildung systematisch konstitutiv zu erweisen.

Sollte sich das Problem, gegen die Dialektik der Aufklärung die Möglichkeit einer dieser nicht verfallenden Aufklärung begründet behaupten zu können, als systematischer Bezugspunkt von Bildungstheorien angeben lassen, so muß eine theoretische Aufarbeitung der Dialektik der Aufklärung, die deren (historisch vermittelte) Unentrinnbarkeit - und zwar auch für denjenigen, der sich in der Reflexion auf deren Geltung dieser zu entziehen sucht, das Anliegen und die Möglichkeit einer begründungsfähigen Bildungstheorie prinzipiell in Frage stellen. Ein solcher Ansatz ist von T.W. Adorno vorgelegt worden, der aus der Unentrinnbarkeit der Dialektik der Aufklärung theoretische und methodologische Konsequenzen auch für den Geltungs-

Die Reihe erschien bis Ende 1987 unter dem Titel „Monographien zur philosophischen Forschung“.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schäfer, Alfred:
 Aufklärung und Verdinglichung : Reflexionen zum histor.-systemat. Problemgehalt d. Bildungstheorie / Alfred Schäfer. – Frankfurt am Main : Athenäum, 1988.
 (Athenäum³ Monografien Philosophie ; Bd. 250)
 ISBN 3-610-09227-0
 NE: GT

© 1988 Athenäum Verlag GmbH, Frankfurt am Main
 Alle Rechte vorbehalten.
 Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.
 Reproduktion, Druck und Bindung: Pfälzische Verlagsanstalt GmbH, Landau
 Printed in West-Germany
 ISBN 3-610-09227-0

anspruch der eigenen Aussagen zu ziehen bemüht ist. Dennoch hält **Adorno** sowohl im Ansatz seiner 'negativen Dialektik' wie auch speziell in seiner Kritik der Halbbildung an den Leitvorstellungen der Aufklärung durch das Bewußtsein ihrer Dialektik hindurch fest. Die damit durchgeführte und zu prüfende Einheit von prinzipieller Kritik an der Möglichkeit einer Überwindung der Dialektik der Aufklärung durch Aufklärung und dem gleichzeitigen Festhalten an Aufklärung würde sich damit begreifen lassen sowohl als grundsätzliche Kritik des Problemhorizontes von Bildungstheorien wie auch als dessen Transformation, als Versuch, aus der grundsätzlichen Problematisierung des bildungstheoretischen Problemhorizontes bildungstheoretische Konsequenzen zu ziehen. Diesen Stellenwert der Bildungstheorie **Adornos** für die bildungstheoretische Reflexion nachzuzeichnen, ist das Anliegen des zweiten Kapitels.

Gegen die radikale Problematisierung der Möglichkeit, der Dialektik der Aufklärung durch Aufklärung sich zu entziehen, Einwände zu erheben, erschiene dann sinnvoll, wenn man nicht nur auf die theoretisch-normative Option auf die Möglichkeit von Aufklärung, die als solche nicht immer schon durch Herrschaftsverhältnisse vermittelt ist, hinzuweisen vermag, sondern diese Möglichkeit als praktisch erfahrbare, als immer schon realisierten Anspruch, als reales Potential einer vernünftigen Transzendenz von Herrschaft angeben könnte. Einen solchen Begründungsversuch der Möglichkeit von Aufklärung hat - in expliziter Frontstellung gegen die These der Unmöglichkeit, sich der Dialektik der Aufklärung zu entziehen - **Jürgen Habermas** in seiner 'Theorie des kommunikativen Handelns' unternommen. Diese Theorie in ihrem Anspruch, die radikale Problematisierung der Möglichkeit einer Aufklärung, die nicht zugleich immer schon vermittelt ist durch jene Herrschaftsverhältnisse, innerhalb derer sie statthat, zu widerlegen, überprüfen zu wollen, bedeutet zugleich im Rahmen der Reflexion auf den systematischen Problemhorizont der Bildungstheorie zu überprüfen, ob die Veränderung dieses Problemhorizontes durch den Theorieansatz **Adornos** als legitim behauptet werden kann - oder ob nicht doch das gefunden wurde, wovon die 'traditionelle' Bildungstheorie ausgehen zu können hoffte: ein objektives Fundament der Vernunft als Voraussetzung wie Chance von Aufklärung. Der Beantwortung dieser Frage dient das dritte Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

Die Bindung der Bildungstheorie an den Problemhorizont von realer Vermittlung als Entzweiung und deren Transzendenz, von Verdinglichung und Aufklärung, ermöglicht so nicht nur eine systematisierende Vergegenwärtigung traditioneller Lösungsperspektiven, sondern auch ein Anknüpfen an die gegenwärtige Diskussion um die Möglichkeit und den wissenschaftlichen Stellenwert dessen, was einmal Aufklärung

genannt wurde - ein Begriff, dessen Problematisch-Werden zugleich den Rückgriff auf traditionelle Bildungstheorien nur um den Preis der Unterbietung ihres Problemhorizontes gestattet.

ZUR EINFÜHRUNG DES PROBLEMHORIZONTES: DIE DOPPELPROBLEMATIK SUBJEKTIVER AUTONOMISIERUNG

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die Perspektive auf eine vernunftgeleitete Autonomie verantwortlicher Subjektivität, erfolgte weder voraussetzungslos noch verstand sie sich als Selbstzweck. Selbst Reflexionsform autonomisierter Subjektivität stand sie ein für die Perspektive der Einheit von vollendeter Autonomisierung und Glück in Vernünftigkeit.

Aufklärung

Aufklärung setzt Autonomisierung voraus: Von der Aufhebung 'selbstverschuldeter Unmündigkeit' (Kant) zu sprechen, macht nur Sinn, wenn man Schuld individuell zurechnen kann, wenn man die Subjekte für ihr Denken, Urteilen und Handeln selbst verantwortlich machen zu können glaubt. Vorausgesetzt ist die objektive Gegebenheit subjektiver Autonomisierung, die subjektiv nicht eingeholt wird. Den Schuldvorwurf der Unmündigkeit ebenso wie das Postulat, sich seiner Vernunft zu bedienen, sich von Vorurteilen, von interessengesteuerter Verdummung zu befreien¹, kann nur befürworten, wer das Subjekt autonom setzt gegenüber sozialer Funktion wie auch gegenüber inhaltlich definierter Bestimmung. Wer das Subjekt für sein Tun verantwortlich machen will, muß ihm die Bestimmungsgründe seiner Handlung ebenso zurechnen wie die Kompetenz, darüber zu urteilen, was als vernünftig, als legitim gelten soll. Impliziert ist damit, daß es keine allgemeingültigen und material angebbaren Bestimmungsgründe von Handlungen gibt, die unabhängig von der Anerkennung durch konkrete Subjektivität Geltung beanspruchen können, womit die objektive Geltung kultureller Deutungsmuster prinzipiell in Zweifel gezogen wird; impliziert ist weiterhin mit der individualisierenden Zurechnung von Bestimmungsgründen und Legitimationskompetenz die Unmöglichkeit, sich dieser Zumutung durch den Rückzug auf eine soziale Funktion zu entziehen. Das Individuum kann nicht mehr als Funktion sozialer Regelsysteme gedacht werden - es sei denn: vermittelt über die subjektive Anerkennung dieser Funktion, die nicht mehr der 'natürlichen' Geltung dieser Regelsysteme zugeschlagen werden kann, sondern ihm als autonome und das heißt: zu verantwortende Entscheidung zugeschrieben werden wird. Die soziale und kulturelle Bestimmung des Subjekts erscheint als solche nur noch als einschränkend angebar zu sein: Was eingeschränkt wird, ist die Bestimmung des Subjekts, sich selbst zu bestimmen im Kontext dieser Bestimmungen. Aber auch eine repressive Einschränkung der Selbstbestimmung bedeutet nicht deren Aufhebung - und damit auch nicht die Möglichkeit, sich seiner Verantwortung zu entziehen.

Vernunftwortung

Eine historische Perspektive, die den realen Hintergrund nur in der Freisetzung aus feudalen Zwangsverhältnissen, der Durchsetzung des bürgerlichen Selbstbehauptungsprinzips gegen die dumpfe Lebensweise innerhalb eines alles regelnden Sozialkosmos sieht, greift hinsichtlich des Doppelcharakters der Autonomisierung zu kurz. Die Grenze der feudalen Gesellschaftsordnung des Mittelalters war sozial definiert: Der ständisch gegliederte Sozialkosmos war definiert durch ein System von hierarchisch angeordneten Rechten und Pflichten, innerhalb dessen mit der ständischen Positionierung zugleich alle anderen Beziehungen vorgegeben waren. 'Stand' bedeutete insofern 'Stellung in der Welt': Es gab keine andere - zumindest nicht auf Erden. Die von einer kapitalistisch organisierten Produktionsweise geforderte Disponibilität von Arbeitskräften, deren reale Durchsetzung selbst ökonomischen Motiven geschuldet ist², bedeutet daher nicht nur die Freisetzung von 'Leibeigenen' und damit die Aufhebung auch diesen korrespondierender Stände: Es bedeutet nicht nur das Ende der mittelalterlichen Welt, sondern zugleich das Ende der Möglichkeit der 'einen' Welt, die das Gesamt aller Beziehungen der Menschen untereinander als Einheit verbindlich zu fixieren erlaubt. Freisetzung bedeutet daher auch ein 'Aus-der-Welt-Fallen', die Notwendigkeit, seine Stellung in einer nun 'uneinheitlich' gewordenen Welt zu definieren. Die Freisetzung des Subjekts bedeutet zugleich die Möglichkeit der funktionalen Ausdifferenzierung von Institutionen, deren zunehmend nur noch funktionale Interdependenz wiederum den Freisetzungsprozess der Subjekte als Partikularisierungsprozeß vorantreibt.

Freisetzung der Subjekte bedeutet zunächst nur, daß die Beziehung von Subjekt und sozialem Positionsgefüge kontingent gesetzt wird. Sie bedeutet damit nicht nur die Autonomisierung des Subjekts gegen die Gesellschaft, die Befreiung aus sozialen Zwangsverhältnissen, sondern zugleich die Autonomisierung des Subjekts für die Gesellschaft, die Individualisierung als sozial erforderte Funktion, die historisch für viele auferlegtes Schicksal war³. Man kann sich dies systematisch am Verhältnis von Individuum und Institution verdeutlichen. Erfolgt die Einordnung des Individuums in eine Institution und damit in ein definiertes Gefüge sozialer Relationen einerseits freiwillig, d.h. mit ausdrücklicher Zustimmung, wie sie etwa im Vertrag gegeben ist, so ist sie andererseits für das Individuum notwendig, will es sich selbst erhalten. Die Zugehörigkeit zu einem solchen sozialen Relationsgefüge ist nun aber genau spezifiziert gemäß den Funktionssetzungen der jeweiligen Institution (Manufaktur/Fabrik, Mietvertrag für eine Wohnung usw.): Die Einordnung in eine solche Institution ist nicht mehr die eines Menschen in soziale Bezüge, sondern diejenige eines Funktionsträgers in ein vertraglich genau fixiertes System von

Rechten und Pflichten, das selbst unabhängig vom konkreten Subjekt definiert ist. Bestimmt sich eine solche Institution mithin einerseits als Mittel zur Selbsterhaltung eines autonomisierten Subjekts, das, wenn die Umstände günstig sind, die Wahl zwischen verschiedenen Alternativen hat, so bestimmt sich das Individuum seinerseits innerhalb der Institution als Mittel zu deren Selbsterhaltung. Die Instrumentalisierung von Institutionen durch die Subjekte enthält ihr Gegenteil: die Instrumentalisierung der Subjekte durch die Institutionen.

In dieser Perspektive bedeutet individuelle Autonomisierung zugleich einen Prozeß zunehmender Ohnmacht: Die Eingliederung in soziale Institutionen verlangt vom Subjekt mit 'seiner' Zustimmung zugleich seine Zurichtung auf die spezifischen, d.h. partikularen Erfordernisse der Institution, seine Reduktion auf funktionale Erfordernisse unter Ablendung anderer Bedürfnisse, Interessen, für deren Erfüllung wiederum andere Institutionen zuständig sind. In dieser Zurichtung drückt sich sozialer Zwang als Zwang zur Individualisierung aus: Individualisierung wird zur Machtstrategie⁴, zum strategischen Bezugspunkt, in dem die soziale Funktionalität mit der Zuschreibung individuell zu verantwortender Autonomie zusammenfällt.

Verlangt die Selbsterhaltung des Subjekts so einerseits eine instrumentalisierende Betrachtung seiner sozialen Bezüge, seiner Einordnung in sozial definierte Regelsysteme, so ist diese instrumentalisierende Betrachtung andererseits die Bedingung seiner Instrumentalisierung im Selbsterhaltungsinteresse eines funktional spezifizierten Regelgefüges. Diese Ambivalenz der Selbstbehauptung des Subjekts zwischen autonomer Selbstbestimmung und (historisch) auferlegtem Schicksal bildet die - anthropologisch gewendete - Prämisse der Aufklärung. Die 'Selbstliebe' als einzig legitimes, weil 'natürliches' Antriebspotential des Menschen ist als anthropologisches Faktum ebenso unausweichlich wie sozialkritisch-autonomisierend. Die Zentrierung der Dialektik der Autonomisierung im Subjekt, die Abstraktion von ihrer sozialen Vermitteltheit, bringt eine spezifische Perspektivenveränderung mit sich: Die soziale Funktionalisierung der Autonomisierung droht aus dem Blickfeld zu geraten, wohingegen nun stärker die Problematik in den Vordergrund rückt, inwiefern unter der Voraussetzung subjektiver Autonomie soziale Ordnung und sittliche Verbindlichkeit zu denken sind, inwiefern unter dieser Voraussetzung nicht ein Chaos droht, in dem die subjektive Selbstbehauptung sich sozial destruktiv realisiert. Die Perspektive, in der die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts sich selbst als Funktion bestimmt, ist diejenige einer 'reflexiven Erluchtung' des autonomisierten Subjekts, einer um sich wissenden Autonomie als Voraussetzung von Glück, von individueller und allgemeiner Vernünftigkeit - einer autonomen Selbst-

Prämisse der Aufklärung

Selbstliebe

verwirklichung des vernünftigen Subjekts in vernünftigen (d.h. von ihm als vernünftig akzeptierten) sozialen Verhältnissen und einer diese Verhältnisse tragenden rational geregelten Produktion vorstellbarer Bedarfsgüter. Die Einheit von kritischer Selbstbehauptung und Glücksversprechen in einem (mit naturalistischen Untertönen abgestützten) Vernunftbegriff erlaubt so einerseits, die Problematik der Ambivalenz von Autonomisierung innerhalb des Subjekts (und vermittelt auch für seine Relation zu sozialen Verhältnissen) stillzustellen; andererseits jedoch bildet diese anvisierte Einheit den selbstdiagnostizierten Schwachpunkt der Aufklärungstheorien, die Nagelprobe auf ihre theoretische, aber auch soziale Legitimation. Die Aufklärung kämpft nicht nur gegen Vorurteile und Borniertheit, sondern immer schon - im Bewußtsein um deren Möglichkeit - gegen ihre eigene Destruktivität, gegen ihre Dialektik.

Die Einheit von aufgeklärter Autonomie und Glück, wie sie im Vernunftbegriff anvisiert ist, impliziert zweierlei: Zum einen ist in ihr die Perspektive auf eine Neutralisierung des bloßen Mittelcharakters aufgeklärten Wissens im Prozeß individueller Selbstbehauptung, der Aufhebung seiner bloßen Instrumentalisierung für diesen Prozeß gegeben. Zum zweiten verlangt damit die Zielperspektive einer Versöhnung von Selbstbehauptung und Glück eine Transzendierung der bloßen Selbstbehauptung hin auf einen Zustand der Versöhnung mit Anderen unter vernünftigen Bedingungen. Dies ist deshalb notwendig, weil das an die individuelle Selbstbehauptung gebundene Glück noch nicht dessen Einheit mit Vernunft darstellt, da es durchaus als auf Kosten Anderer gehende Optimierung egoistischer Selbstbehauptung gedacht werden kann. Die Einheit von individueller Selbstbehauptung und Glück durchbricht noch nicht die Problematik (und damit letztlich: die Dialektik) der individuellen Selbstbehauptung. Man kann dies auch so formulieren: Wenn der Vernunftbegriff als Einheit von Selbstbehauptung/Autonomie und Glücksversprechen die individuell-egoistische Selbstbehauptung als solche immer schon transzendieren muß, so bedeutet dies den notwendig kritischen Charakter von Vernunft. Die Möglichkeit einer Versöhnung von Selbstbehauptung und Glück ist nur im Rahmen intersubjektiver Relationen vorstellbar, die allerdings noch nicht gegeben sind - sonst wäre Aufklärung überflüssig.

Die Spannung von Immanenz (der Bindung an die Selbstbehauptung des individuellen Subjekts) und Transzendenz (der Konstitution eines transzendierenden Bezugspunktes der Vernunft) zeigt sich auch in der Funktionsbestimmung des von der Aufklärung zu vermittelnden Wissens. Dieses Wissen soll einerseits nicht als bloßes Mittel der individuellen Selbstbehauptung in einem Konkurrenzkampf dienen, womit es nur die bestehende Problematik der Autonomisierung und deren Selbstdestruktivität

TRANSZENDENZ

Sozialverhältnisse

verstärken würde: Es soll eine vernünftige Selbstbehauptung ermöglichen, was deren 'Aufhebung' in als vernünftig zu akzeptierenden Sozialverhältnissen impliziert, die allerdings nicht gegeben, sondern über die individuelle Aufklärung zu befördern sind. Wenn aber diese vernünftigen Sozialverhältnisse nicht gegeben sind, so kann es andererseits nicht im (Selbstbehauptungs-)Interesse des Einzelnen liegen, sich in das Bestehende einzufügen, solange dieses noch nicht vernünftig ist. Der die individuelle Selbstbehauptung transzendierende Bezugspunkt der Vernunft bleibt abstrakt - damit aber auch die mögliche Einheit von Selbstbehauptung und Glücksversprechen im Rahmen einer sozialen Versöhnung. Als abstrakt-utopischer Bezugspunkt aber vermag diese das vermittelte Wissen nicht unmittelbar funktional zu bestimmen, bleibt dieses doch konkret, d.h. immanent auf den Bezugspunkt individueller Selbstbehauptung innerhalb der realen Verhältnisse bezogen. Die Einheit von Immanenz und Transzendenz droht im aufgeklärten Wissen des Subjekts zu zerbrechen. Es ist diese Problematik, die die Aufklärung im (auf Rousseau zurückgehenden) Begriffspaar von Bürger und Mensch reflektierte. Sie legt damit die Spannung des Wissens in ihre beiden - für die Konstitution des autonomen Subjekts relevanten - Bezugspunkte auseinander: die Realität (durchzusetzender) bürgerlicher Gesellschaft als Bezugspunkt subjektiver Autonomisierung und die Vorstellung der Menschheit als Bezugspunkt vernünftiger Selbstbehauptung in Versöhnung mit Anderen. Von der Möglichkeit der Vereinbarkeit beider Bezugspunkte wird es daher abhängen, ob es der Aufklärung gelingt, ihren Anspruch auf die Einheit von Selbstbehauptung und Glück in (subjektiver und objektiver/sozialer) Vernunft einzulösen, oder ob sie nur die selbstdestruktiven Tendenzen partikularisierter Selbstbehauptung verstärkt. Gegeben ist damit ein Problemhorizont, innerhalb dessen sich die inhaltlichen Fassungen der Selbstlegitimation von Aufklärung abarbeiten.

So sind etwa die Versuche des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts zu verstehen, in der partikularen Selbstbehauptung des Subjekts eine 'natürliche' Einheit mit dem Glück auch der Anderen zu konstruieren. Wenn etwa subjektives Glück nur durch die Einbeziehung Anderer (als Mittel) erreicht zu werden vermag⁵, so fällt die Vollendung partikularer Selbstbehauptung mit dem Glück des Einzelnen in Versöhnung mit einem als vernünftig zu akzeptierenden Gemeinwohl zusammen. Der Preis für eine solche Konstruktion besteht in der letztlich nicht auszuweisenden Setzung der Einheit von natürlicher Selbstbehauptung und Vernunft: Es bedarf hier keiner erst herzustellenden Einheit von Immanenz und Transzendenz, sondern diese wird immer schon als gegeben unterstellt, womit sich der Geltungsanspruch der Aufklärung selbst auf einen nur noch deskriptiv-analytischen,

Bürger und Mensch

franz. Materialismus

nicht mehr normativen Aspekt zu beschränken scheint. Daß sich die Einheit von subjektiver Selbstbehauptung und Gemeinwohl als Versöhnung des Glücksstrebens partikularisierter Einzelner gerade nicht naturwüchsig herstellt, sondern jenes Problem bezeichnet, das erst die Frage nach der Legitimation von Aufklärung aufwirft, diese Einsicht stellt die Grundlage der Kritik Rousseaus an den französischen Materialisten dar. Aus dieser Einsicht resultiert für ihn die Notwendigkeit der Konstruktion eines Vermittlungsmediums, das es erlaubt, die disparaten Momente subjektiver Selbstbehauptung, die sozial destruktiv wirkt und damit ihre eigenen Grundlagen zu zerstören droht, und vernünftiger Einrichtung sozialer Beziehungen als Bedingung auch individuellen Glücks, erfüllter Selbstbehauptung, in einer Einheit zu denken, die deren Differenz nicht auslöscht. Doch auch seine Konzeption scheitert: Das von ihm eingeführte Vermittlungsmedium, die 'volonté générale'⁶, vermag die Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, d.h. die konkrete Möglichkeit von Vernunft, nicht zu erklären. Diese Vermittlung ist in der 'volonté générale' apriori gesetzt⁷, d.h. als in ihrer Geltung für die zu vermittelnden Seiten nicht problematisierbar vorausgesetzt, ihrer konkret-prozessualen Vermittlung entzogen. Die apriorische Identität von Mensch und Bürger, von Vernunft und Realität, kann in der disparaten Realität nicht hergestellt, sondern dieser nur verordnet werden - von einem übermenschlichen Wesen, das dieser teilhaftig ist. Damit jedoch fällt für die konkreten, sich selbst behauptenden Subjekte die Einheit von Immanenz und Transzendenz wieder auseinander: Deren Vermittlung ist nicht ihre Sache, von ihnen praktisch nicht erreichbar.

Der auf Rousseau rekurrierende Philanthropismus des 18. Jahrhunderts stellte sich solche Probleme erst gar nicht. Obwohl er theoretisch an die Differenz von Mensch und Bürger, wie sie Rousseau im 'Emile' pädagogisch thematisiert hatte, anknüpfte, wurde die Problematik, wie deren Versöhnung als reale Möglichkeit zu denken sei, nicht zur zentralen Fragestellung⁸. Vielmehr wurde dieses Problem der Versöhnung von Mensch und Bürger transformiert in dasjenige des Verhältnisses einer vollständigen Ausbildung aller Kräfte des Individuums zu seiner gesellschaftlichen Brauchbarkeit. Formeln wie die vom 'verständigen Untertan' (Rochow)⁹ oder die ausdrückliche Bindung der Bildung an den gesellschaftlichen 'Stand' deuten an, wo die Grundlage für die Entschärfung der Problematik angenommen wurde: in der Reduktion des 'Menschen' auf eine soziale Funktion. Wenn man aber von einer natürlichen Ungleichheit des Menschen ausgeht, entschärft sich das Spannungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz zur pädagogisch motivierenden Unterscheidung von dummen und aufgeklärten Untertanen. Wissen kann hier nicht gedacht

Gemeinle

werden als mögliches Mittel individueller Selbstbehauptung, sondern als Mittel zur Steigerung der Effizienz sozialer Brauchbarkeit, für die individuelle Selbstbehauptung nur als Funktion thematisch ist. Man bemüht sich, die Autonomie des Subjekts als denkbaren Bezugspunkt der Transzendierung der gegebenen sozialen Verhältnisse von vorneherein auszuschließen. Es kommt nicht zur Formulierung eines Vernunftbegriffs, der für die Einheit von subjektiver Autonomie und sozialer Versöhnung (Glück) steht, weil Vernunft an die soziale Funktion gebunden bleibt und damit letztlich nur eine instrumental-technische Ausdeutung erfährt: Die formale Ausbildung aller Kräfte des Individuums wird material beschränkt durch das Prinzip der Brauchbarkeit für den jeweiligen 'Stand'¹⁰. Der Mensch vermag sich im Bürger zu vollenden, weil er immer schon in sozialer Funktion gedacht wird.

Gegen diese Reduktion von Aufklärung auf Utilität bringt Kant mit seiner praktischen Philosophie - im Anschluß an Rousseau - wiederum die volle Bedeutung subjektiver Autonomie und damit die Differenz von Mensch und Bürger zur Geltung, indem er den Menschen einerseits als Vernunftwesen innerhalb einer intelligiblen Welt bestimmt und ihn andererseits als Bürger bzw. als reales sinnliches Wesen faßt, das wie jeder andere natürliche Gegenstand (kausalen) Determinationen unterliegt. Der Spannung von Immanenz und Transzendenz entspricht so diejenige von kausaler Bestimmtheit und Freiheit. Gleichzeitig ergibt sich durch die Annahme von individuellen Vernunftwesen und intelligibler Welt eine transzendente Dimension der Versöhnung, die Kant konsequent - da Realität als immanenter Determinationszusammenhang ausgeschlossen ist - in die Vernunft legt, die als subjektive zugleich allgemeingültig sein muß.

Der Preis für die Radikalisierung der Differenz von Immanenz und Transzendenz in einer Zwei-Welten-Theorie besteht in ihrer Voraussetzung: Um 'reine Vernunft' denken zu können, ist sie von ihren empirischen Triebfedern - darunter auch dem Streben nach Glück - zu befreien. Eine gelungene Selbstbehauptung als Versöhnung von Subjekt und Welt in Vernunft findet in der Abarbeitung an der Übereinstimmung mit dem formalen Gesetz der Vernunft statt - unabhängig davon, ob damit für das reale Subjekt ein Zustand des Glücks oder Unglücks verbunden ist. Endzweck ist die dem Vernunftgesetz angemessene Gesinnung¹¹: Wer die Glückseligkeit des Menschen dafür hält, folgt einem Irrlicht¹².

Der Lösungsweg aus dem Dilemma des Nachweises einer realen Möglichkeit der Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, von Bürger und Mensch, erfolgt hier durch die Aufgabe des Ziels, um dessentwillen man in dieses Dilemma geraten war. In einem Reich der Vernunft mag die Dialektik der Aufklärung zwar aufgeho-

ben sein, aber um den Preis ihrer realen Instrumentalisierbarkeit im Sinne der Zuschreibung von Verantwortung an ein unter gegebenen Verhältnissen partikularisiertes Subjekt, der abstrakten Autonomisierung eines real determinierten Wesens. Der Abweis der Perspektive auf eine real mögliche Versöhnung um ihrer Abstraktion willen droht die Problematik der Dialektik der Aufklärung sogar zu verschärfen, sobald man das Verhältnis von abstrakter Vernunft und Realität thematisiert.

Die Verselbständigung von Rationalität gegenüber dem individuellen Glück, die Aufgabe eines Vernunftbegriffs, der als Einheit von subjektiver Autonomie und Glück in realer Versöhnung gedacht wird, korrespondiert auf eigentümliche Weise einer sozialen Entwicklung, in der sich die Rationalität der Mittel zur Selbsterhaltung sowohl auf individueller wie auch auf institutioneller Ebene gegenüber den Zwecken verselbständigt, die zunehmend als partikular, als beliebig eingestuft werden. Diese Mittelrationalität verhindert einerseits die Versöhnung, da sie als Ziel der Einheit von subjektiver Autonomie und subjektiver Erfüllung in Einheit mit einer als vernünftig akzeptierbaren sozialen Ordnung material nur als subjektiv beliebig erscheint; andererseits ist es möglich, das Subjekt als autonomes dafür verantwortlich zu machen, daß es die Versöhnung von Vernunft und Realität, Selbstbehauptung und Glück nicht erreicht. Seine Autonomisierung bedeutet seine Partikularisierung.

Wenn man jedoch nicht hinter die Aufklärung zurückgehen kann, wenn Autonomisierung eine reale Entsprechung hat, so stellt sich die Frage, wie diese gegen ihre Funktionalisierung, gegen ihre selbstdestruktiven Tendenzen sowohl für das Subjekt wie damit auch für die Möglichkeit der Versöhnung von Vernunft und Realität, gegen ihre Dialektik zu begründen ist, erneut. Besonders auch die Bildungstheorie, selbst gebunden an die konstitutive Voraussetzung von Aufklärung, daß die Vermittlung von Vernunft und Realität, von Immanenz und Transzendenz, in ihrer Qualität zur Disposition stehe, tradiert diese Problematik. Als Aufklärung, gebunden an die Perspektive einer realen Versöhnung von subjektiv-vernünftiger Selbstbehauptung und als vernünftig anzuerkennenden sozialen Verhältnissen, an die Perspektive der realen Versöhnung von subjektiver Autonomie und Glück in Vernunft, bleibt sie auf das Bemühen um den Nachweis der Möglichkeit ihrer Legitimation gegen die in ihr angelegte Selbstdestruktivität verpflichtet. Bildung als Aufklärung muß sich gegen ihren möglichen Mittelcharakter im Prozeß der Entzweiung legitimieren, muß diese Möglichkeit ausschließen können. Dies konstituiert die Einheit in der Unterschiedlichkeit ihrer Entwürfe.

Kant
(kausale) Bestimmtheit
und Freiheit

Autonomisierung
↳ Partikularisierung

Instrumentellen Vernunft

2

I. BILDUNGSTHEORETISCHE VERSÖHNUNGSPERSPEKTIVEN: DAS PROBLEM, DIE DIALEKTIK DER AUFKLÄRUNG DURCH AUFKLÄRUNG ZU ÜBERWINDEN

I.1. KANTS FASSUNG DES PROBLEMS DER VERSÖHNUNG: ZUM VERHÄLTNISS VON NATURWÜCHSIGER TELEOLOGIE UND MORALISCHER VERNUNFT

Daß das, was ist, - unter der Voraussetzung, daß die Selbstbehauptung des auf sich zurückgeworfenen Subjekts die einzig akzeptable humane Triebfeder sei - auch als sinnvoll angesehen werden kann, verlangt einen für die Neuzeit charakteristischen Perspektivenwechsel. Faßte man bis dahin - etwa ganz im Sinne der aristotelischen Tradition - das Subjekt als Funktion einer Sozialordnung, an der dieses (wie diese an ihm ihre) Bestimmung fand, so kehrt sich nun die Sichtweise um: Der Ausgangspunkt einer subjektiv-partikularen Selbstbehauptung konstituiert die Sozialordnung als problematische, die in Funktion ihres Beitrags zur subjektiven Selbsterhaltung relevant wird. Hält man den Ausgangspunkt der subjektiven Selbstbehauptung nicht für variabel, so bemißt sich der - auf subjektive Zustimmung verweisende - Sinn einer Sozialordnung an deren Gewährleistung. 'Gewährleistung' bedeutet dabei im Sinne der frühbürgerlichen Aufklärung Begrenzung subjektiver Selbstbehauptung zum Zwecke ihrer Absicherung. Ebenfalls seit der frühbürgerlichen Aufklärung war klar, daß eine solche Gewährleistung als Bestandssicherung partikular-egoistischer Selbstbehauptung zweckrational, d.h. unabhängig von moralisch-praktischen Überlegungen erfolgen muß, soll sie von egoistischen Subjekten anerkannt werden. Zur Legitimität einer sozialen Ordnung scheint ihr funktionaler Sinn hinzureichen, der eine Absicherung gegen subjektive Geltungsansprüche verlangt.

Die Gewährleistung subjektiver Selbsterhaltung bedarf demnach einer funktionalen Einschränkung politischer Entscheidungsspielräume: Politische Entscheidungen dürfen (und können qua subjektiver Natur) die Möglichkeit subjektiver Selbstbehauptung nicht aufheben, sondern diese Möglichkeit ist über ein System von Rechtsansprüchen, die den je Einzelnen zwingen, seine Selbstbehauptung an derjenigen der Anderen auszurichten, sicherzustellen. Die Immunisierung der Geltung solcher Absicherung gegenüber subjektiven Geltungsansprüchen wird durch ein zweistufiges Verfahren erreicht: Ein Gesellschaftsvertrag sichert die Geltung von Normierungen, die als solche den Austausch/Vertragsschluß der sich behauptenden Subjekte regeln. Jemand, der den Gesellschaftsvertrag in Frage stellt, problematisiert damit zugleich die einzige Grundlage, auf der überhaupt subjektiv-praktische Geltungsan-

sprüche mit Verbindlichkeit erhoben werden können¹. Funktionale Reduktion und Immunisierung der Rechtssetzung sichern die Durchsetzung egoistischer Interessen durch den Verzicht auf den Versuch einer normativen Regulierung der Inhalte dieser Interessen: Die Entzweiung der Subjekte wird nicht aufgehoben, sondern sanktioniert. Der Ausgleich subjektiver Selbsterhaltungsinteressen findet seinen Ort am durch Verträge konstituierten Markt, ohne daß für diesen Austausch eine inhaltlich-normative Qualifizierung der Interessen vorausgesetzt werden müßte. Auch hier findet eine Verselbständigung der Funktion gegenüber den Anliegen der Subjekte, bezogen auf die sie überhaupt Funktion ist, statt. Die Funktionsfähigkeit des Marktes ist gleichgültig gegenüber den inhaltlichen Interessen der tauschenden Subjekte: Bedürfnisse nach Nahrungs- und Genußmitteln konstituieren ebenso einen Tauschbedarf wie subjektives Leid oder gar Verbrechen. Unter den Bedingungen eines funktionierenden Marktes läßt sich (wie dies etwa **Mandeville** deutlich macht)² alles als sinnvoll annehmen sowohl für die Funktionsfähigkeit des Marktes wie damit auch für die (formale) Möglichkeit der Durchsetzung subjektiver Selbsterhaltungsinteressen.

Lassen sich so einerseits rechtliche Regelung und Interessenausgleich am Markt in Funktion subjektiver Selbsterhaltung darstellen, so droht das Selbst in dieser Selbsterhaltung andererseits zur funktionalen Leerstelle zu verkommen. Mit der Auflösung des tradierten sozialen Herrschaftskontextes, in dem dieses Selbst eine vorgegebene Stelle hatte und gegen den es sich als autonom zu behaupten hatte, scheint zugleich das, was dort behauptet werden sollte, sich wiederum in Funktion und Beliebigkeit aufzulösen - ein Dilemma, das durch aufklärende Rationalisierung der Selbsterhaltung eher noch verstärkt wird. Die partikularisierende Entzweiung der Subjekte scheint selbst zum Allgemeinen zu werden, ihre Reproduktion Selbstzweck. Wenn aber die sozialen Bedingungen der Selbsterhaltung den systematischen Verlust dessen, was erhalten werden soll (des Selbst als einer im sozialen Kontext qualitativ angebbaren Größe), bewirken, so stellt sich die Frage, inwieweit und um welchen (ideologisch angebbaren) Preis ein solcher anthropologisch angelegter Versuch der theoretischen Selbstbegründung der bürgerlichen Gesellschaft sich im Sinne subjektiv einsichtiger Vernunft darstellen läßt.

Die Entzweiung der Subjekte, ihre scheinbar durch kein soziales Allgemeines vermittelte Vereinzelung, bildet in ihrer Ambivalenz den Ausgangspunkt der Thematisierung von Gesellschaft und Subjekt bei **Kant**. Die vorausgesetzte Autonomie partikulärer Subjekte wird dabei konsequent durchgehalten: Wenn man davon ausgeht, daß Selbstbehauptung die "ungesellige Geselligkeit des Menschen"³, und der mit ihr verbundene Antagonismus der Subjekte Voraussetzung und (regulierte) Folge von

Vergesellschaftung ist, dann müssen die Vergesellschaftung wie die Bestimmungsgründe subjektiven Handelns nicht nur unabhängig voneinander sein, sondern auch unterschiedlichen Bewertungskriterien der Adäquanz oder Vernünftigkeit unterliegen. Das, was ein subjektiv vernünftiger Bestimmungsgrund von Handlungen sein kann, ist damit zwar möglicherweise für ein anderes, sich ebenfalls selbst behauptendes Subjekt auch vernünftig, jedoch nicht schon für die normative Regulierung sozialer Verhältnisse. So wie die Vernunft des autonomisierten Subjekts nicht zum Beurteilungsmaßstab sozialer Verhältnisse gemacht werden kann, so diese in ihrer normativen Verfaßtheit auch nicht zum positiven Maßstab subjektiver Bestimmungsgründe. Reduziert man die sich selbst erhaltende Subjektivität nicht von vorneherein auf einen funktionalisierbaren Egoismus, sondern nimmt diese Autonomie zugleich als eine möglicher Selbstbindung über vernünftige Einsicht ernst, so bleibt ein Stachel im Verhältnis von Subjektivität und der auf diese funktional bezogenen und diese funktionalisierenden sozialen Regelungen bestehen, der die Unversöhnlichkeit von subjektiver Vernunft und objektiver Sittlichkeit betrifft. Es ist dies eine Problematik, die den Gesichtspunkt der Funktionalität selbst in Frage stellen würde. Wenn man dem Subjekt die Kompetenz vernünftiger Beurteilung zugesteht, so ist damit eine Distanzierung bloßer Selbsterhaltung impliziert wie sie ebenfalls zur Grundlage der Vorstellung eines Gesellschaftsvertrags angenommen und qua gesetzlicher Regelung faktisch vollzogen wird: Gerade diese faktisch realisierte Distanzierung egoistischer Selbstbehauptung (die als blind wirkend vorgestellt wird) erscheint aber vor dem Hintergrund der subjektiven Fähigkeit zu einer allgemein-vernünftigen Einschätzung problematisch, weil als subjektive kontingent. Subjektive Vernunft und objektive Sittlichkeit geraten auf der Grundlage gleicher Funktion in Konflikt, womit die institutionelle Regelung die ihr zugedachte Funktion der notwendig akzeptierten Vorbedingung für die Möglichkeit individueller Interessenverfolgung verliert: Sie kann gerade in dieser Funktion problematisiert werden.

Um dieser Problematik zu entgehen, siedelt Kant die Distanzierungs- und Beurteilungsfähigkeit subjektiver Vernunft in einer anderen 'Welt' an als das Kriterium objektiv institutionalisierter Vernünftigkeit. Stellt subjektive Vernunft die Bewährung des Subjekts an der regulativen Vernunftidee der Freiheit, die für den praktisch-moralischen Bereich konstitutive Funktion hat, dar⁴, so wird dies als möglich nur unterstellt, soweit man das Subjekt nicht als empirisches, sondern als Vernunftwesen betrachtet. Nur als intelligibles ist das Subjekt frei und in der Lage, seine Handlungsgrundsätze auf ihre Vernünftigkeit, auf ihre Übereinstimmung mit dem kategorischen Imperativ zu überprüfen. Als empirisches Subjekt unterliegt es

den Handlungszwängen natürlicher und sozialer Art, ist es für Kant nur als (kausal) determiniertes zu betrachten. Als sozial handelndes Wesen ist das Subjekt ein abhängiges Wesen⁵.

Bildet so das intelligible Reich der Zwecke den Referenzpunkt subjektiver Vernünftigkeit qua Moralität, so scheint sich die Realität sozialer Verhältnisse und subjektiver Handlungsweisen nur unabhängig von dieser Vernünftigkeit als sinnvoll, d.h. als selbst vernünftig angeben zu lassen. Kann so zwar einerseits die Moralität des Subjekts keinen Maßstab zur Prüfung realer Sittlichkeit (verstanden als vernünftig legitimierbare Sozialordnung) mehr abgeben, was gerade deren Legitimität zu sichern scheint, so ergibt sich andererseits aber das Problem, wodurch denn dann noch die Legitimität einer sozialen Ordnung nachweisbar ist. Sobald diese Legitimität ein Problem ist - und dies wird sie mit der als anthropologisch fixierten Annahme sich selbst behauptender Subjekte -, muß sie selbst als vernünftig dargestellt werden können. Für diese Vernünftigkeit muß allerdings (vor dem Hintergrund der Trennung von subjektiver Moralität und objektiver Sittlichkeit) ein anderes Kriterium angebar sein als die subjektive Moralität, ein Vernunftkriterium, das unabhängig von dieser explizierbar und damit unproblematisch ist.

Ein solches Vernunftkriterium findet Kant in der teleologischen Verfaßtheit der Natur - für ihn eine Idee der reflektierenden Urteilskraft, notwendige Bedingung der Möglichkeit einer Einordnung von Einzelsachverhalten in einen allgemeinen (Sinn-)Kontext, der seinen letzten Integrationspunkt im Endzweck der Natur, im Menschen hat⁶. Mit der Annahme einer teleologischen Verfaßtheit der Natur hat das, was ist, einen vernünftigen Sinn, auf den hin sich Realität als Entwicklung begreifen läßt: "Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln"⁷. Daß es Anlagen geben könnte, die nicht zweckmäßig wären und mithin keinen als vernünftig zu bestimmenden Sinn hätten, wird durch die Prämisse der Teleologie ausgeschlossen: Solche Potenzen wären ein Widerspruch zur Natur. Die Vernunftfähigkeit des Menschen definiert somit seine Bestimmung: "Die Natur hat gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat"⁸. Mit der Differenz von Realität und intelligiblem Reich der Zwecke ist nun allerdings die reale Unmöglichkeit der Realisierung subjektiv-moralischer Vernünftigkeit bezeichnet. Die Entfaltung der natürlichen Vernunftanlage des Menschen muß demnach einen anderen (realen) Ort finden. Kant sieht diesen in der menschlichen Gattung: Nur in ihr, nicht im Individuum, lassen sich die "Naturanlagen, die auf den Ge-

brauch seiner Vernunft abgezielt sind⁹, entfalten. Die Gattung als Referenzpunkt der Vervollkommnung des Menschen anzunehmen, bedeutet aber auch, da dieser nicht motivationaler Bezugspunkt des ungeselligen Individuums ist, daß der naturgewollte Prozeß der Vervollkommnung menschlicher Anlagen sich unabhängig von der subjektiven Motivation, von der an Selbsterhaltung orientierten Subjektivität, erklären lassen muß. Setzt die Natur für Kant das Telos der Entwicklung, so garantiert sie auch (als 'Vorsehung'¹⁰) deren Gesetzmäßigkeit über die Köpfe der Beteiligten hinweg. Gerade dadurch, daß Einzelne (und Völker) ihre egoistischen Interessen verfolgen, betreiben sie ungewollt die "Naturabsicht" einer Vervollkommnung der Gattung¹¹.

Der als natürlich vorausgesetzte Egoismus des Individuums wird damit mittelbar, vermittelt über die Absicht der Natur, vernünftig: "Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird"¹². Ziel dieses naturwüchsigen Prozesses, den man "als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen"¹³ kann, ist "die Errichtung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft"¹⁴, "in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird"¹⁵. Eine solche "vollkommene bürgerliche Verfassung" ist als nationale nur möglich innerhalb eines ebenfalls rechtlich geregelten Staatenverhältnisses¹⁶, in dem der "ewige Frieden" durch rechtliche Minimalbedingungen der Verständigung sichergestellt wird. Wie der naturwüchsige Egoismus der Subjekte, deren Streben nach subjektiv definierter Glückseligkeit, Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit und vermittelt über diese: Handelsbeziehungen und damit für Kant die unausweichliche Notwendigkeit einer gesetzlichen Regelung dieser natürlichen Entzweiung der Subjekte hervorbringt, so ist es auf der zwischenstaatlichen Ebene der Krieg, der die Notwendigkeit einer Einigung, den "ewigen Frieden" evolutionär durchsetzt¹⁷.

Läßt man einmal den metaphysischen Charakter einer solchen "Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" außeracht, so läßt sich dies als Versuch begreifen, die vorausgesetzte Differenz von objektiver Vernunft in der Wirklichkeit und subjektiver Vernunft innerhalb eines moralischen Reiches der Zwecke derart fruchtbar zu machen, daß sich die Realisierung von Vernunft in der Geschichte sowohl was deren genetische Bedingungen wie auch was ihre Geltung angeht von den Kriterien subjektiver Vernünftigkeit unabhängig darstellen und damit legitimieren läßt. Subjektive Moralität kann in diesem Modell weder als Voraussetzung noch als Folge eine Rolle spielen: Folge ist - und das bezeichnet den

Fortschritt - eine Vermehrung pflichtgemäßen (legalen) Handelns unabhängig von der Qualität subjektiver Motivation¹⁸. Wenn man jedoch - mit Kant - davon ausgehen will, daß die Absicht der Natur nur mittelbar wirkt, in ihrer Realisierung mithin auf Subjektivität angewiesen bleibt: genetisch, was deren Naturanlage der ungeselligen Geselligkeit und prozedural, was die Unmöglichkeit betrifft, daß Gesetze sich selbst geben - daß diese demnach von Menschen (wenn auch aufgrund historischer Notwendigkeiten) positiv gesetzt werden müssen, so ergibt sich das Problem der Qualifizierung dieser Subjektivität. Diese muß als 'mittelbare Vernunft' mehr sein als bloße Determiniertheit; sie darf aber andererseits nicht als subjektive Vernunft erscheinen, die als indetermierte dem Beurteilungsmaßstab der Moralität unterliegt. Kant löst dieses Dilemma von Vernunft und Realität, indem er zum einen deren Vermittlungsmedium im bürgerlichen Klasseninteresse festzumachen und zum zweiten der mit dieser Partikularisierung gegebenen Legitimationsproblematik transzendentalphilosophisch die Spitze abzubrechen sucht.

Genetisch betrachtet liegt die Ambivalenz des 'objektiven' Vernunftbegriffs darin, daß das Subjekt, indem es seine egoistischen Interessen verfolgt, zugleich als Naturwesen handelt - wenn auch als Naturwesen, zu dessen Natur die Vernunft zählt. Diese wird allerdings (als natürliche) instrumental verstanden: Sie gestaltet (mit Hilfe der Einbildungskraft) die möglichen Inhalte, an die sich der Egoismus zu binden vermag, aus¹⁹. Scheint sich so einerseits die 'objektive' Vernunft des Menschen in der Möglichkeit zur Differenzierung seiner Bedürfnisse und Glücksvorstellungen zu manifestieren, so scheint die soziale Entwicklung hin zu einer rechtlich verfaßten bürgerlichen Gesellschaft andererseits von der mittelbaren Vernünftigkeit des formal für alle Menschen gleichen Egoismus und der mit diesem verbundenen Konkurrenz abhängig zu sein. Das, was (im Sinne der Vorsehung) als objektiv vernünftig angesehen werden kann, sind hiernach nicht die individuellen Bedürfnisse und Glücksvorstellungen, sondern die formale Gleichheit des Interesses der Selbsterhaltung: Erst dadurch, daß formale Gleichheit als inhaltlicher Antagonismus auftritt, wird eine rechtliche Regelung notwendig; die Übereinstimmung von Form und Inhalt wäre bezogen auf eine verallgemeinerte Menschennatur nur als Paradies vorstellbar. Träger der objektiven Vernunftpotenz sind die Menschen demnach nicht als konkrete Individuen, sondern durch ihre anthropologisch fixierte formale Interessengleichheit.

Es ist diese formale Interessengleichheit, als anthropologisches Faktum vorausgesetzt und als Vernunftpotenz teleologisch gefaßt, die zum subjektiven Bestimmungsgrund der gesetzlichen Regelung sozialer Verkehrsformen wird. Dies ließe

sich zunächst ganz im Sinne traditioneller Sozialvertragstheorien verstehen, sofern man die Gleichheit des Interesses an Selbsterhaltung zur Grundlage eines Sozialvertrags stilisiert, der gerade die Verfolgung dieses Interesses sanktioniert. Kant jedoch führt diese Denkfigur nicht nur auf ihren logischen Kern zurück, indem er versucht, die Prinzipien apriori des bürgerlichen Zustands auszuweisen, sondern er thematisiert auch - vermeintlich geschützt durch den apriorischen Charakter der Konstruktion - die Klassendifferenz innerhalb der anthropologischen Konzeption des menschlichen Egoismus.

Kant unterscheidet drei Prinzipien apriori des Zustandes einer bürgerlich verfaßten Gesellschaft. Das erste Prinzip, "die Freiheit eines jeden Gliedes der Sozietät, als Menschen"²⁰, bezeichnet mit dem Zugeständnis, daß jeder für sich definieren kann, was seine Glückseligkeit ist und mit welchen Mitteln er sie zu erreichen gedenkt - sofern er damit das gleiche Recht der Anderen nicht einschränkt, die Sanktionierung des vorausgesetzten Prinzips der Selbsterhaltung. Daß die größtmögliche Freiheit des sich selbst erhaltenden Subjekts ihre Grenze an derjenigen des Anderen findet, kennzeichnet den nachvertraglichen Zustand als einen der weiterhin formalen Gleichheit: Gleich sind die Subjekte als Untertanen, als Individuen mit Rechtsansprüchen, deren (Zwangs-)Durchsetzung allerdings an einen Souverän abgetreten wurde. Daß die Gleichheit der Untertanen (als zweites Prinzip apriori) durch die inhaltlichen Implikationen des Freiheitsgrundsatzes, daß jeder seine Interessen und die Mittel zu deren Durchsetzung inhaltlich bestimmen darf, formal begrenzt ist, macht Kant deutlich: "Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Untertanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztums, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern außer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respektiv auf andere"²¹. Gleichheit vor dem Gesetz ist nicht nur verträglich mit der Ungleichheit des Besitzes, die über Vertragsabschlüsse durchaus als Herrschaftsverhältnis konstituierbar ist, sondern diese Ungleichheit des Besitzes wird nun bei Kant selbst zur Grundlage des dritten Prinzips apriori einer bürgerlichen Gesellschaft. Die materialen Unterschiede werden formalisiert und derart mit der formalen Gleichheit auf eine Stufe gestellt. Es ergibt sich eine Bruchstelle in der Argumentation: Sind Freiheit und Gleichheit formale Konstituenten jedes durch das Gesetz definierten Subjekts, so wird der Besitz eines Eigentums, von dem man leben kann, ohne Anderen seine Dienste anzubieten, zum dritten Prinzip apriori des bürgerlichen Zustandes²². Erst derjenige, der vom Einsatz seines Besitzes leben kann, gilt als Bürger im vollen Sinne: Erst er ist berechtigt, als "Mitgesetzgeber" aufzutreten. Auf diese Weise wird sichergestellt,

daß die Konstitution rechtlicher Bestimmungen und damit die Definition formal freier und gleicher Subjekte die materiale Ungleichheit nicht gefährdet, sondern abstützt. Die Identität des bürgerlichen Klasseninteresses wird so Voraussetzung der Gesetzgebung, ihr apriorisches Prinzip, wie auch die in ihr sich ausformulierende Folge²³. Faßt man die bürgerliche Gesellschaft als naturgewolltes Telos gesellschaftlicher Evolution, so läßt sich das bürgerliche Klasseninteresse als der reale Ort bezeichnen, in dem diese 'objektive' Vernunft sich subjektiviert. Kant bestimmt daher auch konsequent die von ihm begriffene Klassentrennung (zwischen denen, die vom Einsatz ihres Besitzes und denen, die vom Verdingen ihrer Arbeitskraft leben²⁴) in politischen Kategorien: "In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig sind, sind gleichwohl, als Glieder des gemeinen Wesens, der Befolgung dieser Gesetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denselben teilhaftig, nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen"²⁵. Vor dem Hintergrund der teleologischen Naturbetrachtung erscheint die Identifikation von sozio-ökonomischer und politischer Macht legitim, bewirkt der Gesetzgeber doch nur die aus der postulierten Naturanlage des Menschen gefolgerter Erfüllung der Bestimmung der Gattung. Andererseits enthüllt sich der ideologische Charakter der anthropologischen Setzung und ihrer naturteleologischen Bestimmung in der Partikularisierung des gattungsmäßigen Interesses: Die in der Natur des Menschen liegende Tendenz zur Selbsterhaltung wird wiederum in der partikularen sozialen Gruppe konkretisiert, aus deren historischem Interesse sie abstrahiert wurde. Die Bestimmung der Gattung und deren partikulare Erfüllung fallen auseinander.

Die Partikularität des sich selbst erhaltenden Subjekts wird im Interesse des Bürgertums allgemein und in dieser Allgemeinheit Bestimmungsgrund der Rechtssetzung, die über die Formalisierung der Allgemeinheit wiederum die Partikularität der Subjekte sicherstellt. Dieses Interesse zum Träger 'objektiver' Vernunft, zur Potenz der Realisierung dieser Vernunft (als Bestimmungsgrund der Menschengattung) in der Geschichte zu stilisieren, bedeutet die Definition eines Maßstabs politischer Rationalität, eines Kriteriums realistischer Vernunft, an dem sich das Handeln der Subjekte messen läßt - sowohl das rechtssetzende wie auch das rechtbefolgende. Unter dieser Perspektive erhält nun allerdings die Differenz von Realität und intelligibler Welt selbst einen problematischen Stellenwert: Wenn es einen Maßstab 'objektiv-realer Vernunft' gibt, so setzt dies - sonst wäre die Rede von

einem Maßstab unsinnig - voraus, daß dieser ein Kriterium subjektiver, d.h. freier Handlungsentscheidungen des Subjekts abzugeben vermag, daß Subjekte sich an ihm orientieren sollen, womit Legalität und Moralität zu gleichwertigen Referenzpunkten subjektiver Bestimmungsgründe von Handlungen werden. Legalität und Moralität sind damit gerade nicht identisch mit der Differenz von realer Determiniertheit und Freiheit des Subjekts, sondern bilden beide Bezugspunkte einer vernünftigen Verwirklichung subjektiver Autonomie.

Es entsteht damit für den kantischen Ansatz die Notwendigkeit, die Orientierung am bürgerlichen Klasseninteresse als Kriterium einer 'objektiv-realen Vernunft' auszuweisen, als ein Kriterium, welches auch ein freies, d.h. intelligibles Wesen zu binden vermag. Die Orientierung an dieser 'objektiv-realen Vernunft' müßte demnach als auch im Sinne der Moralität vernünftig ausgewiesen werden können und dies sowohl für das rechtsetzende wie auch für das rechtbefolgende Subjekt. Es müßte also nachgewiesen werden, daß auch unter moralischen Gesichtspunkten die Orientierung am Maßstab des bürgerlichen Klasseninteresses legitim ist, und daß - von der anderen Seite betrachtet - kein moralisch vernünftiger Grund vorstellbar ist, gegen das Recht zu verstoßen²⁶.

Was die Rechtsetzung betrifft, bedeutet eine solche Fragestellung, daß der Verweis auf die objektive Vernünftigkeit, die aus der Metaphysik einer "Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" resultiert, nicht hinreichend ist. Vielmehr wird das Recht selbst problematisch. Gefragt werden muß, ob - auch unter dem Gesichtspunkt der evolutionären Entwicklung - Rechtsgrundsätze adäquat oder inadäquat, gerecht oder ungerecht sind - eine Frage, die sich eben nur stellt, wenn man Recht als eine Bestimmungsgrundlage (und nicht als Kausalfaktor) für subjektives Handeln betrachtet²⁷. Läßt sich ein als ungerecht qualifiziertes Recht dennoch als vernünftig verteidigen? Eine Bejahung dieser Frage ergibt sich bei Kant durch den Hinweis auf 'Erlaubnisgesetze der Vernunft': Es "sind Erlaubnisgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch solange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgendeine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine, welche letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde"²⁸. Mag man die empirischen Gründe, die Kant hier zur Rechtfertigung der Verharrung in einem ungerechten Zustand anführt, als solche auch in Bezug auf das bürgerliche Interesse an Selbstbehauptung und damit auf die als objektiv vorgestellte Vernunft beziehen müssen, so bildet den Bezugspunkt der

'Erlaubnisgesetze der Vernunft' doch zweifellos die ihre Geschichte machende Subjektivität: Dieser autonomen Subjektivität soll das Interesse an bürgerlicher Verfassung - und sei sie ungerecht - als vernünftig nahegebracht werden, selbst wenn dafür die Einschränkung der Vernunft als vernünftig ausgewiesen werden muß. Daß der Verzicht auf Vernunft selbst vernünftig sein kann, wenn es dem (objektiven) Interesse dient, bildet so eine Prämisse politischer Rationalität.

Für die Befolgung rechtlicher Normierungen, für pflichtgemäßes Handeln, gibt es ebenfalls eine moralische Begründung, die ihren Maßstab am Interesse findet. Um eine Legitimation des Widerstandes gegen als ungerecht empfundene Rechtsnormen auszuschließen, reicht der Hinweis auf das Interesse kaum hin. Zwar mag für das bürgerliche Klasseninteresse, das Bestimmungsgrund wie Folge der Rechtssetzung ist, angenommen werden, daß gesetztes Recht unhintergebar ist, 'transzendente' Geltung beanspruchen kann. Recht kann hier als Bedingung der Möglichkeit verstanden werden, das Eigeninteresse als solches wahrnehmen zu können. Doch läßt sich diese transzendente Funktion kaum sinnvoll für ungerechte Gesetze annehmen, die etwa die, die nichts besitzen als ihre Arbeitskraft, von der Veränderung ihres Zustandes in einen des Besitzenden ausschließen könnten, ihnen damit zwar das Recht zur Selbsterhaltung zugestehen, aber keine Möglichkeit zu dessen Realisierung im Sinne eines Bürgers geben. Um den möglichen Widerstand als illegitim auszuweisen, bedient sich Kant der für seine Moralphilosophie konstitutiven Differenz von inhaltlichen Bestimmungsgründen des subjektiven Willens und formalem Kriterium der Verallgemeinerbarkeit, wobei diese Verallgemeinerbarkeit im moralischen Sinne als Kriterium gerade ausgeschlossen bleibt. Gegen ungerechte Gesetze bleibt einem Volk "nichts zu tun, als zu gehorchen"²⁹, weil die Einwendungen gegen die Ungerechtigkeit nur subjektiv-partikulare Vorstellungen von Glückseligkeit zu artikulieren vermögen, die sich als Maßstab für eine alternative Gesetzgebung nicht eignen können. Kant bleibt hier bei der Partikularität subjektiver Glücksvorstellungen stehen: Die in der Moralphilosophie eröffnete Möglichkeit, diese subjektiven Glücksvorstellungen auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu prüfen und als verallgemeinerbare zum moralisch legitimen Grundsatz zu machen, würde hier zugleich die Möglichkeit der Legitimität subjektiver Kritik und damit legitimationsfähigen Widerstandes bedeuten. Mögen die Subjekte dazu fähig sein, den Sinn und Unsinn rechtlicher Regelungen unter moralischem Gesichtspunkt zu beurteilen - und dies nicht nur als intelligible, sondern auch als konkret-reale Wesen, so fallen doch Kompetenz und Berechtigung auseinander: "denn das sind sie nicht berechtigt zu beurteilen"³⁰. Subjektive Vernunft, mag sie auch in der Moralität ihren Bezugs-

punkt finden, der ihr Allgemeingültigkeit zusichert, findet doch (auch als verallgemeinerte) ihre Grenze am Interesse. Es ist dieses, an die über Besitz ermöglichte Selbsterhaltung gebundene Interesse, das zu definieren vermag, wann eine Berechtigung zum Gebrauch subjektiv moralischer Vernunft vorliegt und wann nicht. Das Klasseninteresse definiert die Grenze von Realität und intelligiblem Reich der Zwecke, was innerhalb des kantischen Systems einer Zwei-Welten-Theorie nur möglich ist, wenn der Widerstand gegen die Realität dieses Interesses selbst als moralisch verwerflich, d.h. wenn die *Maxime*, den durch dieses Interesse gesetzten rechtlichen Regeln in jedem Falle zu folgen, selbst als inhaltliche Konkretisierung des moralischen Imperativs dargestellt werden kann. Kant vollzieht diesen Argumentationsschritt, indem er nicht nur erklärt, "daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist"³¹, sondern zum Abweis jeder Möglichkeit legitimen Widerstandes feststellt: "Und dieses Verbot ist unbedingt"³². So ist es eine unbedingte Pflicht, das Unglück vom Staat, das diesem durch den Verrat und Widerstand eines Menschen droht, abzuwenden - selbst wenn dieser Mensch Vater oder Mutter des so Verpflichteten wäre, während dieselbe Pflicht, Unglück abzuwenden, bezogen auf diesen Menschen nur bedingt gilt: insofern dieser sich keines Verbrechens gegen den Staat schuldig gemacht hat³³.

Eine Kritik des ideologischen Charakters der so postulierten Versöhnung entzweit Subjekte im bürgerlichen Klasseninteresse, das sich als reale Verkörperung objektiver und Grenze subjektiver Vernunft darstellt, kann die Differenz von objektiver und subjektiver Vernunft nicht einziehen, sondern verweist darauf, daß deren Verhältnis im Spannungsfeld von Realität und Normativität eine Dimension gewinnt, die eine 'Versöhnung' prinzipiell problematisch erscheinen läßt. Verwirft man die Möglichkeit einer objektiv-realen Vernunft, so bleibt als mögliches Allgemeines in der kantischen Theorie nur die Moralität, die durch ihre soziale Nichtrealisierbarkeit definiert ist; verwirft man den Standpunkt der Moralität, so bleibt den Subjekten nur die Anpassung an ein reales Allgemeines, das in seiner objektiven Vernünftigkeit - und zwar unabhängig von den Subjekten - zu explizieren wäre. Bezeichnet ist damit das Spannungsfeld, in dem die kantische Tradition der Versöhnung von Subjektivität und Objektivität zu denken pflegt; bezeichnet ist damit aber auch die Grenze dieser Tradition, die im Begreifen der Vermitteltheit beider durch ihre Gegensätzlichkeit hindurch liegt.

I.2. DIE NEUHUMANISTISCHE ALTERNATIVE: EINE PERSPEKTIVE AUF DIE EINHEIT VON VERSÖHNUNG UND TRANSCENDENZ DES BESTEHENDEN

Mit Kant sieht auch sein Kritiker Schiller die Partikularisierung der Subjekte als ein historisches Durchgangsstadium an, als notwendigen Zwischenschritt auf dem Wege zu einem moralischen Zustand der Gattung³⁴. Auch bei ihm bildet die Partikularisierung der Subjekte ein Mittel der Kultur, sich höher zu entwickeln: "Dieser Antagonismus der Kräfte ist das große Instrument der Kultur, aber auch nur das Instrument, denn solange derselbe dauert, ist man erst auf dem Wege zu dieser"³⁵. Anders als bei Kant garantiert demnach das Mittel nicht den Zweck: Statt einer naturwüchsigen Teleologie, in der sich die Partikularisierung der Subjekte in bloßer Selbstbehauptung zum bewußtlosen Faktor objektiver Vernunftgesetzlichkeit sublimiert, konstatiert Schiller eben diese Selbstbehauptung im Rahmen einer arbeitsteiligen Gesellschaft als Selbstverlust, als eine offene Wunde in Anbetracht objektiver Entfaltungsmöglichkeiten, die aus den Fortschritten der Gattung als ganzer resultieren³⁶. Statt einer Versöhnung von autonomisiertem Subjekt und sozialer Objektivität in Vernunft als immer schon realisierter nachzuspüren, vergleicht Schiller die Gesellschaft seiner Zeit mit "einem kunstreichen Uhrwerke ..., wo aus der Zusammenstückelung unendlicher vieler, aber lebloser Teile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet"³⁷.

Der Verselbständigung des Ganzen³⁸ gegenüber den zu Funktionsmomenten reduzierten Subjekten korrespondiert der Zustand dieser Subjekte: Ihre Selbstbehauptung als Selbstverlust begreift Schiller als Zerrissenheit, als Entzweiung der bedürfnisorientierten Einbildungskraft und der kalkulierenden Rationalität des wissenschaftlichen Verstandes. Wenn es nun aber die "Kultur selbst war ..., die der neueren Menschheit diese Wunde schlug"³⁹, die einen Mechanismus in Gang setzte, der die Verselbständigung objektiver Möglichkeiten durch die Partikularisierung der Subjekte bedeutete, einen Mechanismus, den die Subjekte in sich als Widerspruch zwischen ihren Bedürfnisinterpretationen und ihrer rationalen Verstandeserkenntnis, für die Bedürfnisse als solche nicht konstitutiv sind, reproduzieren, so ist von dieser Kultur als objektiver Gesetzmäßigkeit keine Überwindung des Zustandes zu erhoffen. Auch eine Veränderung 'von oben' ist nicht geeignet, eine Versöhnung herbeizuführen, reproduziert sie doch vor dem Hintergrund einer verselbständigten Objektivität gegenüber partikularisierten Subjekten nur den Status quo. Eine Veränderung objektiver Strukturen (für Schiller speziell: des Staates) vermag die Zerrissenheit des konkreten Subjekts nicht aufzuheben. Erst die Aufhebung seiner Zer-

rissenheit aber bildet die Voraussetzung für die Ermöglichung der Einheit von Realität und Vernunft. Man muß demnach "jeden Versuch einer solchen Staatsveränderung so lange für unzeitig und jede darauf gegründete Hoffnung so lange für chimärisch erklären, bis die Trennung in dem inneren Menschen wieder aufgehoben und seine Natur vollständig genug entwickelt ist, um selbst die Künstlerin zu sein und der politischen Schöpfung der Vernunft ihre Realität zu verbürgen"⁴⁰.

Die Perspektive auf Bildung als Medium der Versöhnung wird frei - ebenso wie das, wovon abstrahiert werden muß, will man sie als solches Medium angeben können. Um das gebildete Subjekt als Voraussetzung der Versöhnung von subjektiver Autonomie und vernünftiger Sozialität behaupten zu können, muß eben dessen Bildung unabhängig von dem, was seine Zerrissenheit konstituierte, gedacht werden. Abstrahiert werden muß für die Reflexion auf einen solchen Bildungsprozeß von der Vermittlung der Selbstbehauptung als Selbstverlust durch eine verselbständigte soziale Allgemeinheit, die sich eben dadurch reproduziert: von der realen Notwendigkeit dessen, was qua Bildung als aufhebbar gedacht werden soll. Ebenso wie die Zerrissenheit als eine des Subjekts, als unmittelbar ihm zugehörige bestimmt werden muß, so muß auch die Potenz der Versöhnung als unmittelbar dem Subjekt zukommende angegeben werden.

Das erste Problem löst Schiller, indem er die Zerrissenheit des Subjekts vermögenspsychologisch definiert: Die Trennung im 'inneren Menschen', einer Sphäre, die von außen kaum affizierbar ist, ist eine von intuitivem und spekulativem Verstand⁴¹, eine von sinnlichem Trieb, dem Bedürfnis des Menschen, seine Anlagen durch Objektivierung zur Erscheinung zu bringen, und Formtrieb, dem Bestreben, alles Äußere so zu formen, daß in ihm das als ewig und notwendig Erkannte Wirklichkeit wird⁴². Beide Bestrebungen, die Beherrschung der Natur nach selbsterkannten Gesetzen und die Option für ihre Mannigfaltigkeit als Material zur Darstellung eigener natürlicher Bestimmungen, sind konstitutiv für den Menschen: Ihre Versöhnung gilt als vollendete Bestimmung des Menschen. Ohne sie kann der Mensch nicht das sein, was ihn zur Person macht: unveränderliche Substanz, Einheit in sich wandelnden zeitlichen Umständen⁴³. "Jeder individuelle Mensch ... trägt, der Anlage und Bestimmung nach, einen rein idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen, die große Aufgabe seines Daseins ist"⁴⁴.

Die Aufgegebenheit der Versöhnung, die nun nicht mehr als eine der Zerrissenheit von partikularisiertem Funktionsträger und verselbständigtem Ganzen gedacht wird, sondern als diejenige der intrasubjektiven Vermittlung zweier gegensätzlicher

Vermögen mit dem Ziel einer formalen Sichselbstgleichheit auch in verschiedenen Situationen, verlangt zu ihrer Realisierung eine vermittelnde Potenz, die vor dem Hintergrund des vermögensanthropologischen Ansatzes als Vermögen gedacht wird. Schiller sieht diese intrasubjektive Vermittlungspotenz gegeben im Spieltrieb⁴⁵. Faßt man den Gegenstand des sinnlichen Triebes als Leben, "ein Begriff, der alles materiale Sein und alle unmittelbare Gegenwart in den Sinnen bedeutet"⁴⁶, und denjenigen des Formtriebes als Gestalt, als nach Verstandesgesetzen formal geordnete Gegenständlichkeit, so läßt sich der Gegenstand des Spieltriebes als "lebende Gestalt" bezeichnen, "ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit einem Wort, dem, was man in weitester Bedeutung Schönheit nennt, zur Bezeichnung dient"⁴⁷. Die Anschauung des Schönen bezeichnet die glückliche Mitte zwischen Bedürfnis und Gesetz⁴⁸. Gestalten nach Formgesetzen, ohne daß damit schon das Leben als materiales Sein vernichtet würde; sich in der Mannigfaltigkeit des Gegebenen darstellen, ohne sich darin als vernünftiges Wesen zu verlieren⁴⁹ - Chiffren einer spielerischen Vermittlung von subjektivem Bedürfnis Ausdruck und einer, das Überleben sichernden, technologischen Rationalität. Die Harmonisierung der 'Doppelnatur des Menschen'⁵⁰ bleibt Idee der Menschheit des Einzelnen, in der Wirklichkeit nie vollständig erreichbar⁵¹.

Eine andere Interpretation des Form- und Sinnentriebes durch Schiller erlaubt eine Rückbindung der intrasubjektiv konzipierten Versöhnung an die Problematik des Verhältnisses von partikularem Subjekt und allgemeingültigem Vernunftgesetz. Faßt man den Formtrieb als Versuch des Menschen, alles Seiende unter die von ihm anerkannten Gesetze seiner Vernunft zu zwingen, das als ewig und notwendig Erkannte zu verwirklichen, ein Reich der Vernunft zu realisieren, so fallen für Schiller in diesem Bestreben die individuelle Vernunft und die der Gattung zusammen⁵². Andererseits bleibt dann für den sinnlichen Trieb, die Bedürfnisorientierung, nur noch die empirisch zufällige Subjektivität als Bezugspunkt übrig. Eine Versöhnungsperspektive erscheint unter diesen Bedingungen (quasi innerhalb des kantischen Problemhorizontes) als notwendig die Intrasubjektivität sprengend: Schiller stellt denn auch neben die intrasubjektive Vermittlung durch den Spieltrieb eine gesellschaftliche Organisationsform der Versöhnung - den ästhetischen Staat⁵³. In ihm stehen sich die Menschen nur als "Objekt freien Spiels" gegenüber: "Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reiches"⁵⁴. Der ästhetische Staat allein vollzieht "den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums"⁵⁵. Im Genießen des Schönen vermitteln sich Individuum und Gattung, die in den Bereichen der Bedürfnisse und der Erkenntnisse auseinanderfallen. Der ästhetische Staat bildet somit das Gegenstück zur intrasubjektiven Versöhnung auf

intersubjektiver Ebene - eine Organisationsform, in der Allgemeines und Einzelnes sich vermitteln, ohne in dieser Vermittlung aufzugehen. Die Harmonie zwischen Individualität und Gattung, die Schiller an den Griechen bewundert⁵⁶, stellt sich nun - nach der Phase ihrer Entzweiung - auf einer Vermittlungsebene erneut her, die eine noch stärkere Autonomisierung beider Seiten gestattet.

Die intrasubjektive Versöhnung gewinnt somit Modellcharakter für die Versöhnung von Individuum und Gattung: Bildung zeigt den Weg und das Ziel einer auch politischen Versöhnung. Dies ist allerdings nur möglich, wenn man das Verhältnis von Individuum und Gattung dem von sinnlichem Trieb und Formtrieb parallelisiert. Eine solche Parallelisierung bedeutet einerseits mit der Verschärfung des Gegensatzes, seiner Fokussierung auf die eine Dimension von allgemein-gattungsmäßigen Vernunftgesetzen (theoretischer wie praktischer Art) und subjektiv-partikularen Bedürfnissen die Möglichkeit seiner sozialen Entproblematisierung: als ob immer schon feststünde, was objektiv vernünftig ist, und als ob subjektive Bedürfnisse immer schon unvermittelt-partikular, d.h. nicht verallgemeinerungsfähig seien. Die Dimension des sozialen Konflikts bleibt ausgeblendet, da eine soziale Vermittlungsdimension fehlt: Individualität und Gattung vermitteln sich im ästhetischen Genuß des Einzelnen. Parallelisierung deutet demnach andererseits auf das Fehlen einer sozialen Vermittlungsdimension. War die Voraussetzung für die Bildungsperspektive als intrasubjektive Versöhnungsperspektive die Abstraktion von der realen Vermitteltheit des Subjekts durch eine arbeitsteilig-partikularisierende und verselbständigte Sozialordnung, so besteht die Konsequenz aus dieser Abstraktion darin, daß nicht angegeben werden kann, inwiefern die Bildung des Subjekts, verstanden als intrasubjektive Versöhnung, praktisch-politisch relevant zu werden vermag für eine soziale Umgestaltung in Richtung auf einen 'ästhetischen Staat'. Der objektiven Unvermitteltheit des Subjekts entspricht die subjektive Unvermitteltheit der Objektivität.

Die Parallelisierung der intrasubjektiven und der intersubjektiven (auf das Verhältnis von Individuum und Gattung bezogenen) Versöhnungsperspektive erweckt den Anschein der Einheit von Versöhnung und Transzendenz des Bestehenden. Schein bleibt eine solche Perspektive, indem sie statt der Reflexion auf die Vermittlung die Konstruktion von Parallelen setzt. Statt die Reflexion auf die reale Vermittlung des Subjekts zum Ausgangspunkt der Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von Bildungsprozessen zu machen und damit ebenfalls eine Perspektive auf den gesellschaftlichen Stellenwert von Bildung und Gebildetem zu gewinnen, wird das konstatierte Problem der Zerrissenheit vermögenspsychologisch reduziert und abstrakt-intrasubjektiv aufgelöst, um dann als abstraktes Modell ebenfalls auf

das Verhältnis von Individualität und Gattung projiziert zu werden.

In einem solchen Verfahren wird der Problemhorizont einer Dialektik der Aufklärung überspielt: die Frage, ob eine intrasubjektive Versöhnung (unterstellt: sie sei möglich - aber dies ist eine allgemeine Unterstellung der Aufklärung) das Bestehende transzendiert oder nicht vielmehr selbst zum funktionalen Bestandteil der auf der Partikularisierung des Subjekts basierenden Reproduktion sozial-objektiver Herrschaftsstrukturen wird. Eine auf subjektive Autonomisierung, auf die Befähigung des Subjekts, in den unterschiedlichsten Situationen sich selbst gleich zu bleiben, gerichtete Perspektive wird in Anbetracht sozialer Verhältnisse, in denen Autonomisierung als funktionales Erfordernis in ihr Gegenteil umzuschlagen droht, nur über die nachgewiesene Möglichkeit der Einheit von Autonomisierung und Transzendenz des Bestehenden legitimierbar sein. Findet die Reflexion auf die Möglichkeit dieser Einheit nicht Eingang in die Bildungstheorie, wird das Verhältnis von Versöhnungsperspektive und realer Vermittlung nicht zum konstitutiven Bestandteil bildungstheoretischer Entwürfe, so begibt sich die Bildungstheorie der Möglichkeit ihrer Legitimation auf der Höhe des geforderten Problembewußtseins einer zu bewältigenden Dialektik der Aufklärung.

Deutlicher noch wird die gleiche Problematik bei **Wilhelm von Humboldt**, der die Perspektive einer intrasubjektiven Versöhnung gegenüber Schiller unter Rückgriff auf die **Monadologie Leibniz'** noch einmal radikalisiert⁵⁷. Gegenüber Schillers Sicht der Bildung als Moment und Voraussetzung möglicher politischer Veränderung ist **Humboldts** Haltung eher zurückhaltend. Obwohl auch er seine Zeit für ein Übergangsstadium hält, geht er nicht davon aus, daß Bildung das Modell für die Aufhebung einer aus den Fugen geratenen Welt sei: "**Humboldt** will den Menschen bilden, damit er die Wirrnisse der Zeit aushalten und überdauern kann"⁵⁸. Stellte sich für **Schiller** (über die Ineinssetzung von Vernunft und Gattung) das Individuum immer auch als Gattungswesen und damit seine Bildung immer auch nicht nur als Versöhnung von Bedürfnis und Vernunft, sondern auch von Individualität und Gattung dar, so streicht **Humboldt** diesen Bezug, indem er Vernunft, die Idee der Vervollkommnung des Subjekts, individualisiert. Die ideale Ausprägung des Subjekts bedeutet dann nicht mehr die Versöhnung von Individuum und Gattung, sondern zunächst nur, daß das Individuum seiner Idee gerecht wird: "Idealisierung bedeutet hier vielmehr die Ausprägung aller dem Individuum eigenen Anlagen zur Wirklichkeit"⁵⁹. Durch die volle Ausprägung seiner individuell-eigentümlichen Veranlagung in Auseinandersetzung mit mannigfaltiger Gegensätzlichkeit entwickelt sich das Individuum nicht nur auf die Übereinstimmung mit seiner Idee hin, sondern diese Ausprägung stellt zugleich einen Bestandteil des Ideals der Menschheit insgesamt dar.

"Ein Mensch ist immer nur Eine Form, für Einen Charakter geschaffen, ebenso eine Classe von Menschen. Das Ideal der Menschheit aber stellt so viele und mannigfaltige Formen dar, als nur immer miteinander verträglich sind. Daher kann es nie anders als in der Totalität der Individuen erscheinen"⁶⁰. Die Perspektive Schillers auf die Zerrissenheit des inneren Menschen und die Entzweiung von partikularisiertem Subjekt und verselbständigter Allgemeinheit verwandelt sich damit in diejenige eines Modells individueller Entfaltung innerhalb einer vorausgesetzten prästabilisierten Harmonie.

Die Idee, die Bestimmung des Individuums, ist für Humboldt nicht etwas diesem Äußerlichen, sondern ein diesem immer schon Zukommendes. Das Individuum repräsentiert immer schon eine Einheit von Sein und Sollen, die sich in seinem Selbstausdruck, seiner Verarbeitung von Gegenständlichem sowie seiner Entäußerung in Gegenständlichem durchhält. Humboldt bestimmt diese Einheit metaphysisch-apriorisch als Kraft, als auf die jeweilige individuelle Idee hin angelegten Bildungstrieb des Menschen. Die Dynamisierung des Substanzbegriffs, die damit verbunden ist, erlaubt einerseits die Fassung des Bildungsprozesses als auf eine Idee hin angelegt, aber dennoch endlos, immer schon über sich selbst hinausstreibend: "Diesem Kraftbegriff eigen ist das Streben nach Veränderung als Entelechie. Diese nur mögliche, aber nicht zu einem Abschluß gelangende letzte Selbstverwirklichung der Kraft in dem Austritt aus der unbestimmten Möglichkeit zur bestimmenden Wirklichkeit als ihrem letzten Ziel nennt Humboldt Idee"⁶¹. Obwohl damit Bildung als endloser Prozeß der Selbstvervollkommnung bestimmt ist, so verläuft dieser Prozeß doch als ganzer unproblematisch: In der Voraussetzung liegt schon das projektierte Ende wie in diesem sich die Voraussetzung zeigt. Wenn der individuelle Mensch nichts werden kann als das, was immer schon in ihm liegt, wenn seine ideale Individualität nur in der Verwirklichung seiner ihm eigenen Natur liegt, dann ist die Konstitution des Subjekts als störungsfreier Entwicklungsprozeß denkbar. "Der Mensch kann sich zwar verlieren, seine Kraft nicht voll ausprägen; aber sich selbst fremd zu werden, sich auf ein anderes Fundament zu stellen, das vermag er nicht"⁶². Die metaphysische Auffassung der Individualität als einer im Kraftbegriff, im Bildungstrieb immer schon vermittelten Einheit von Sein und Sollen, die ständig über sich hinausstreibt auf eine differenziertere und vollendetere Form der Ausprägung hin, erlaubt keine Perspektive auf die Möglichkeit innerer Zerrissenheit des Menschen – allenfalls diejenige auf äußere Hindernisse der Entfaltung.

Daß allerdings solche äußeren Hindernisse die substanzielle Einheit von Sein und Idee im Prozeß der Selbstverwirklichung des Subjekts nicht aufzuheben vermögen, dies zeigt Humboldt in seiner Konzeption der formalen Bildung⁶³. Wenn er auch

davon ausgeht, daß sich die Selbstvervollkommnung nur in Auseinandersetzung mit 'Welt' vollziehen kann, so ist diese Auseinandersetzung doch immer schon ein Prozeß, in dem sich Individualität als aktive Verarbeitungs- und damit Selbstbildungsinstanz ausprägt. Die 'Welt' erhält für die Bildung des Subjekts nur auslösende, keinesfalls aber konstitutive Funktion⁶⁴. Bildung bleibt Selbstbildung, Ausbildung aller Kräfte in Richtung auf eine Totalität, in der sich diese zu einer widerspruchsfreien Einheit zusammenfügen. Nicht vermitteln sich Subjektivität und Welt in einem produktiven Prozeß, der beide als vermittelte erst konstituiert, sondern 'Welt' bildet in ihrer Mannigfaltigkeit den Auslöser für die Ausformung immer schon vorhandener Anlagen des Subjekts, die als Ausformung sich in den harmonischen Prozeß der Selbstvervollkommnung fügen. Eingeschränkt zu werden vermag diese Entwicklung allenfalls durch eine Reduktion von 'Welt' als eine des Materials der Selbstformung: Bildungstheoretisch wird daher auf die Notwendigkeit mannigfaltigen Materials ebenso hingewiesen wie auf die besondere Eignung jenes Materials, in dem eine Idee zum Ausdruck kommt. Für Humboldt ist letzteres vor allem in der Kunst und im griechischen Geist, wie er sich in der griechisch-attischen Literatur ausdrückt, der Fall.

Wenn auch der Umgang mit anderen Menschen in seiner bildenden Kraft hervorgehoben wird⁶⁵, so ist dessen Bedeutung ebenfalls keine andere als die der übrigen 'Welt': Auslöser zu sein für Selbstbildungsprozesse. Auch hier wird die dialogische Vermittlung der Subjekte nicht konstitutiv für das, was Individualität heißt: Gegenseitige Anerkennung ist nicht sachlich vermittelt, sondern reicht als reine Anerkennung des Wertes der letztlich intransparenten Individualität des jeweils Anderen hin, nicht nur den individuellen Selbstbildungsprozeß zu befördern, sondern zugleich dem Ideal der Menschheit näher zu kommen. Dieses realisiert sich in der Mannigfaltigkeit individueller Ausprägungen je individueller Ideen als Totalität: "Es herrscht eine alles durchwaltende Harmonie zwischen der Bestimmung der Einzelnen und dem 'Ziel' des Menschengeschlechts überhaupt"⁶⁶. Nicht nur ist die Identität des autonomisierten Subjekts (wenn auch in unterschiedlicher Vollendungsform) apriori garantiert, sondern auch die Totalität einer harmonischen Ergänzung sich selbst erfüllender Monaden.

Der Rückgriff auf die Leibnizsche Monadenlehre und das ihr komplementäre Konzept einer prästabilisierten Harmonie erlaubt eine systematische Entproblematizierung des Verhältnisses von Autonomisierung und Versöhnung im Bildungsprozeß des Subjekts. Die Einheit von Autonomie und innerer Versöhnung ist fortlaufendes Erfordernis dieses Prozesses wie seine metaphysische Voraussetzung. Über Schillers Abstraktion von realen Vermittlungsprozessen, von deren Bedeutung sowohl als

Voraussetzung wie auch als Perspektive von Bildungsprozessen im Horizont einer Dialektik der Aufklärung, hinaus werden in diesem Entwurf nicht einmal mehr die Bedingungen wie Perspektiven einer abstrakt-idealen Versöhnung zum Thema: Eine Versöhnung, die immer schon statthat, muß sich nicht dem Problem der möglichen Transzendierung des unversöhnten Bestehenden stellen. Es bedarf weder eines intrasubjektiven noch eines sozialen Vermittlungsmediums, weil Vermittlung selbst kein Thema mehr darstellt.

Es gibt allerdings für **Humboldt** zwei Bereiche, in denen Realität anders denn als bloßes Material in den Blick gerät, in denen Bezüge zwischen Selbstbildung und realer Vermittlung thematisch werden. Eher akzidentiell geschieht dies in der (schon durch seine Tätigkeit als Sektionschef für die Bereiche Kultus und öffentlicher Unterricht von 1808 bis 1810 notwendig gewordene⁶⁷) Auseinandersetzung um den Stellenwert von reiner (Allgemein-)Bildung und Berufsbildung, von reiner Menschenbildung und nach Utilitäts Gesichtspunkten ausgerichteter Bürgerbildung. Auch wenn **Humboldt** seine eigene Konzeption in diametralem Gegensatz gegen die Konzepte der Aufklärungspädagogik, die sich um die Möglichkeit der Einheit von Mensch und Bürger bemühten, entwirft, so geht er in seinen praktischen Erwägungen doch von einer Kompatibilität beider Bereiche unter der Voraussetzung aus, daß sie zeitlich so angeordnet werden, daß der allgemeinen Menschenbildung, die gegen Vereinseitigungen immunisiert, die berufliche Bildung folgt. Die zeitliche Anordnung soll gewährleisten, daß Bürgerbildung nicht mit der Destruktion der Menschenbildung einhergeht. Damit aber (auch in der zeitlichen Differenz) sich die Einheit des Subjekts zu behaupten vermag, muß davon ausgegangen werden, daß die Bürgerbildung die Identität des individuellen Subjekts nicht zu zerstören vermag. Vor dem Hintergrund des monadologischen Subjektbegriffs und der Gleichgültigkeit von 'Welt' für die innere Konstitution des Subjekts entsteht damit für **Humboldt** kein Problem. Die Partikularisierung der Subjekte in einer entzweiten Welt stellt für diese Subjekte dann keine Schwierigkeit dar, wenn sie ihre Bestimmung zur je individuellen Selbstvervollkommnung in einem reinen Bildungsprozeß eingeleitet haben. Die Vorstellung des Überdauerns und des Standhaltens innerhalb einer zerrissenen Welt gewinnt so ihren Sinn.

Systematisch bedeutsam wird das Verhältnis von monadologisch gedachter Selbstentfaltung an 'Welt' und realer Vermittlung in der Sprachphilosophie **Humboldts**, mit der er versucht, seine Theorie der Individualität mit Hilfe einer philosophischen Anthropologie abzustützen. Sprache als Medium der Weltaneignung konstituiert Weltansichten immer schon als individuelle: In ihr drückt sich immer schon Individualität (als metaphysische Einheit von Sein und Sollen) aus. Um Sprache als

Medium der Weltaneignung und Grundlage der Beziehung zum Anderen in Übereinstimmung mit der monadologischen Konzeption von Individualität denken zu können, ist es für **Humboldt** notwendig, Sprache als Tätigkeit, als Sprechen zu begreifen⁶⁸, dessen Ursprung im individuellen Subjekt unergründlich ist. Sprache weitgehend mit Sprechen, mit ihrem Lebendigen Vollzug zu identifizieren, erlaubt ein Festhalten an der formalen Bildungskonzeption und ihrem monadologischen Hintergrund: Das Medium der Weltaneignung ist dann immer schon ebenso individuell wie die in ihm formulierte und gedachte Weltansicht.

Andererseits ist das Sprechen jedoch zugleich Aneignung und Aktualisierung von etwas Gegebenem, der Sprache als einem intersubjektiv geschaffenen und vom je konkreten Individuum vorgefundenen konnotativen Bedeutungsgefüge. Die Sprache als solche hat einen intersubjektiven, allgemeinen Charakter. Ihre Aneignung durch das individuelle Subjekt bleibt auf dieses Allgemeine bezogen, bedeutet eine Besonderung dieses Allgemeinen, die mit dem Sprechen als intersubjektivem Vollzug immer schon als notwendig gegeben ist⁶⁹, die sich als Besonderung aber immer auch im intersubjektiven Bezug zu anderen Besonderungen, dem Sprechen anderer Subjekte, ausweisen muß. Daß der Mensch als 'Sprachwesen' grundsätzlich auf ein 'Du' bezogen bleibt, thematisiert auch **Humboldt**⁷⁰. Er kann aber vor dem Hintergrund seiner monadologisch verfaßten Theorie der Individualität nicht so weit gehen, diese grundsätzliche Verwiesenheit im Rahmen einer Sozialphilosophie wechselseitiger Anerkennung⁷¹ zu entfalten, d.h. sie als konstitutiv für die Bildung des Subjekts zu akzeptieren. Würde er dies tun, entstünde nicht nur das Problem der Notwendigkeit einer Revision der monadologischen Individualitätstheorie: Individualität müßte sich als in der Dialektik von Vergesellschaftung und Individuierung konstituierte betrachten lassen; vielmehr ergäbe sich damit auch das Problem der Versöhnung von Allgemeinem und Individuellem, das Problem der Aufklärung erneut - denn daß Sprache ideologisch eingesetzt werden kann, die Geltung eines Allgemeinen nur vorspiegeln kann, sich in ihr Herrschaftsverhältnisse sedimentieren, dies war eine der Grundannahmen der Aufklärung. Gesprengt würde mit der in der Sprachphilosophie **Humboldts** angelegten Perspektive auf die Konstitution des Subjekts über seine individuierende Vermittlung durch und an ein Allgemeines auch die Konzeption der formalen Bildung. Die 'Welt', die sich über die Sprache dem Subjekt vermittelt, ließe sich nicht länger als bloßes Material der Selbstentfaltung einer vorab in ihrer Bestimmung feststehenden und naturwüchsig zu dieser hingetriebenen Individualität ansehen.

Nimmt man die sich aus einer solchen Perspektive ergebenden Konsequenzen ernst, so ergibt sich mit der konstitutiven Relevanz der sozialen, 'allgemeinen' Objektivität

tät für das Subjekt wiederum die Problematik der Versöhnung beider, die dann nicht mehr intrasubjektiv geleistet werden kann. Man steht wieder vor der Problematik des realen Scheiterns der Versöhnung und der Möglichkeit einer Perspektive der versöhnenden Transzendierung dieses realen Scheiterns, wobei allerdings - unter der Voraussetzung, daß im realen Scheitern der Versöhnung von partikularisiertem Subjekt und verselbständigter Allgemeinheit sich beide als solche konstituieren und reproduzieren - auf beiden Seiten ein Vernunftpotential unterstellt werden muß, will man nicht Vernunft als Qualitätskriterium der Versöhnung aufgeben. Man steht wieder vor dem gleichen Problem, das Kant in seinen anthropologischen Schriften zu lösen versucht hatte, indem er die reale Vermittlung von Subjekt und Gattung als einer naturwüchsigen Teleologie unterliegend auszuweisen versuchte, die Versöhnung auf dem jeweils historischen 'Niveau' immer schon sicherstellte - eine objektive Versöhnung, deren Transzendierung für die Subjekte immer schon normativ ausgeschlossen wurde. Wird hier die reale Versöhnung um den Preis einer 'idealen' Transzendenz postuliert, so auf der anderen Seite eine 'ideale' Versöhnung um den Preis realer Transzendenz von Entzweiung. Das Problem von Autonomisierung und Versöhnung vor dem Hintergrund realer Entzweiung bleibt ungelöst, das reale Potential transzendierender Versöhnung im Entzweiten unausgewiesen.

1.3. R. HÖNIGSWALD: DIE TRANSCENDENTALE NOTWENDIGKEIT DER VERSÖHNUNG MIT OBJEKTIVEN GELTUNGSBESTÄNDEN

Wenn Kant die objektive Sittlichkeit der bürgerlich verfaßten Gesellschaft auch für den empirischen Fall ungerechter Gesetze gegen die Partikularität subjektiver Selbsterhaltungstendenzen als transzendente Bedingung der Möglichkeit ihres Geltungsanspruchs zu verteidigen versucht, so bewegt er sich innerhalb des Modells, in dem das konkrete, auf Selbsterhaltungsstreben reduzierte Subjekt in einer dieser Selbsterhaltung funktionalen und diese funktionalisierenden Sozialordnung angesiedelt wird; wenn er allerdings die Anerkennung der ungerechten Gesetze als kategorischen Imperativ auch für das intelligible Subjekt formuliert, so bedeutet dies implizit die Auflösung der Zwei-Welten-Theorie. Die Grenzen zwischen empirischem Subjekt, dessen Vernünftigkeit sich nur mittelbar aus seiner Funktion als

unbewußter Vollstrecker eines 'verborgenen Plans der Natur' angeben läßt, und intelligentem Subjekt schwimmen ebenso wie diejenigen zwischen dem moralischen Reich der Zwecke und der rechtlich verfaßten bürgerlichen Gesellschaft, die als solche zum Bestandteil dieses Reiches der Zwecke wird. Wenn man allerdings die Reduktion des empirisch-konkreten Subjekts auf eine bloße abhängige Variable, die als solche durch den Naturzwang zur egoistischen Selbsterhaltung definiert ist, aufgibt und das empirische Subjekt als Bezugspunkt auch von moralischer Autonomie angibt, als Potenz realisierbarer Vernünftigkeit, so bedeutet dies die prinzipielle Problematisierbarkeit der Geltung sozial durchgesetzter Objektivität. Das, was Kant als Interesse der Gattung faßt, die Vervollkommnung der entfalteten menschlichen Anlagen, wird damit inhaltlich problematisch: Was menschliche Anlagen sind und wie sie als vervollkommen vorgestellt werden können, wird zum Problem, wenn man nicht mehr die Natur als Sachverwalter akzeptiert - ebenso wie die Verkörperung des als objektiv-natürlich definierten Gattungsinteresses in einer Klasse.

Die transzendente Argumentationsfigur Kants, die objektive Sittlichkeit in der Form des bürgerlichen Rechtsstaates zur Bedingung der Möglichkeit subjektiver Selbsterhaltung stilisiert, kann zur Verdeutlichung der entstehenden Problematik dienen: Die Berücksichtigung der konkreten Subjektivität als Ort realer subjektiver Vernunft stellt nicht nur die Geltung 'objektiver Sittlichkeit' in Frage, sondern damit auch die Bedingungen der Möglichkeit eines transsubjektiven Bezugspunktes für den Geltungsanspruch des subjektiv für vernünftig Gehaltene. Die Frage nach der Möglichkeit der Geltung 'objektiver Sittlichkeit' erscheint gleichbedeutend mit derjenigen nach der Möglichkeit der einlösbaren Geltung subjektiver Vernunftansprüche, die als solche jedoch gerade die Geltung 'objektiver Sittlichkeit' zu relativieren scheinen. Als Ausweg aus dieser Problematik deutet sich damit eine Perspektive an, die die Geltung einer 'objektiven Sittlichkeit', die Gültigkeit auch inhaltlich fixierter 'objektiver Gehalte', so zu begründen versucht, daß diese ihre transzendente Funktion trotz ihrer empirischen Relativierung zu erfüllen vermögen.

In der Kant-Nachfolge ist es vor allem Richard Höningwald, der das Verhältnis von konkreter Subjektivität und objektiver Geltung in dieser Perspektive thematisiert. Zum Problem wird damit, wie die Wechselwirkung, das Verhältnis von konkreter Subjektivität und objektiver Geltung so zu denken ist, daß trotz der Realität dieser Wechselwirkung, die als solche die gegenseitige Problematisierung bedeutet, nicht nur die relative Autonomie beider Seiten gesichert erscheint, sondern die Geltung 'objektiver Sittlichkeit' als Bedingung der Möglichkeit eben dieser relati-